

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

MÁRCIO BUSTAMANTE

Contra e para além do Estado. Cultura política autonomista: as origens, a reemergência e o Brasil pós-redemocratização

Versão Corrigida

São Paulo
2024

MÁRCIO BUSTAMANTE

Contra e para além do Estado. Cultura política autonomista: as origens, a reemergência e o Brasil pós-redemocratização

Versão Corrigida

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências.

Área de Concentração: História e Culturas Políticas

Orientador: Prof. Dr. Antônio Ribeiro de Almeida Júnior

São Paulo
2024

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do orientador

Nome do (a) aluno (a): Márcio Bustamante da Costa

Data da defesa: 01/03/2024

Nome do Prof. orientador: Antônio Ribeiro de Almeida Júnior

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 18/04/2024



Antônio Ribeiro de Almeida Júnior
Orientador

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B837c Bustamante, Márcio
Contra e para além do Estado. Cultura política autonomista: as origens, a reemergência e o Brasil pós-redemocratização / Márcio Bustamante; orientador Antônio Ribeiro de Almeida Jr. - São Paulo, 2024. 287 f.

Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo. Área de concentração: Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA. 2. HISTÓRIA DO BRASIL. 3. POLÍTICA. 4. ANARQUISMO. 5. AUTONOMIA. I. Almeida Jr., Antônio Ribeiro de, orient. II. Título.

Nome: BUSTAMANTE, Márcio

Título: Contra e para além do Estado: Cultura política autonomista: as origens, a reemergência e o Brasil pós-redemocratização

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Doutor em Ciências.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento:

Profa. Dra.

Instituição:

Julgamento:

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento:

Prof. Dr.

Instituição:

Julgamento:

*Minha vida é andar por esse país
Pra ver se um dia descanso feliz
Guardando as recordações das terras onde passei
Andando pelos sertões e dos amigos que lá deixei
Chuva e sol, poeira e carvão
Longe de casa, sigo o roteiro
Mais uma estação
E alegria no coração
Êh, saudade!
(...)
E como é que é a história?
Ah, de pai pra filho
(Luiz Gonzaga e Hervê Cordovil)*

À memória do meu pai e de todos os meus amores

Agradecimentos

Esse trabalho não teria sido possível sem o apoio e o acolhimento de uma série de pessoas e instituições a quem deixo meus sinceros agradecimentos.

Ao professor Antônio, meu orientador, pela permanente disponibilidade, pela confiança, pelas oportunidades abertas, pelo respeito e pela ajuda no processo de construção da minha autonomia intelectual.

À professora Lesley Wood, por todo o suporte durante o Sanduíche, no Canadá, durante a pior fase da pandemia do covid-19.

Ao amigo Bruno Fiuza, pelas viagens, interesses em comum, conversas, indicações e companheirismo na coleta dos depoimentos que se consagraram fundamentais para esta tese.

Aos amigos e camaradas do trabalho, Rafael e Fadi, pela solidariedade e pela união nos enfrentamentos das lutas diárias.

Aos velhos amigos da UFMG, Hilarinho, João Paulo, Rajão e Davidson, pela constante presença e amizade que continuará por toda a vida, a despeito das distâncias que a vida nos obriga a construir.

Ao amigo e professor Ricardo, que me abriu diversas portas e ofereceu suporte para a concretização dessa pesquisa.

À Isa, pelo caminho trilhado e pelo incentivo e apoio em diversos momentos dessa caminhada.

A todo o pessoal que contribuiu com o caminhar da pesquisa, do texto e das burocracias: Beto, Pat, Evandro, Beth Alaska, Teresa e todos os que se colocaram à disposição para ceder os depoimentos e compartilhar suas memórias da luta incansável pela libertação dos povos.

Aos colegas, funcionários e professores do *Diversitas*, em especial ao Hugo, pelos ótimos papos e pela parceria na organização do I Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

À minha família: minha mãe, Márcia, e meus irmãos, Caio e Marcela, colunas vertebrais que, cada um à sua maneira, me fizeram companhia e me consolaram nas horas mais difíceis dessa longa caminhada que, infelizmente, chegou ao fim sem meu pai.

Finalmente, meus mais sinceros agradecimentos ao meu amor, Mari, pela companhia, pelo apoio com o texto e as referências em línguas estrangeiras, pela compreensão sobre minhas ausências durante os desgastantes meses da escrita e pelo suporte enquanto eu mantinha o foco no trabalho. Obrigado por ter existido na minha vida e ter me ajudado a resgatar a alegria na minha vida.

Quanto às instituições e organizações, agradeço à Universidade de São Paulo, ao Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, à CAPES e à *York University*, do Canadá.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

Não existe área da vida humana, em qualquer lugar, onde alguém não consiga encontrar cálculo auto-interessado. Mas tampouco há qualquer lugar em que alguém não encontre gentileza ou aderência a princípios idealistas: a questão é por que um, e não a outro, é colocado como a realidade “objetiva”.

David Graeber

RESUMO

BUSTAMANTE, Márcio. **Contra e para além do Estado. Cultura política autonomista: as origens, a reemergência e o Brasil pós-redemocratização.** 2024. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2024.

Esta tese trata do que denominamos cultura política autonomista, aqui identificada enquanto parte da tradição socialista, particularmente a que se refere às correntes antiautoritárias, como os anarquismos, a tradição marxiana e os marxismos heterodoxos — com destaque para a primeira. Tensionada entre uma historiografia que prioriza ora as culturas políticas e experiências históricas relacionadas à tradição marxista-leninista ortodoxa, ora as relativas à socialdemocracia, a cultura política autonomista, correntemente, tende a ser preterida ou mesmo negada em sua existência. A partir de uma abordagem calcada nas perspectivas da Nova História Política, esta tese elenca três elementos fundamentais do imaginário e das representações do universo político autonomista: o *princípio político do comum*, a *antifragmentação* e a *prefiguração*. A partir desses referenciais, traça-se uma trajetória de longa duração, atravessando a constituição dessa cultura política, suas atualizações e submersões, bem como seu retorno ao centro da cena política a partir da Revolução do Maio de 1968. Passando, em seguida, pelo anarcopunk, pelo movimento antiglobalização da segunda metade da década de 1990 e desaguando no ciclo de protestos dos anos 2010, verificamos as formas pelas quais o autonomismo tem se expressado e se adequado às conjunturas contemporâneas, com destaque para o Brasil. A tese tem como base empírica dois textos clássicos de Proudhon, além de *fanzines* e referências do imaginário anarquista, bem como depoimentos de militantes e ex-militantes que atuaram no movimento antiglobalização no Brasil e/ou no ciclo de protestos de Junho de 2013, além, é claro, de dialogar com a bibliografia pertinente.

Palavras-chave: História e Culturas Políticas. Cultura Política Autonomista. Anarquismo. História Contemporânea. História do Brasil Contemporâneo.

ABSTRACT

BUSTAMANTE, Márcio. **Against and beyond the State. Autonomist political culture: its origins, resurgence, and the post-redemocratization in Brazil.** 2024. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2024.

This thesis covers what we call autonomist political culture, which is identified as part of the socialist tradition, particularly the one that refers to anti-authoritarian movements, such as anarchisms, the Marxian tradition, and heterodox Marxisms – with emphasis on the first. Tensioned by the historiography that moves between the ones that prioritize political cultures and historical experiences related to the orthodox Marxist-Leninist tradition, and the others related to social democracy, the autonomist political culture currently tends to be overlooked or even denied its existence. From an approach based on the perspectives of New Political History, the thesis lists three fundamental elements of the imaginary and representations of the autonomist political universe: *the political principle of the common, anti-fragmentation, and prefiguration*. From these references, a long-term trajectory is traced through the constitution of this political culture, its updates and submergences, as well as its return to the center of the political scene after the May Revolution of 1968. We then move on to anarcho-punk, the alter-globalization movement of the second half of the 1990s, and the cycle of protests of the 2010s, to see the ways in which autonomism has been expressed and adapted to contemporary circumstances - especially in Brazil. The thesis has as its empirical basis two classic texts by Proudhon, fanzines and references from the anarchist imaginary, as well as testimonies with militants and ex-militants who were active in the alter-globalization movement in Brazil and/or in the June 2013 cycle of protests, in addition, of course, to establish a dialogue with the relevant bibliography.

Keywords: History and Political Cultures. Autonomist Political Culture. Anarchism. Contemporary History. Brazil Contemporary History.

LISTA DE SIGLAS

ACR - Anarquistas Contra o Racismo
ADS - Aliança da Democracia Socialista
AGP - Ação Global dos Povos
AIT - Associação Internacional dos Trabalhadores
ALCA - Área de Livre Comércio das Américas
ALCA - Área de Livre Comércio das Américas
ANUC - Associação Nacional de Usuários Camponeses (Colômbia)
APCA - Associação Paulista de Críticos de Artes
APEC - Asia-Pacific Economic Cooperation
APH/BH - Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte
ATTAC - Association pour la Taxation des Transactions pour l'Aide aux Citoyens
BID - Banco Interamericano de Desenvolvimento
CAB - Coordenação Anarquista Brasileira
CABN/SC - Coletivo Anarquista Bandeira Negra (Santa Catarina)
CAF - Coletivo Anarcofeminista
CCS/PB - Centro de Cultura Social de João Pessoa
CCS/SP - Centro de Cultura Social de São Paulo
CCS/SP - Centro de Cultura Social de São Paulo
CDAN - Continental Direct Action Network
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base
CEL/RJ - Círculo de Estudos Libertários do Rio de Janeiro
CGT - Confederação Geral do Trabalho (Espanha)
CGT - Confederação Geral do Trabalho (França)
CGT - Confédération Générale du Travail
CIRA - Centro Internacional de Pesquisas sobre o Anarquismo (Suíça)
CMI - Centro de Mídia Independente
CMI - Centro de Mídia Independente
CNT - Confederação Nacional do Trabalho (Espanha)
CNT - Confederação Nacional do Trabalho (França)
COB - Confederação Operária Brasileira
COMPA/MG - Coletivo Mineiro Popular Anarquista
CONAIE - Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador
CRUSP - Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo
CSP-Conlutas - Central Sindical e Popular Conlutas
CUT - Central Única dos Trabalhadores
DAN - Direct Action Network
DAN - Direct Action Network
DAR - Coletivo Desentorpecendo a Razão
DIY - Do It Yourself
EUA - Estados Unidos da América
EZLN - Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FACa/PA - Federação Anarquista Cabana
FAG/RS - Federação Anarquista Gaúcha
FAI - Federação Anarquista Ibérica
FAO - Fórum do Anarquismo Organizado
FAQUIR/BA - Federação Anarquista Quilombo de Resistência (Bahia)
FARC - Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia

FARCs- Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia
FARJ - Federação Anarquista do Rio de Janeiro
FARPA/AL - Federação Anarquista dos Palmares (Alagoas)
FAU - Federação Anarquista Uruguaia
FBI - Federal Bureau of Investigation
FIFA - Federação Internacional de Futebol Associado
FLN - Forças de Libertação Nacional (México)
FLN - Fuerza de Liberación Nacional
FMI - Fundo Monetário Internacional
FORA - Federación Obrera Regional Argentina
FSM - Fórum Mundial Social
FSM - Fórum Social Mundial
FZLN - Frente Zapatista de Liberación Nacional
G8 - Grupo dos 8 países mais ricos e influentes do mundo
GASE - Grupo de Ação Straight Edge
GEA - Grupo de Estudos Anarquistas
IAF - International of Anarchist Federations
ICAL - Instituto de Cultura e Ação Libertária de São Paulo
ICL-CIT - International Confederation of Labour International
ISO - International Organization for Standardization
ITHA - Instituto de Teoria e História Anarquista
IWA-AIT - Workers Association
IWW - Industrial Workers of the World
JAC - Juventude Agrária Católica (Brasil)
JL - Juventude Libertária (Ligada à COB)
JULI - Juventude Libertária (Rede Resistir)
KRRS - Karnataka Rajya Raitha Sangha (Associação de Agricultores do Estado de Karnataka)
MAP - Movimento Anarcopunk
MASP - Museu de Arte de São Paulo
MBL - Movimento Brasil Livre
MEL - Movimento da Educação Libertária
MLPL - Movimento Libertário de Pau da Lima
MPL/SP - Movimento Passe Livre/São Paulo
MST - Movimento dos Sem Terra
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra
MST - Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
NAFTA - North America Free Trade Agreement
NCCCA - Núcleo de Conscientização Contra a Corrida Armamentista
NEFAC - Federação de Anarquistas Comunistas do Nordeste (Estados Unidos)
NPA - Núcleo de Propaganda Anarquista
NUELCA-Alagoinhas - Núcleo de Estudos Libertários Carcará
NYU - New York University
OASL - Organização Anarquista Socialismo Libertário (São Paulo)
OMC - Organização Mundial do Comércio
OMC - Organização Mundial do Comércio
ONG - Organização não-governamental
OREA - Organização e Resistência Estudantil Anarquista
OSL - Organização Socialista Libertária (Brasil)
OTAN - Organização do Tratado do Atlântico Norte
PCAM - Projeto de Conscientização Antimilitarista

PCB - Partido Comunista Brasileiro
PCF - Partido Comunista Francês
PKK - Partido dos Trabalhadores do Curdistão
PLP - Partido da Libertação Proletária
PR - Partito Radicale (Itália)
PRI - Partido Revolucionário Institucionalizado (México)
PT - Partido dos Trabalhadores
PUC/SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RAF - Fração do Exército Vermelho / Grupo Baader-Meinhof
RL/MT - Rusga Libertária (Mato Grosso)
RP - Resistência Popular
RTS - Reclaim The Streets
SDS - Students for a Democratic Society
SINTSEF - Sindicato dos Trabalhadores do Serviço Público Federal do Ceará
SINTUSP - Sindicato dos Trabalhadores da Universidade de São Paulo
sXe - Straight Edge
TAZ - Zona Autônoma Temporária
UE - União Europeia
ULA - União Libertária Ativista
ULBS - União Libertária da Baixada Santista
ULMA - União Libertária do Maranhão
UMP - União do Movimento Punk
UNCTAD - United Nations Conference on Trade and Development (Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento)
URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USP - Universidade de São Paulo
YPG - Unidades de Proteção do Povo (Região Autônoma Curda na Síria)
YPJ - Unidades de Proteção das Mulheres (Região Autônoma Curda na Síria)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Extensão e impacto do anarquismo	34
Figura 2 - Grito dos Excluídos, 7 de setembro de 2017, São Paulo, SP.....	38
Figura 3 - Fluxo de consenso e sinais manuais do movimento <i>Occupy Atlanta</i>	49
Figura 4 - Zona antiprotesto instalada pela polícia no centro de Seattle.....	52
Figura 5 - Mapa original da DAN dividindo o centro de Seattle em 13 <i>pie slices</i> cercando o centro de convenções onde se daria a reunião da OMC	52
Figura 6 - A edição de 19/09/1886 do jornal anarquista <i>Le Drapeau Noir</i> (A Bandeira Negra) retrata a bandeira negra flamulando sobre os revolucionários de Lyon, em 1831.....	73
Figura 7 - Cartoon de James P. Alley publicado na <i>Memphis Commercial Appeal</i> (EUA, 05/07/1919).....	80
Figura 8 - Capas das revistas <i>Veja</i> (23/08/2013) e <i>Época</i> (10/11/2013).....	81
Figura 9 - Cristãos protegem muçulmanos durante oração em meio às revoltas na Praça Tahrir, no Egito, em 2011.	90
Figura 10 - Manifestantes destroem viatura policial em Atlanta, EUA, em protesto contra o assassinato de George Floyd (29/05/2020). “ACAB” e “1312” são acrônimos para a expressão em inglês <i>all cops are bastards</i> , de uso comum entre anarquistas, anarcopunks e anticapitalistas em todo o mundo.....	100
Figura 11 - Manifestantes do MPL ateam fogo em catraca em protesto contra o terminal Campo Limpo, em São Paulo, SP (24/10/2013). É comum que os manifestantes façam um círculo em torno na catraca e saltem por cima dela diversas vezes.	100
Figura 12 - Telegrama enviado pelo Comitê de Ocupação da Sorbonne Autônoma e Popular ao Centro Internacional de Pesquisas sobre o Anarquismo (CIRA) em 17/05/1968.	129
Figura 13 - “Não à burocracia” (<i>Atelier Populaire</i>).....	132
Figura 14 - “Viva a ocupação das fábricas” (<i>Atelier des Beaux-arts</i>).....	132
Figura 15 - “O voto não muda nada a luta continua” (<i>Atelier Populalre</i>).....	132
Figura 16 - <i>Camponeses, Trabalhadores, Estudantes. Solidários</i> (<i>Atelier de Beaux-Arts</i>), estrangulando o General de Gaulle.	132
Figura 17 - Três continentes, um mesmo inimigo, uma só luta, um mundo novo!!!	137
Figura 18 - Pichações em diversas cidades europeias sobre o Maio de 68	157
Figura 19 - O punk resgatou os símbolos, cores e significados da tradição anarquista	178
Figura 20 - Antimilitarismo anarcopunk (anos 1990)	182
Figura 21 - Antimilitarismo e transclassismo punk, manifestação em Belo Horizonte, MG (anos 1990).....	182
Figura 22 - Punks e Jaime Cubero em Santos (1993).....	183
Figura 23 - Manifestação da ACR contra a homofobia em Curitiba, PR (1996)	188

Figura 24 - Capa do EP Revolucionar o Cotidiano. Cotidianizar a Revolução, da banda Execradores (1996). Ao lado da imagem, verifica-se a identificação do EP para o público anglófono.	193
Figura 25 - Flyer da comuna Goulai Polé (2001), apresentando atividades diversas e pontes em construção.	196
Figura 26 - Primeiro Encontro Internacional Anarcopunk. Montevideú, Uruguai (1998).....	205
Figura 27 - Imagem do ‘Bakunin punk’ usualmente aplicada em panos de prato	206
Figura 28 - Cartaz do II Encontro Nacional Americano pela Humanidade: contra o neoliberalismo (Belém, PA, 06 a 11 dez. 1999)	224
Figura 29 - Foto de cartaz do evento Barulho pela humanidade e contra o neoliberalismo, 11 dez. 1999	225
Figura 30 - Fragmento do jornal Ação Direta, edição de abril de 2001	236
Figura 31 - Panfleto convocando para ato contra reunião do G8	248

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA: ENTRE ESTRUTURA E CONJUNTURA	23
2.1 O desafio despertado pela democracia	23
2.2 A aposta autonomista	27
2.3 As raízes elementares do autonomismo.....	39
3 O <i>COMUM</i> ENQUANTO PRINCÍPIO POLÍTICO FUNDANTE DA CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA.....	60
3.1 O debate contemporâneo em torno do <i>comum</i> : breve síntese	60
3.2 Proudhon e as raízes da política do comum	69
3.3 Antifragmentação e Autogestão	96
4 A REEMERGÊNCIA DA CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA.....	112
4.1 A “época de 68”: juventude e revolução	112
4.2 A “época de 68” e a América Latina	133
4.3 “Fuck 68, fight now!”	145
5 A SEGUNDA ONDA CONTRACULTURAL	158
5.1 A rebeldia punk	158
5.2 O Anarcopunk	178
5.3 <i>Prefiguração</i> e autonomismo	190
6 A CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA CONTEMPORÂNEA	207
6.1 As reconfigurações do capital e as novas resistências.....	207
6.2 O <i>Ejército Zapatista de Liberación Nacional</i> e a Ação Global dos Povos.....	212
6.3 O regresso, o renascimento e o além	256
7 CONCLUSÃO.....	271
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	276

1 INTRODUÇÃO

Participando de uma manifestação durante as Jornadas de Junho de 2013, na cidade de São Paulo, presenciei na rua a seguinte pichação: “As ideias voltarão a ser perigosas”. Esse episódio foi decisivo para que eu definisse o objeto dessa pesquisa. A clara referência aos protestos do Maio de 68 evidenciava a reivindicação de uma tradição bastante particular, cuja reemergência já era perceptível há pelo menos duas décadas. O retorno de determinadas práticas e formas de ação política refratárias à lógica da representação me levou a querer compreender o retorno de certa esquerda radical ao primeiro plano do palco político contemporâneo.

As Jornadas de Junho de 2013 no Brasil, bem como o ciclo de protestos que testemunhamos mundo afora durante a mesma década, trouxeram de volta ao centro do debate político, entre uma série de outros temas, a questão da *autonomia* — em especial no âmbito das esquerdas. Conceito político e filosófico, princípio de ação e organização, campo teórico e doutrinário entre outras diversas apropriações, o conceito e a prática da autonomia têm uma longa história.

Oliveira e Dowbor (2023) afirmam que é possível pensar sobre a autonomia a partir de diferentes miradas: a institucionalista, a anarquista ou a marxista. Assim, abordar a questão da autonomia, ou do autonomismo, consiste em tratar de um conceito em permanente disputa, dado que é reivindicado por diferentes tradições de pensamento. Os autores citados reforçam que, no final das contas, o conceito de autonomia guarda uma relação mais próxima das suas origens nativas do que em relação aos intrincados debates intelectuais. Ou seja, com base nesse entendimento, a autonomia consiste numa categoria antes empírica do que filosófica ou teórica. Por essa mesma razão, no âmbito dos movimentos político-sociais, é comum detectarmos contradições acerca do entendimento da ideia de autonomia; contradições provocadas, inclusive, em vista da heterogeneidade de experiências e conjunturas em que o autonomismo foi e é reivindicado.

Nesse sentido, aqui concebemos o autonomismo enquanto uma tradição política vinculada ao macrocampo dos socialismos libertários, cuja expressão histórica mais conhecida é o anarquismo de fins do século XIX e das primeiras quatro décadas do século XX. Em determinados períodos, ele se confunde com certos movimentos sociais e ideias político-filosóficas; em outros, mostra-se disperso num arco político-social mais amplo e indefinido.

Assim, a partir dessa percepção, discutiremos nessa tese o que denominaremos *cultura política autonomista*, ou seja, a trajetória histórica de um conjunto de valores, concepções do fazer político, memórias e pontos de vista sobre a organização, as utopias e práticas de um

recorte da tradição do socialismo libertário ou antiautoritário. Identificado por Reeve (2020) como “socialismo selvagem”, esse espectro político correntemente esteve às margens dos estudos sobre as culturas políticas de esquerda. Em geral o tema tendeu a ser preterido e espremido pela maior parte da bibliografia que trata, majoritariamente, da história da social-democracia e das experiências vinculadas às matrizes marxistas-leninistas. Esse apagamento, recentemente, acabou por prejudicar as interpretações sobre os últimos ciclos de protestos, quando foram reduzidos, muitas vezes, a meras explosões de raiva e descontentamento, descoladas de referências e enraizamentos históricos e/ou tradições de pensamento e agir político próprios. Em suma, justamente por consistir numa cultura política de fronteira, o campo autônomo acabou por ser ignorado se comparado às demais tradições, quando não reduzido ao campo anarquista.

Dessa maneira, propõe-se, com este trabalho, fazer uma leitura que visa dar espaço e jogar luz sobre um campo das culturas políticas das esquerdas que se torna cada vez mais decisivo para a compreensão dos atuais caminhos e descaminhos pelos quais passam os movimentos sociais, as formas de resistência, as forças defensoras de propostas revolucionárias e os grupos oprimidos frente a um arranjo do capital que se coloca crescentemente de forma totalitária — já que parece tender a abarcar e servir de denominador definitivo no cômputo de todas as relações sociais, sejam quais forem suas naturezas. Diante do esgotamento de propostas e utopias vindas das esquerdas tradicionais, bem como em função de um enclausuramento que as submete a margens cada vez mais estreitas de atuação, convertendo-as, correntemente, num novo tipo de política conservadora (pois que atuantes apenas na manutenção de uma ordem institucional atacada por uma direita crescentemente extremada e, por que não, revolucionária), falar das tradições radicais das esquerdas é algo que se faz urgente.

Em contraposição a leituras estadocêntricas, orientadas em direção a formatos, muitas vezes, considerados definitivos da institucionalidade política hegemônica, pensar e estudar a história dos socialismos libertários, em particular daquilo que aqui denominamos *autonomismo*, revela muito das potencialidades e das capacidades de criatividade e imaginação política. Potenciais que, historicamente, em diversas ocasiões, foram soterrados por conta de perseguições, insuficiências do próprio campo ou inadequação frente a um determinado contexto.

Assim, para organizarmos nosso argumento, trabalharmos ponto a ponto, desde a delimitação do objeto, passando pelos principais marcos históricos e pela identificação dos elementos que caracterizam a cultura política em questão, priorizando o contexto brasileiro no período contemporâneo, o texto foi estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo,

Cultura política autonomista: entre estrutura e conjuntura, delineamos e circunscrevemos o nosso entendimento do que vem a ser o campo autonomista. Assim, é traçado um histórico de suas origens até as suas conexões contemporâneas. O objetivo desse capítulo é situar o autonomismo em suas durações longa, média e curta, de modo a sustentar o argumento de que existe uma linha da tradição socialista que é tomada ora como inexistente, já que muitas vezes reduzida a meros levantes espontâneos sem quaisquer enraizamentos históricos e/ou teóricos e ideológicos, ora restringida ao campo anarquista/libertário clássico que, no bojo de alguns entendimentos equivocados, jazia submerso desde a derrota na Revolução Espanhola de 1936–39.

Em seguida, no segundo capítulo, **O comum enquanto princípio político fundante da cultura política autonomista**, são discutidos dois dos elementos centrais para a compreensão do nosso objeto: as categorias de *comum* e de *antifragmentação*. Depois de uma apresentação dos debates contemporâneos sobre o conceito de *comum*, passamos a analisá-lo no âmbito dos primeiros movimentos da matriz libertária e também no corpo da obra *Da capacidade política das classes operárias*, de Proudhon, autor que lança os fundamentos teóricos, mas em estreita relação com as práticas das classes trabalhadoras de sua época, dessa cultura política, dando início ao delineamento de um dos campos da tradição socialista, cujos princípios e imaginário político marcam, ainda hoje, os que se filiam às escolas libertárias e/ou autonomista. A partir dos trabalhos de Proudhon, mas também de outras referências, tratamos, em seguida, da *antifragmentação*, elemento que vai se colocar também de maneira decisiva na identificação e distinção dos socialismos de matriz autoritária, em especial o marxismo-leninismo a partir, com maior clareza, da Revolução Russa de 1917.

O terceiro capítulo, **A reemergência da cultura política autonomista**, parte de um importante deslocamento que se instaura na “Época de 1968”, período de resgate das tradições libertárias, sejam elas anarquistas ou marxistas e marxistas — o que acaba por trazer uma renovação dos debates e movimentos que se pautam em torno do conceito de autonomia. Berstein (1998) pontua que uma determinada cultura política pode até vir a se tornar marginal, entretanto é improvável que morra. Ela pode experimentar momentos de silenciamento, restrição a pequenos grupos, fusões com outros campos, entre outras possibilidades que fazem com que perca características importantes, sem que, contudo, desapareça. Em vista disso, é na “Época de 1968” que a cultura política autonomista aparece de forma distinta do anarquismo, já que, desde a fundação da Aliança da Democracia Socialista por Bakunin, em 1866, até então, eram quase coincidentes. Falamos “quase” porque, mesmo antes de 1968, testemunhamos os conselhistas entre outros filiados a grupos marxistas heterodoxos minoritários.

Esse capítulo trata ainda da emergência da juventude enquanto classe e ator político, bem como do impacto da “Época de 1968” na América Latina, onde contou com experiências particulares que ajudam a explicar as manifestações do campo autônomo contemporâneo no continente. Por fim, trata do esgotamento do Maio de 68 e da maneira como os movimentos autonomistas se recolocaram nas décadas seguintes. Ainda que a principal atualização da cultura política autonomista contemporânea resida da geração do Maio de 68, é necessário enfatizar que sua expressão atual é fruto da despolarização advinda do fim da União Soviética, a subsequente crise ideológica e o resgate de tradições políticas mais afeitas ao novo contexto social, econômico, político e cultural do novo milênio (PRICHARD et al., 2012).

Em seguida, o quarto capítulo, **A segunda onda contracultural**, focaliza principalmente o contexto brasileiro de reemergência do campo autonomista. O autonomismo enfrentou a reação à “Época de 1968” através de uma radicalização contracultural trazida pelo punk, que absorveu muito das propostas daquela geração, mas aprofundando aspectos como os relativos aos recortes de classe, gênero e raça/etnia. No Brasil, o autonomismo vai se beneficiar do contexto de reabertura política trazida pela redemocratização, que, ao mesmo tempo, cede espaço para esforços de reerguimento das organizações anarquistas no país. O encontro de tradições variadas vai desaguar no anarcopunk, movimento fundamental para a geração que viria logo a seguir, no esteio do movimento antiglobalização. Por fim, este capítulo trata de mais um elemento categórico para a identificação da cultura política autonomista e que, nas suas manifestações atuais, tem alcançado marcada centralidade: a *prefiguração*. A *prefiguração* diz respeito a uma temporalidade particular do autonomismo, marcado por um rompimento da segmentação entre os tempos presente e futuro.

Por fim, no quinto e último capítulo, **A cultura política autonomista contemporânea**, abordamos as características e manifestações do autonomismo das últimas três décadas, enfatizando os marcos do levante zapatista mexicano, a fundação da Ação Global dos Povos (AGP) e sua articulação e importância, no Brasil, para a constituição de uma geração de militância autônoma, que desaguaria nas Jornadas de Junho de 2013 e nas ocupações escolares de 2016. A intenção aqui é mostrar que os ciclos de protestos que vinham acontecendo desde 2011 se dão a partir de um campo político bem identificado — apesar de não restrito a ele. Dessa forma, pretendemos escapar de leituras que têm uma compreensão desses movimentos que os reduz a algo descompromissado, essencialmente espontaneísta e de perfil unicamente juvenil e inconsistente.

Sublinhamos que o objeto desta tese não é se aprofundar no debate e na reconstituição histórica de diversos momentos pelos quais passaremos no decorrer do texto. Na verdade,

pretendemos tão somente tratar da constituição da cultura política autonomista a partir do mapeamento de alguns dos seus elementos fundamentais, cujo surgimento, amadurecimento e evolução atravessam mais de um século entre revoluções, revoltas, rebeliões, perseguições e organizações diversas. Assim, apontaremos contextos e conjunturas várias, de modo a compreender como, em cada um desses momentos, a cultura política da autonomia constituiu-se, manifestou-se e projetou-se para o futuro. Destacamos também que a abordagem do tema pelo viés da história das culturas políticas nos afasta da condução da linha argumentativa sob uma orientação própria da história das ideias, ainda que esta seja, obviamente, um ponto de referência importante e possa ser igualmente estudada, em outra oportunidade.

Em outras palavras, em se tratando de uma história das culturas políticas, é mais interessante a compreensão de um certo imaginário disseminado no corpo dos movimentos sociais, que envolve panoramas estéticos, preferências táticas, princípios organizacionais e referências éticas, do que se embrenhar em debates teóricos e de filosofia política. Por conseguinte, correntemente, perceberemos, no correr do texto, que aspectos do cotidiano, o lado corriqueiro da vida política dos coletivos, a literatura panfletária, músicas e demais manifestações artísticas, entre outras referências dessa escala são tão importantes na compreensão da historicidade da cultura política autonomista quanto o foco nos debates doutrinários e marcos teóricos. Certamente que não descartamos a importância dessa última perspectiva, mas vale registrar aqui o caminho escolhido pela nossa abordagem.

Finalmente, a base empírica que sustenta nossa hipótese escora-se, nos contextos de longa duração, na bibliografia sobre o tema, a partir de um olhar antropológico de parte da obra de Proudhon — a principal referência das origens do anarquismo, ou do protoanarquismo, como preferem alguns (CORRÊA, 2012). Conforme nos aproximamos do período contemporâneo, as fontes elencadas são as do debate acadêmico, além das que priorizam a construção do imaginário de um dado período: o material panfletário, os *fanzines* e os depoimentos de militantes e ex-militantes ligados ao movimento antiglobalização¹ e às Jornadas de Junho de 2013² - material esse levantando a partir da metodologia da história oral. A trajetória histórica do autonomismo foi assim reconstituída a partir das memórias e tradições reivindicadas por esses depoentes, de modo que o uso que aqui fazemos dos depoimentos não os resume à

¹ Reforço aqui meus agradecimentos à Professora Lesley Wood, da York University, e ao amigo Bruno Fiuza, pela parceira no *PGA Oral History Project*, que está fazendo o registro da memória da Ação Global dos Povos (AGP). Mais informações no site do Projeto: <http://pgaoralhistory.net/>.

² Endosso também meus agradecimentos ao Professor Ricardo Fabrino Mendonça, do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), pela minha participação no Projeto “Protestos e engajamento político: discurso e identidade em manifestações contemporâneas”, que teve por objetivo compreender a natureza dos protestos de junho de 2013 no Brasil e na Turquia.

informação do passado recente, mas os torna, sobretudo, nossos guias no apontamento das múltiplas camadas temporais atravessadas pela cultura política autonomista, respaldando dessa maneira a estrutura e a estratégia argumentativa deste trabalho.

2 CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA: ENTRE ESTRUTURA E CONJUNTURA

Se confirmó una vez más una vieja regla en materia de revolución: una revolución ha de ser llevada hasta sus últimas consecuencias o, en realidad, más vale no empezarla. (Franz Borkenau)

2.1 O desafio despertado pela democracia

O movimento de renovação da história política, testemunhado desde a década de 1990, procede de uma compreensão do político que diverge sensivelmente de outras áreas do conhecimento, que até aquele momento relegavam esse campo do saber histórico a um *status* marginal. Por um lado, havia setores do campo marxista que percebiam o político como que subordinado à esfera econômica, carente de autonomia e, portanto, de pouca importância para a compreensão da história. Na medida em que o político consistia num reflexo de estruturas materiais, estas sim, determinantes, certamente o foco das análises deveria priorizar essa “infraestrutura”. Por outro lado, os historiadores sociais dos *Annales* tomavam o político por circunstancial e volátil, próprio da temporalidade dos eventos e das conjunturas, o que o tornava pouco proveitoso para a compreensão das mentalidades de longa duração que fornecem sustentação histórica às sociedades. A perspectiva weberiana, por sua vez, também reservava um espaço restrito à dimensão do político. Limitada a uma das esferas que se autonomizaram com o advento da modernidade, a ordem política dizia respeito ao Estado e às instituições que o orbitavam, de modo que o político tratava de temáticas relacionadas ao monopólio do exercício da violência e de sua legitimidade. Sua independência, como das demais esferas, chegava ao ponto de se opor à ordem social e econômica, detendo leis e regulações próprias, senão herméticas.

A nova história política vem se contrapor a essa percepção. Será argumentado junto aos marxistas que o campo do político guarda sua autonomia, suas instituições, mecanismos e lógica própria, de maneira que lê-lo como reflexo da dimensão econômica levaria a interpretações reducionistas. O campo marxiano incorpora essa crítica e passa também a pensar o político a partir de um entendimento mais sofisticado do conceito, trazendo para suas fileiras os estudos das culturas políticas e reconhecendo a autonomia de fato dessa dimensão. Quanto à história social, a crítica se dá a partir da diferenciação de dois conceitos: “política” e “político”.

Claude Lefort e dois de seus pupilos, Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet, são alguns dos que elaboraram os fundamentos para o renascer da história política na historiografia

francesa. Partem de outros que já lidavam com essa questão, como François Furet, Raymond Aron e Pierre Clastres, mas não sem criticá-los (ROSANVALLON, 2010). Assim, para esse autor, a “política”, no feminino, é uma dimensão que se depreende do “político”, no masculino, no sentido de que depende dele para se constituir. A “política” dos arranjos, das rotinas do poder, das negociações, dos eventos, das disputas partidárias etc., tudo isso se coloca num momento posterior à instituição de uma ordem política que é, inclusive, anterior ao próprio “ser social”.

Já o “político” diz respeito às representações básicas que um agrupamento de pessoas elabora a partir de uma fonte de poder, assim se convertendo numa comunidade portadora de uma identidade e consciente de sua unidade, seja essa comunidade uma nação, uma tribo, um feudo, um grupo, um movimento social, uma pólis, um reino, um clã etc. O político assim se refere a essa arquitetura primeira da vida em comunidade, dos mecanismos e símbolos primordiais tomados como denominador de onde a ordenação social se projeta. Tanto essas noções basilares de comunidade, conforme citadas, como outros elementos fundantes da vida política e social — igualdade, desigualdade, justiça, leis, Estado, cidadania etc. — são o que podemos chamar de infraestrutura do campo político e, portanto, condizentes com as características das demais estruturas sociais, o que nos permite, inclusive, falar em “cultura política” (BERSTEIN, 1998; MOTTA, 2009; NEVES, 2003).³

Notemos que essa apreciação do “político” muda todo o entendimento que até então se conhecia pela historiografia clássica a respeito da história política. Isso porque, a partir do momento em que ela é considerada no âmbito de estruturas simbólicas e de representação forjadas para servir como base dos agrupamentos comunitários, podemos considerar a política não como um fenômeno aprisionado na temporalidade do evento ou do imediato, mas antes como uma manifestação de estruturas que são apropriadas das mais diferentes formas por diversos atores em suas conjunturas históricas. Se antes era função do historiador elaborar narrativas a respeito dos sucessivos regimes políticos pelos quais um país passava, agora cabe a esse profissional analisar, antes, as diversas representações e tradições de pensamento e prática política, as permanências e seu processo de construção, para, daí sim, elaborar uma outra compreensão da política, que agora diz respeito às disputas em torno das representações numa dada comunidade.

Notemos também que, no primeiro caso, o da história política clássica, as representações e fundamentos historicamente construídos eram tidos por “naturais”, mas é justamente nesse

³ Vale registrar que a influência da antropologia social guarda papel decisivo na emergência da nova história política, em especial na elaboração do conceito e das abordagens que lidam com a temática das culturas políticas.

ponto que a compreensão do significado do advento da democracia — aqui entendida enquanto abertura do mundo do político — nos permitirá avançar uma etapa do debate trazido por Lefort, Rosanvallon e os outros.

Que a história do político é radicalmente transformada com a Revolução de 1789, e todos os fenômenos subsequentes, é de comum acordo. No entanto, é válido destacar uma outra dimensão desse processo. O político na modernidade difere do político na antiguidade na medida em que, no primeiro, há a consciência de que a vida social está fundada em convenções sociais, de modo que, dessa forma, testemunhamos o surgimento de um ambiente dominado pelo “imperativo das representações” (ROSANVALLON, 2010), já que a comunidade política não está dada de antemão. Ou seja, com o moderno, temos também a emergência do “imperativo da igualdade”, pois um monarca absoluto ou qualquer outra entidade perde a legitimidade tradicional, dando lugar a uma outra ordem política e à sustentação de um *ethos* comunitário de novo tipo. É nesse contexto, agora entre iguais, que veremos o jogo político no sentido de afirmar ou contestar as representações do “nós”.

Mas há um porém: como consequência dessa mudança, a democracia moderna fixa-se numa condição de permanente indeterminação. Na medida em que não há mais um *Deus ex machina* que coloque termo à infundável discussão sobre os limites da democracia, uma permanente “crise” de linguagem política e de seus conceitos se instala, devendo o intérprete estar atento a essa condição do fato político moderno.

É preciso estar atento ao entendimento que se dá aos conceitos políticos em cada contexto histórico, sob o risco de se cometerem leituras anacrônicas. Rosanvallon cita, por exemplo, o caso do trabalho de Aulard sobre a ideia de democracia na Revolução Francesa (AULARD, 1901 apud ROSANVALLON, 2010). Partindo de uma conceituação reducionista do tema, que para ele tinha basicamente como única expressão o sufrágio universal, Aulard explica as lacunas desse processo em função das insuficiências e da falta de discernimento dos sujeitos históricos ou do impacto negativo que a luta de classes gerava na sociedade, no sentido de que o tensionamento das fissuras e das desigualdades sociais poderia comprometer o necessário estabelecimento de uma harmonia social. Rosanvallon assim adverte que o que Aulard toma por democracia, em outros contextos, é tido justamente como um problema ao avanço democrático, ou seja, a limitação da ideia de democracia à instauração da representação via voto. Esse problema, certamente, não se limita ao trabalho de Aulard. Temos uma extensa bibliografia, em especial no campo da ciência política, que procurou, e ainda procura, lidar com conceituações definitivas de democracia — o que acaba por se mostrar equivocado, em algum nível, com o passar do tempo.

Ainda no mesmo texto, Rosanvallon enfatiza que as questões do “político” estão singularmente presentes nas sociedades democráticas, dado que o ser da comunidade se encontra em permanente reavaliação e que não há algo externo que a defina previamente ou de forma conclusiva — como no medievo e, por exemplo, como pretendeu o nazismo a partir da fundação e da revelação de um novo povo homogêneo, uno e purificado. Os fascismos, aliás, são bons contraexemplos do que vem a ser o político nas sociedades democráticas modernas, já que pretendem negar essa dimensão de indeterminação, uma vez que buscam uma definição da comunidade política que suplante e vá além da sociedade e que, evidentemente, seja irrevogável.

Em síntese, o desafio imposto pela democracia consiste na abertura das expectativas de agência. O caráter humanista do projeto é claro: com os representantes de Deus – os reis, a aristocracia e toda a ordem cosmológica medieval – sendo guilhotinados em praça pública, os homens tornavam-se carentes de um *ethos* que os guiasse pelos caminhos da história. É o primado da indeterminação que tão bem caracteriza o novo mundo que surgia. Mas vale lembrar que reconhecer a autonomia própria do político não significa dizer que ele está imune às influências dos demais campos da vida social — como queria Weber. Algumas críticas a respeito da nova história política, por outro lado, têm por preocupação um voluntarismo e uma agência que parecem dar liberdade excessiva aos sujeitos históricos. Mas não é este o caso, pois pensar em cultura política significa pensar não em uma, mas em várias infraestruturas sociais que moldam e apontam quais os horizontes de expectativa estão colocados como possibilidades para os agentes, bem como os constrangimentos estabelecidos (KOSELLECK, 2006).

Rosanvallon crê que essa “história filosófica do político” — como ele denomina esse campo disciplinar — não é sinônimo de uma história das ideologias, mas sim uma história da infraestrutura que organiza o campo político como um todo.

A história filosófica do político postula que, para além das ideologias e preconceitos, há representações positivas organizando o campo intelectual no qual existe um determinado conjunto de possibilidades em dado momento histórico. Essas representações precisam ser levadas a sério, pois constituem reais e poderosas infra-estruturas sociais. Contrariamente a uma visão idealista, que desconsidera os determinantes econômicos e sociais que estruturam o campo da ação humana, essa abordagem propõe enriquecer e tornar mais complexa a noção de determinação. Ao lado de representações passivas, é necessário levar em conta todas aquelas representações ativas que moldam a ação, encerram o campo de possibilidades a respeito do que é possível pensar e determinam as questões do momento (ROSANVALLON, 2010, p. 58) .

Ou seja, apesar de a imposição divina e a tradição parecerem afastadas, outros mecanismos, provenientes, em geral, de demônios libertos por nós mesmos, surgem, ora ou outra, pretendendo bloquear a agência humana. Mas esta parece ter sido a nossa escolha: apostar no desafio colocado pela Revolução — ou como lembrou Todorov, em seu estudo acerca dos inimigos da democracia, ainda otimista quanto à possibilidade de que as *primaveras* dos anos 2010 pudessem devolver

[...] todo sentido à aventura democrática, desencadeada algumas centenas de anos atrás. Não terá chegado o momento de ouvir e pôr em prática este apelo atual: “Democracia já”? Todos nós, habitantes da Terra, estamos hoje na mesma aventura, condenados a ter êxito ou a fracassar juntos. Embora o indivíduo isolado seja impotente diante da enormidade dos desafios, mantém-se a verdade: a história não obedece a leis imutáveis, a Providência não decide quanto ao nosso destino. O futuro depende das vontades humanas (TODOROV, 2012, p. 205).

Enfim, é dessa aventura e do desafio mais radical colocado pelas pulsões democráticas da modernidade que vamos tratar nesse texto: a “cultura política autonomista”.

2.2 A aposta autonomista

A definição que apresentaremos para o conceito de “cultura política autonomista”, ou simplesmente “autonomismo”, não é elementar. Será necessário nos ocuparmos por algum tempo sobre isso antes de seguirmos em frente.

Em primeiro lugar, isso se dá porque o uso do termo aqui não faz referência direta a fenômenos históricos delimitados — apesar de também comportá-los, como ficará claro adiante. Assim, autonomismo aqui não diz respeito particularmente a episódios como o Autonomismo Operário Italiano ou aos demais movimentos autonomistas europeus das décadas de 1970 e 80. Também não se trata de abordar de maneira verticalizada grupos políticos/teóricos como o francês *Socialisme ou Barbarie* dos anos 1950/60, protagonizado por Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, ou outros como a *Johnson-Forest Tendency* nos Estados Unidos, os situacionistas, os autores alinhados à escola do *Open Marxism* ou ainda, para falar do Brasil, das correntes autonomistas ligadas ao Partido dos Trabalhadores (PT), em meados da década de 1980, representadas por nomes como o de Éder Sader. Além disso, ambas as tradições, anarquista/libertária e marxista, guardam relações estreitas com a questão da autonomia, o que contribuiu para nublar um pouco a nossa delimitação.

Na verdade, a proposta adotada aqui foi a de seguir um caminho inverso, de baixo para cima, de hoje para ontem, delimitando a cultura política autonomista a partir da sua

circunscrição nativa contemporânea, para então mapear suas raízes históricas. Assim, a identificação do objeto teve como ponto de partida o ressurgimento — em particular no Brasil, mas não apenas — de grupos e movimentos sociais não alinhados às chamadas esquerdas tradicionais, desde os episódios do Maio de 68 e suas derivações. Os anos 1970 e 80 e, de maneira mais intensa, os de 1990 e 2000 ficaram marcados pelo renascer das esquerdas radicais de perfil anticapitalista e antiestatista. De fato, por “autonomismo”, estaremos nos referindo a um campo situado entre os marxismos heterodoxos e, de forma mais fundamental, o anarquismo — já que a base empírica levantada para o caso brasileiro, e também latino-americano, aponta mais para essa compreensão do fenômeno.

Alguns sugeririam denominar essa cultura política por “libertária” ou “socialista libertária”, mas isso consistiria num problema, pois o termo faz alusão direta ao campo anarquista, e não é apenas com anarquismo que estamos lidando quando analisamos os movimentos e episódios apontados anteriormente — apesar de, definitivamente, terem suas bases radicadas nessa tradição e na sua compreensão particular da noção de autonomia, como esperamos deixar claro em breve.

Nesse sentido, na medida em que o foco aqui será o estudo das representações – também denominadas “elementos” – e da infraestrutura política na chave da cultura, delimitações rígidas demais acabariam por se mostrar pouco funcionais, porque fatalmente nos levariam a uma leitura enciclopédica do político e da política, e não a uma percepção mais fidedigna dos fenômenos que desejamos compreender, tendo em vista as permutas, adaptações, alianças, atualizações e contradições, entre outras dinâmicas próprias às trajetórias das diversas tradições de culturas políticas.

O reconhecimento desse campo tem ganhado maior atenção no âmbito da bibliografia recente, fruto da reemergência dessa tendência na contemporaneidade (ROSS, 2021). É importante tratar dessa questão, pois a marginalização e deslegitimação desse tema entre as esquerdas não é algo corriqueiro. Tido como explosivo, desorganizado, ingênuo, efêmero, desestruturado, reacionário ou mesmo apolítico, o campo autonomista é, e sempre foi, um dos alvos principais das tendências autoritárias à esquerda e à direita (REEVE, 2020). Em função de sua dispersividade, não filiação a Estados e aparelhos partidários, fraca vinculação a personalidades e corpos teóricos bem delimitados, entendeu-se que não se tratava de uma cultura política particular, mas sim de arroubos de famélicos desesperados sem quaisquer enraizamentos históricos, organização e/ou direcionamento – algo próximo de uma espécie de “revolta orgânica”, ou “biológica”.

É preciso ficar claro que o autonomismo e também o anarquismo — aqui a análise se presta aos dois casos — contaram com um desenvolvimento histórico diferente do marxismo. Nesse caso, existe um cânone do qual partem diversas interpretações que, de forma mais ou menos ortodoxa, buscam seguir a linha fundamental definida por Marx e a seu pensamento se filiar. Assim, leninismo, stalinismo, maoísmo, conselhismo, entre outros, reivindicaram uma interpretação e até mesmo uma continuidade da perspectiva original.

No caso do anarquismo, há divergências, inclusive, entre os próprios anarquistas acerca do surgimento teórico do movimento que, na verdade, nunca contou com um cânone da mesma dimensão de Marx para a tradição que o seguiu. Há os que enxergam o anarquismo teórico já em Proudhon ou mesmo antes, em nomes como William Godwin e Max Stiner (WOODCOCK, 2002), enquanto outros consideram seu ponto de partida apenas em Bakunin. Este último, por sua vez, não foi um intelectual como Marx, não legou uma obra extensa sobre seu pensamento, mas antes panfletos, cartas, livretos e pequenos tratados. Ao mesmo tempo, não existiu, como no outro caso, seguidores que visavam depreender uma interpretação daquele modelo inicial, em estrita proximidade com seus métodos e leis de compreensão da história. Posteriormente, outros pensadores ou teóricos do anarquismo, como Kropotkin, Emma Goldman e Murray Bookchin, adaptaram e revisaram as ideias básicas de Proudhon e Bakunin, sem maiores preocupações em justificar suas perspectivas junto àqueles autores, como contrariamente se vê na tradição marxista. O materialismo histórico, por exemplo, tão caro ao método marxista, também serve de base para diversos “teóricos” anarquistas, mas de forma alguma para todos. Temos referências importantes que se pautam, por exemplo, em bases interpretativas culturalistas, como é o caso de autores como Rudolph Rocker.

Aliás, a título de clareza, em muitos momentos desse trabalho, sobretudo quando estivermos tratando das raízes históricas, a cultura política autonomista será sinônimo de anarquismo, até porque um dos argumentos dessa tese é de que a manifestação de maior escala da cultura política autonomista que presenciamos na história é justamente o movimento anarquista. Em outras palavras, percebemos o anarquismo como uma manifestação ou uma tipologia do autonomismo.

O anarquismo clássico, o neoanarquismo e o autonomismo libertário formam, com efeito, em conjunto, os principais representantes de uma linhagem político-intelectual: a *linhagem libertária*, simultaneamente oposta à liberal (e, obviamente, ainda mais à sua degenerescência fascista) e à ‘socialista autoritária’. Da sinergia derivada do diálogo e da comunhão de interesses, nessa unidade na diversidade, dependerá, muito provavelmente, a relevância dos libertários no século XXI. O que inclui a sua capacidade de escapar das armadilhas de um marxismo que, embora em crise, não sucumbiu, e busca

reciclar-se, em parte, às custas da absorção seletiva de ideias, princípios e métodos libertários, como a autogestão (SOUZA, 2017, p. 15, grifo do autor).

Ainda sobre a recorrente invalidação desse campo, vale destacar que essa conduta está presente não apenas no âmbito acadêmico, mas também no político, sendo frequentemente usada, aliás, como tática de combate. A propósito, as tensões e embates entre as diversas subculturas da esquerda política, sobretudo entre o campo autônomo e a esquerda autoritária, ainda serão abordadas aqui, por serem elementos centrais para a delimitação desses campos e do nosso objeto de estudo.

Um dos pontos de partida para pensarmos a cultura política autonomista sustenta-se num episódio simbólico para a memória e autoidentificação desse campo: a Comuna de Paris e seu funcionamento como uma espécie de fronteira que divide duas perspectivas acerca do socialismo. Charles Reeve (2020), analisando a trajetória histórica e as características do que ele denomina “socialismo selvagem”, aponta essas tensões no seguinte fragmento de Trotsky:

A hostilidade à organização centralista — um legado do localismo e da autonomia pequeno-burguesa — é, sem dúvida, o lado fraco de uma certa fração do proletariado francês. A autonomia das seções, distritos, batalhões, cidades é, para alguns revolucionários, a garantia superior da verdadeira atividade e da independência individual. Mas este é um grande erro, que custou caro ao proletariado francês (TROTSKY, 2021, n.p.).

Ainda hoje a Comuna de Paris é um dos marcos fundantes da experiência autonomista, algo que é reivindicado nas memórias do campo autônomo contemporâneo, como faz, por exemplo, um militante do hoje extinto Instituto de Cultura e Ação Libertária de São Paulo (ICAL), coletivo que manteve posição decisiva para a articulação da Ação Global dos Povos (AGP) e do movimento antiglobalização em São Paulo. Em suas palavras:

[...] *você pode dizer que a autonomia nasce com a Comuna de Paris, se você quiser pegar um marco histórico, que eu acho relevante. A Comuna de Paris era autonomista. Então, se você quiser discutir, recupere 1871. Recupere de uma certa maneira o que foi um revival da Comuna que foi em 68,⁴ que também é autonomista. Também recusa tanto o burocratismo soviético, os partidos comunistas, os tradicionais, como recupera também o ataque ao capitalismo.* (E.V., 2019, informação verbal).^{5 6}

Outro militante também destacou essa linha de compreensão:

⁴ “Mavis Gallant reports in her chronicle of May and June 1968 that in Paris the bookstore shelves were empty of books about the Paris Commune in those two months — suddenly all of her friends, it seems, were busy reading Lissigary and other historical accounts of the Commune and its demise.” (ROSS, 2002, p. 209).

⁵ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.V., homem, branco, 61 anos, Instituto de Cultura e Ação Libertária (ICAL), São Paulo, 17 de fevereiro de 2019.

⁶ Todas as citações grafadas em *itálico* fazem referência a documentos e registros tomados como fontes primárias.

[...] *you look back, at history, and you begin to perceive, to look at history in another way [...] you begin to perceive: "Porra, a Comuna de Paris era uma grande experiência autônoma!" Você percebe outra coisa... que você não tinha esse olhar [...]* (T.A., 2018, informação verbal).⁷

Como toda cultura política, o autonomismo também tem suas personagens, cenários, uma cronologia e seus “mitos de fundação” — fontes de inspiração, referência e organização da sua experiência política. Para além da Comuna, Reeve (2020, p. 12) revisita diversos períodos, analisando-os a partir do prisma das “concepções heréticas do socialismo”, e sugere uma cronologia dessa tradição. Para o autor, o ponto de partida está entre os *sans-culottes*, mais especificamente na tendência mais radical desse setor dos revolucionários franceses, os *enragés*, aos quais se seguiram a Comuna de Paris, a Primeira Internacional, a fase hegemônica do Sindicalismo Revolucionário, as Revoluções Russas de 1905 e 1917, a experiência dos soviets, a Revolução Alemã de 1918–21, o debate Conselhista, a Revolução Espanhola de 1936 a 1939, o Maio de 1968 e a Revolução Portuguesa de 1974 a 1975, chegando às manifestações mais recentes do “socialismo selvagem”: o neozapatismo no México, as *zones a défendre* (ZAD) na França e os novos movimentos de protesto, como o movimento antiglobalização dos anos 2000 e das *primaveras* da década de 2010. Interessante pontuar que, como Reeve (2020), a interpretação defendida nesse trabalho também encara o anarquismo clássico nas primeiras etapas da constituição do “Socialismo Selvagem” — século XIX e primeira metade do XX — para depois, na contemporaneidade, reconhecer um entendimento miscigenado desse campo político. Nesse sentido, Reeve reforça que

A corrente do comunismo chamada de libertária quase sempre foi reduzida ao anarquismo. Porém é composta por uma gama mais ampla de concepções e de projetos como, por exemplo, os que partem de um marxismo dissidente que lutou contra o reinado da socialdemocracia e o capitalismo de Estado. A história dos movimentos sociais nos ensina claramente que a verdadeira divisão entre as correntes do socialismo é baseada na oposição entre o princípio da autoridade e o princípio da liberdade, mais do que nas divergências sectárias que quase sempre opõem as ideologias, como marxismo *versus* anarquismo (REEVE, 2020, p. 375, tradução nossa).⁸

⁷ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por T.A., homem, negro, 42 anos, Coletivo Contra a Corrente, Fortaleza, 26 de janeiro de 2018.

⁸ No original: “*La corriente del comunismo llamado libertario casi siempre ha sido reducida a la del anarquismo. Sin embargo, está compuesta por un abanico más amplio de concepciones y de proyectos como, por ejemplo, los que proceden de un marxismo disidente que luchó muy pronto contra el reino de la socialdemocracia y del capitalismo de Estado. La historia del movimiento social nos enseña claramente que la verdadera división entre las corrientes del socialismo está basada en la oposición entre el principio de autoridad y el principio de libertad, más que en las diferencias sectarias que casi siempre oponen las ideologías, como marxismo versus anarquismo.*”

Ainda sobre essa obra, há na cronologia de Reeve alguns problemas, sobretudo em função de um certo eurocentrismo — a ausência das Revoluções Mexicana (1910–1917) e Ucraniana (1918–1921), por exemplo, é algo sintomático. Em diversos períodos citados temos experiências arraigadas em princípios que sustentam a cultura política autonomista. Na verdade, a abordagem do anarquismo e do campo autonomista de forma geral comumente adere à ideia de que essas culturas políticas se manifestaram apenas de forma pontual e explosiva em poucos momentos.

Procurando desconstruir essa perspectiva eurocentrada, o florescente campo dos estudos sobre o anarquismo, com a importante representação, no Brasil, do Instituto de Teoria e História Anarquista (ITHA),⁹ tem feito importantes contribuições. Felipe Corrêa (2012), em trabalho que se constituiu um marco dessa arejada história do anarquismo, pontua uma outra cronologia, a partir da chamada “teoria das cinco ondas do anarquismo”, de Michael Schmidt.¹⁰ Assim, resumidamente, temos:

- **Primeira Onda** (1868–1894): é quando se dá o surgimento do movimento anarquista organizado e sua difusão em dois continentes: Europa e América. O refluxo dessa onda se explica pelo movimento repressivo que se segue à Comuna de Paris, pela insuficiência da Internacional Negra e pela ampliação do acesso ao voto entre as classes trabalhadoras (CORRÊA, 2012).
- **Segunda Onda** (1895–1923): é considerada a fase de maior presença e força do movimento. Nesse período, temos o aprofundamento das experiências na Europa e na América, acompanhado das primeiras manifestações na Ásia e na Oceania, enquanto a *Confédération Générale du Travail* (CGT) atinge quase um milhão de membros na França, realizando uma série de iniciativas de ampla escala, calcadas nos princípios da ação direta e da prefiguração, sobretudo nos campos da educação popular e das bolsas de trabalho — ponto culminante do sindicalismo revolucionário e do anarcossindicalismo. Seu refluxo está ligado às fragilidades organizacionais do anarquismo, à repressão bolchevique no contexto da Revolução Russa, entre 1917 e 1921, além do fortalecimento dos nacionalismos e da emergência dos fascismos e do nazismo.
- **Terceira Onda** (1924–1949): esta ficou marcada por episódios de grande relevância, como a Revolução Espanhola, mas também por importantes reveses e consequentes

⁹ Cf. ITHA. Disponível em: <https://ithanarquista.wordpress.com/>. Acesso em: 07 maio 2023.

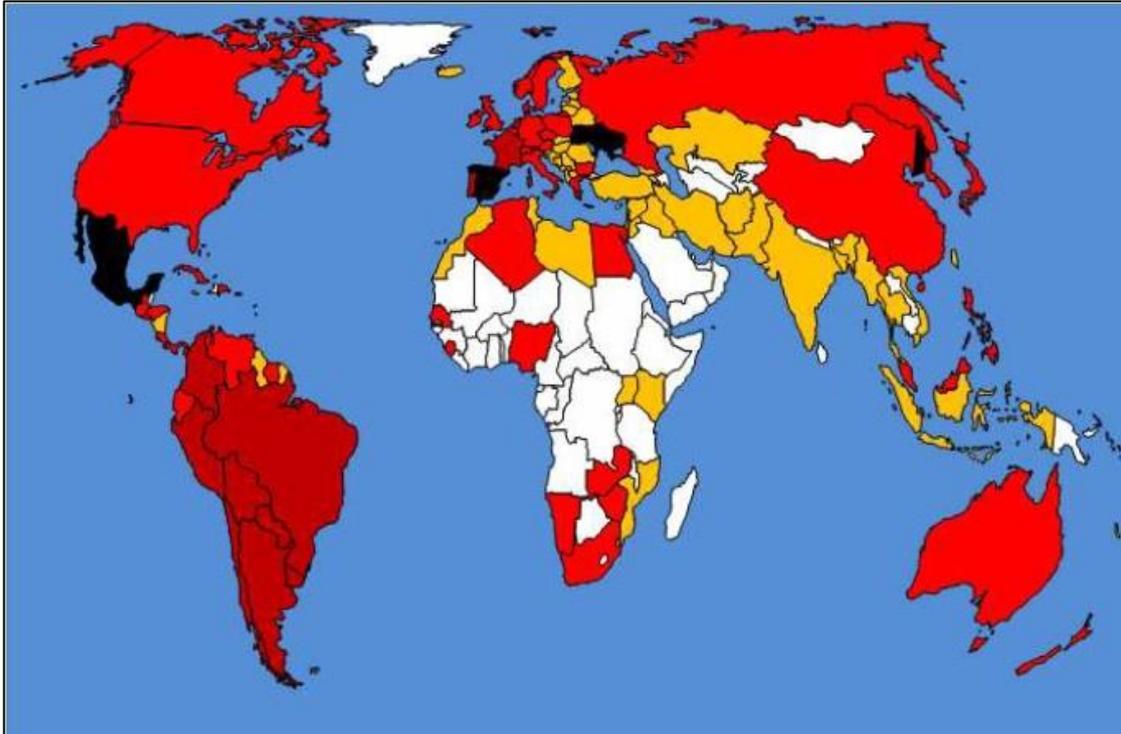
¹⁰ SCHMIDT, Michael. *Brève Histoire de L'Anarchisme*. Quebec: Lux, 2012.

refluxos, afinal de contas lutava-se em duas frentes simultaneamente: contra o fascismo e o bolchevismo. Além disso, há um progressivo movimento de cooptação dos sindicatos, que definitivamente convertem-se em engrenagens de reprodução do capital, com a ascensão da social-democracia nos países centrais e da burocracia dentro da esfera soviética. Esse período presencia ainda o auge do movimento na Ásia, em especial na China, no Japão e na Manchúria, onde trabalhadores anarquistas coreanos, fugidos da repressão e perseguição política, constituíram uma zona anarquista autônoma (1929–1932).

- **Quarta Onda** (1950-1989): fase caracterizada por uma submersão do anarquismo, sobretudo na sua vertente clássica. No entanto, alguns novos movimentos surgem, passando a readequar as antigas pautas ao novo contexto histórico. Eventos como o Maio de 68, a emergência da Nova Esquerda Americana e sua influência, além de todo o autonomismo na Europa e na América, dão novas roupagens ao anarquismo, sobretudo se verificarmos a absorção das pautas ecológicas, de gênero, indigenistas, antinuclear, entre outras. Há participação de anarquistas em guerrilhas e atentados contra a ditadura franquista, bem como na Revolução Cubana que, depois de estabilizada, voltou suas armas contra eles. Na China, em virtude da Revolução de 1949, cerca de 10 mil anarquistas foram empurrados para a clandestinidade (CORRÊA, 2012). No Brasil, o anarquismo continuou subsistindo também na clandestinidade, graças a grupos e coletivos, editoras e publicações — em especial quando do afrouxamento da repressão — e também por meio dos centros de cultura social, como são os casos do Círculo de Estudos Libertários do Rio de Janeiro (CEL/RJ) e do Centro de Cultura Social de São Paulo (CCS/SP).
- **Quinta Onda** (a partir de 1989): diante do colapso da URSS e da crise das esquerdas tradicionais (soviética e social-democrata), abriram-se espaços para um movimento de ressurgimento do anarquismo, seja como movimento, seja como alvo de disputas teóricas e conceituais. Debates em torno de noções como “pós-anarquismo” (NEWMAN, 2006), “neanarquismo” (IBÁÑEZ, 2015) e, obviamente, “autonomismo” ganham as redes e reforçam o perfil internacionalista dessa cultura política com o advento da internet. Em termos de movimento, o levante neozapatista de 1994, o movimento antiglobalização protagonizado pela AGP e as *primaveras* dos anos 2010 são os principais destaques e serão melhor discutidos à frente, já que o período coberto pela Quinta Onda é o foco desse trabalho.

Abaixo temos um mapa que representa graficamente a escala que o anarquismo atingiu no período coberto por estas cinco ondas.

Figura 1 - Extensão e impacto do anarquismo



Fonte: Schmidt (2012, *slide 12*, apud CORRÊA, 2012)

- **Preto:** Locais onde o anarquismo compôs a base de processos revolucionários.
- **Vermelho escuro:** Locais onde o anarquismo e o sindicalismo revolucionário foram hegemônicos no corpo do movimento operário.
- **Vermelho claro:** Locais onde o anarquismo e o sindicalismo revolucionário foram importantes, mas não hegemônicos no corpo do movimento operário.
- **Amarelo:** Locais onde os anarquistas organizaram redes importantes de atuação e militância.
- **Branco:** Não há registro de atuação e militância anarquista relevante.

Agora, voltando ao trabalho de Reeve (2020), como dissemos, episódios importantes ficaram de fora, em especial os que aconteceram distantes do eixo dos países ocidentais. Além desses, ele cita outros que também não foram contemplados no livro, mas que são igualmente importantes para compreender as circunscrições do campo político alvo de sua análise. Ele cita movimentos de trabalhadores que se deram dentro dos regimes de “Capitalismo de Estado do Leste Europeu” (REEVE, 2020, p. 12), dentre os quais Berlim em 1953, Hungria em 1956 e

Polônia em 1956 e entre 1970 e 1971. Em todos esses casos, Reeve enfatiza que movimentos que prezavam pela auto-organização espontânea dos trabalhadores e pela perspectiva antiburocrática acabaram por conhecer o poder repressivo dessa nova forma de exploração do trabalho.

Ainda para esse autor, as diversas tendências que se agrupam sob esse guarda-chuva por ele denominado “socialismo selvagem”, apesar de manterem divergências secundárias entre si, tinham como ponto fundamental de unificação o princípio fundamental de impedir a segmentação dos campos político e econômico. Isso porque, caso contrário, fatalmente, reproduzir-se-iam estruturas de poder verticalizadas e heterônomas, mesmo que sob novas roupagens. Conforme será tratado adiante, essa é uma das características basilares da cultura política autonomista, um elemento que, como afirma Reeve (2020), perpassa todo o espectro dessa tradição e serviu como unificador em diversas ocasiões. Aqui, essa representação do autonomismo será denominada “antifragmentação”.

Assim, a proposta de Reeve (2020, p. 14) é dar visibilidade a uma tradição silenciada, ou em suas palavras: “[...] queremos seguir o caminho árduo e íngreme do socialismo selvagem que liga a Grande Revolução ao *Occupy Wall Street*.” (tradução nossa).¹¹

Outra autora que tem ressignificado determinados processos históricos e percebido isso que denominamos aqui por cultura política autonomista é a professora de literatura comparada da *New York University* (NYU), Kristin Ross. Em sua obra *Luxo Comunal, o imaginário político da Comuna de Paris*, a autora tem por objetivo analisar a “pós-vida” da Comuna, ou seja, todo o pensamento e os debates teóricos e políticos que vieram após sua destruição. Ross (2021) coloca que a bibliografia existente sobre a Comuna de Paris é extensa, mas registra que os trabalhos que discutem o que ela chama de “Pensamento Comunardo” são incomuns. A autora destaca que foi o domínio do cenário político atual “[...] pela figura e pela fenomenologia do acampamento, ou ocupação; e foi o retorno da forma ocupacional do protesto” que a fez retomar às heranças da “Cultura Política da Comuna” (ROSS, 2021, p. 18). Ela demonstra em que medida os debates travados pelos veteranos da Comuna e os novos militantes fundamentaram teoricamente o comunismo anarquista. O foco teórico e da práxis política defendida era o primado das comunidades descentralizadas, sendo a maneira de fazê-las funcionar e como federá-las o cerne das discussões e dos debates.

Por esse caminho, Ross objetivou desvincular a Comuna das duas tendências historiográficas que a monopolizaram no decorrer dos séculos XIX e XX. Uma delas é a

¹¹ No original: “[...] queremos seguir el camino arduo y escarpado del socialismo salvaje que enlaza la Gran Revolución con *Occupy Wall Street*.”

historiografia do “Comunismo de Estado”, que aprisionou a história da Comuna até seu colapso, e a outra, a historiografia republicana e nacionalista francesa, que por muito tempo insistiu em ver na Comuna um marco e um dos mitos de fundação do republicanismo francês. Ou seja, para a autora, a Comuna conformou uma tradição própria, bem como uma cultura política particular. Os seus contornos foram marcadamente antiestatais e antinacionalistas. Ross afirma que “A imaginação comunal operava na escala da unidade autônoma local, dentro de um horizonte internacionalista” (ROSS, 2021, p. 22).

A Comuna se colocou fora da narrativa nacional. Na verdade, consistiu numa inimiga dessa e assim permaneceu nas conversações e ações entre os veteranos exilados e os que se filiavam à corrente. Em 1886, para fazer frente à protofascista *Ligue des Patriotes*, de Paul Déroulède, os anarquistas fundaram a antinacionalista e antimilitarista *Ligue des Antipatriotes*, cujo lema era “Só o ódio e o despotismo têm pátria, a ciência e a liberdade não têm” (MANFREDONIA, 1999, tradução nossa).¹² Mais tarde, também na França, temos a fundação da *Ligue Cosmopolite*, pelo anarquista de origem italiana, insurrecionalista, ilegalista e defensor da Comuna de Paris, Carlos Malato. Assim, em oposição ao nacional, a Comuna se filia à ideia da “República Universal” — termo que tem origem em um breve período internacionalista da Revolução de 1789 (ROSS, 2021, p. 45).

Acima de tudo, a Comuna é uma das principais matrizes do internacionalismo entre as esquerdas, e isso é um dos elementos que mais salta aos olhos, não apenas no texto de Ross, mas também nas fontes mobilizadas neste trabalho, sobretudo nos depoimentos de militantes veteranos da Ação Global dos Povos (AGP) que, apesar da alcunha de “movimento antiglobalização”, resgatava o internacionalismo e o cosmopolitismo rebeldes, como há muito tempo não se notava. Na Comuna, a categoria de “estrangeiro” é anulada, todos são automaticamente integrados ao movimento, sem que a questão nacional servisse de denominador para qualquer dimensão.

Apesar de ter como objetivo principal analisar o período posterior à Comuna, Ross (2021) começa por mirar toda a cena política predecessora ao episódio, fazendo questão de estruturar esse panorama não a partir do Estado — pois, assim, como ela própria coloca, o ponto de chegada acabaria sendo, também, o Estado. A autora retira então o foco do *Hôtel de Ville* — sede do governo de Paris que os comunardos adotaram como sede do governo durante o levante — para elaborar uma geografia política dos clubes e dos comitês, da Guarda Nacional, da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) e dos *arrondissements*.

¹² No original: “*La haine et le despotisme seuls ont une patrie, la science et la liberté n'en ont pas.*”

Por conseguinte, Ross faz uma abordagem antropológica da cultura política que deságua na Comuna, mostrando o ecossistema do proletariado parisiense às vésperas do levante. Reuniões populares, associações, comitês, clubes revolucionários, espaços onde encenavam-se peças, leituras públicas, declarações. Inclusive, é interessante o depoimento de um policial, à época, comentando a respeito da Comuna: “Foram os clubes e as associações que causaram todo o mal [...], eu atribuo todos os eventos que se passaram em Paris aos clubes e às reuniões [...], ao desejo daquelas pessoas em viver melhor do que sua condição permite”¹³ (ROSS, 2021, p. 33).

Além da questão do internacionalismo, Ross destaca outros elementos que caracterizam a cultura política autonomista, ontem e hoje. A análise aponta que nesse período de fermentação progressa à Comuna, e também durante o processo, testemunha-se o resgate do termo “cidadão” no contexto dos clubes, palavra essa de forte conotação revolucionária desde a Revolução Francesa. Ela estava lentamente entrando em desuso, cedendo espaço para o termo “patriota” que, no entanto, não era usado nesse meio. “Cidadão” aqui detém uma conotação desidentificadora (ROSS, 2021, p. 37), cuja tendência é evitar ou até mesmo suprimir a criação de personalidades, a emergência de lideranças burocratizadas no corpo dos movimentos, além de servir de proteção à repressão através do anonimato. O elemento da desidentificação vai reaparecer em diversos momentos, mas a sua marca maior, no âmbito do autonomismo contemporâneo, é a balaclava, *pasamontaña* em espanhol, do Subcomandante Marcos e dos usuários da tática *black bloc*.

Por certo que desidentificação e internacionalismo/antinacionalismo são elementos conexos que constituem eixos importantes do campo autônomo. A imagem abaixo demonstra bem essa dimensão. Ela consiste num registro fotográfico de uma manifestação realizada no dia 7 de setembro de 2017, organizada por antifascistas, comunistas e anarquistas como resposta às demonstrações do Dia da Independência. O lema da manifestação daquele Grito dos Excluídos foi “Autonomia ou Morte” (ARROYO; SALVADORI, 2017).

¹³ “Depoimento de um policial do Governo de Defesa Nacional em 1872. *Apud* Wolfe, Robert. *The origins of the Paris Commune: the popular organizations of 1868-1871*. 1965. Tese (Doutorado) – *Harvard University, Cambridge*, 1965, p.162.” (ROSS, 2021, p. 33).

Figura 2 - Grito dos Excluídos, 7 de setembro de 2017, São Paulo, SP



Fonte: Ponte Jornalismo (Foto: Daniel Arroyo, 2017)

Ainda sobre o trabalho de Ross (2021), há mais um elemento importante do autonomismo que aparece em suas análises e que consiste em ponto central desse campo político: a “prefiguração”, também chamada de “precipitação”. Como veremos adiante, esse elemento consiste numa dimensão que marca as diferentes representações da ideia de “autonomia” entre socialistas autoritários e libertários. Esse elemento perfila a noção de temporalidade do autonomismo, na medida em que traz a utopia, o projeto revolucionário, para o presente, rompendo assim com os socialismos burocratizados e a temporalidade etapista da ideologia do progresso. Na contemporaneidade, essa característica vai ser importante para determinar a aproximação do campo autonomista, por exemplo, junto às pautas ecologistas radicais, primitivistas, indigenistas e decrescentistas/antidesenvolvimentistas.

Quanto ao período pré-Comuna de Paris, Ross (2021) assinala que os clubes mantinham uma organização federativa e descentralizada, estrutura essa que vai servir de base, mais tarde, para os diversos comitês. O tom da revolução, quando iniciada, é o de sustentar e expandir essa estrutura, que é a da união de coletivos livres e autônomos, ou seja, uma organização de caráter prefigurativo, um “Experimento vivo de ‘igualdade em ação’, a Comuna foi primariamente um conjunto de atos dismanteladores da burocracia estatal realizados por homens e mulheres comuns” (ROSS, 2021, p. 69). Ainda trataremos de forma mais detida desse e de outros elementos do campo autônomo.

2.3 As raízes elementares do autonomismo

A bibliografia que estuda o anarquismo — como dito anteriormente — conta com definições diferentes a respeito do seu surgimento. Há desde as abordagens que contemplam uma perspectiva a-histórica, enxergando o anarquismo no cristianismo primitivo da antiguidade ou mesmo em certas seitas heréticas medievais, até os que adotam uma postura atrelada às concepções historiográficas acadêmicas (CORRÊA, 2012). Nosso argumento acompanha essa segunda linha, considerando que o anarquismo, enquanto ideologia política moderna, movimento social bem definido e consciente de si, constitui-se no decurso que vai da segunda metade da década de 1860 até a Comuna de Paris.

Durante esse período, temos a publicação, em 1865, de *Da capacidade política das classes operárias* (PROUDHON, 2019), obra que acumula e sintetiza as práticas e experiências do movimento operário francês àquela altura. Depois, em 1866, há a fundação da Aliança da Democracia Socialista (ADS), sociedade secreta da qual participava Bakunin, e o pedido de adesão desta à Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) — negado pelo Conselho Geral. Em 1871, com o episódio da Comuna de Paris, e durante toda essa década, o anarquismo passa a se constituir enquanto um campo bem definido, de modo que, a partir dos anos 1880, cessam as divergências no corpo da bibliografia sobre se o que está sendo visto trata-se ou não do socialismo libertário.

Mas essas divergências quanto ao período de surgimento do anarquismo não refletem apenas diferentes olhares teóricos de historiadores que estudam o tema; elas consistem também em irradiações da heterogeneidade que marcou, e ainda marca, o campo libertário. Não que o campo marxista seja homogêneo, mas a referência central num único cânone teórico, além da concepção centralizada da estratégia de ação política, na maior parte dos casos, forneceu-lhe, historicamente, uma identidade mais precisa. Aliás, muitas das disputas internas do campo marxista ligam-se a embates sobre a interpretação mais próxima do Marx original, enquanto que

[...] e este é um dos maiores paradoxos desta corrente — esta diversidade nunca impediu que os anarquistas (todas as tendências consideradas em conjunto) pensassem em si mesmos como uma família política com uma identidade comum muito forte e distinta de outros componentes do movimento operário (MANFREDONIA, 1999, p. 244, tradução nossa).¹⁴

¹⁴ No original: “[...] et c'est là un des paradoxes majeurs de ce courant — cette diversité n'a jamais empêché les anarchistes (toutes tendances confondues) de se penser comme une famille politique possédant une identité commune très forte et distincte des autres composantes du mouvement ouvrier.”

No entanto, ainda quanto aos historiadores do anarquismo, há uma questão de foco do objeto também. Temos desde leituras que enfatizam os movimentos nas suas práticas antiautoritárias e de autogestão, até os que estão mais preocupados com a doutrina do anarquismo e, portanto, tendem a priorizar as estruturas organizacionais, os teóricos e sua evolução no tempo. Justamente por essas razões, analisar o anarquismo na perspectiva de uma cultura política é mais proveitoso, em nosso entendimento, porque o perfil desse conceito dá conta dessa fluidez que fundamenta o anarquismo. Aqui vale a pena citar novamente Manfredonia:

Se, em vez de analisar as correntes anarquistas sob um ângulo puramente ideológico (o do estudo das ideias), tentamos explicar os comportamentos libertários a partir do estudo dos sistemas de referência ou das representações compartilhadas por toda essa família política, muitas oposições ideológicas tornam-se borradas. Se nos colocarmos neste terreno, é fácil mostrar como os anarquistas são de fato portadores de uma verdadeira cultura política. Isso os leva não só a ter sua própria maneira de fazer política ou de reagir aos acontecimentos, mas também uma visão comum do mundo baseada em um sistema de normas e valores próprios (MANFREDONIA, 1999, p. 245, tradução nossa).¹⁵

Trabalhando assim, estaremos alinhados ao que consideramos anteriormente sobre as importantes mudanças trazidas pela nova história do político, ou seja, à compreensão da arquitetura da cultura anarquista como ela se comportou no tempo e suas mutações contemporâneas. As representações do político no corpo do movimento anarquista guardam uma especificidade, uma dinâmica própria, e a partir disso essa cultura política pode ser examinada.

Quanto ao autonomismo, reforçaríamos o fato de que temos no anarquismo uma de suas manifestações, porque suas características — como veremos no decorrer do trabalho — filiam-se à tradição, o que implica no compartilhamento de uma série de elementos essenciais a esses campos da política radical. Mas por que o autonomismo contemporâneo, em particular no Brasil, nosso foco da análise, filia-se ao campo libertário mais do que ao marxista? Vejamos essa questão a partir dos debates históricos/ideológicos, num primeiro momento, para a seguir analisarmos a compreensão nativa e contemporânea do conceito.

¹⁵ No original: “*Si au lieu d’analyser les courants anarchistes sous un angle purement idéologique (celui de l’étude des idées), nous essayons d’expliquer les comportements libertaires partir d’étude des systèmes de référence ou des représentations partagés par l’ensemble de cette famille politique, bien des oppositions idéologiques s’estompent. Si nous nous plaçons sur ce terrain, il est aisé de montrer comment les anarchistes sont bel et bien porteurs d’une véritable culture politique. Elle les conduit à avoir non seulement une manière eux de faire de la politique ou de réagir face aux événements, mais également une vision du monde commune fondée sur un système de normes et de valeurs qui leur sont propres.*”

Como dito, a noção de “autonomia” guarda presença nessas duas escolas socialistas, entretanto com diferenças marcantes e que não se reduzem à dimensão ideológica, mas também à percepção do político, a ponto de, para os libertários, a radicalidade desse conceito leva a um rechaço da ideia de política, no sentido mais básico do conceito, o da política parlamentar e rotineira das disputas no âmbito de estruturas estabelecidas do poder hierarquizado, cujo fim primeiro é o atendimento à burocracia. Ainda hoje o conceito de “antipolítica”,¹⁶ caro a Bakunin, é termo corrente entre os anarquistas/autonomistas (AUGUSTO, 2014). Por certo que isso significa entendimentos divergentes sobre o político e daí a importância de investigar o assunto.

O elemento da prefiguração, por exemplo, é demasiado importante para o nosso argumento porque consiste num aspecto central na diferenciação do conceito de autonomia entre o marxismo clássico e a autonomia libertária. Massimo Modonesi (2021) considera que a autonomia em Marx e Engels também é tomada de diversas formas e aparece em níveis variados. Revela-se, assim, desde a tese da autodeterminação dos povos e da autonomia relativa do Estado frente às estruturas materiais até apropriações mais explícitas, em que “[...] o conceito ocupa um lugar fundamental quando explicitamente designa a independência de classe, a autonomia política do proletariado, a auto-atividade [...]” (MODONESI, 2021, p. 708-709).

Por outro lado, temos um limite que é a não aceitação da autonomia como princípio fundante da organização dos trabalhadores nem como valor absoluto. Nesse sentido, Engels, em seu texto “Sobre a autoridade”, aponta:

Vimos, além disso, que as condições materiais de produção e da circulação se complicam inevitavelmente com o desenvolvimento da grande indústria e da grande agricultura e tendem cada vez mais a estender o campo dessa autoridade. É pois absurdo falar do princípio da autoridade como de um princípio mau em absoluto, e do princípio da autonomia como de um princípio bom em absoluto. A autoridade e a autonomia são coisas relativas cujos domínios variam nas diferentes fases da evolução social. Se os autonomistas se limitassem a dizer que a organização social do futuro restringirá a autoridade aos limites no interior dos quais as condições de produção a tornam inevitável, poderíamos entender-nos; em vez disso, permanecem cegos perante todos os factos que a tornam necessária, e levantam-se contra a palavra. Porque é que os anti-autoritários não se limitam a erguer-se contra a

¹⁶ “Antipolítica” é entendida aqui, segundo Augusto (2014), nos termos da crítica que faz Bakunin acerca da lógica da política representativa: “[...] a antipolítica está associada à recusa de direção política na luta, à rejeição de buscar os meios que levam à ocupação do Estado e a lançar mão de meios que levem às etapas intermediárias na construção de uma vida livre. Ativada pela revolta, a antipolítica [...] é um meio de se evitar as formas autoritárias de luta contra o Estado e o capital.” (AUGUSTO, 2014, p. 26). Reeve (2020, p. 59) reforça esse entendimento citando trechos de Bakunin: “*Ni la revolución ni un nuevo orden social son posibles si los trabajadores se someten a una organización política, solo es posible mediante ‘la organización de la fuerza no política, sino social, y por tanto antipolítica, de las masas obreras’.* Vemos que, para Bakunin, la definición de lo ‘político’ difería de la de Marx. Aquel defendía, por así decirlo, una revolución ‘antipolítica’, en la medida que surgía de una lucha contra el Estado y los partidos modelados a su imagen y basados en el mismo principio de autoridad.”

autoridade política, contra o Estado? Todos os socialistas concordam em que o Estado político e com ele a autoridade política desaparecerá como consequência da próxima revolução social, ou seja, que as funções públicas perderão o seu carácter político e se transformarão em simples funções administrativas protegendo os verdadeiros interesses sociais. Mas os anti-autoritários pedem que o Estado político autoritário seja abolido de um golpe, antes mesmo que se tenham destruído as condições sociais que o fizeram nascer. Pedem que o primeiro ato da revolução social seja a abolição da autoridade (ENGELS, 1873).

Ainda nessa linha, outros autores do campo marxista criticam a autonomia enquanto princípio operador. Autores como Trotsky — conforme trecho já citado anteriormente — e Paul Lafargue argumentaram em favor da centralização política contra o autonomismo, em especial durante o processo revolucionário. Essa noção, assim, choca-se frontalmente contra os anarquistas, pois que a revolução só se faz se prefigurada. Não se trata de projetá-la para o futuro, de prognosticá-la, mas sim de implementá-la aqui e agora. Caso contrário, além de abrir espaço para a reação das burocracias políticas, ela se torna impossível.

Ou seja, para os anarquistas, a partir da destruição das estruturas políticas e econômicas já desde o levante, sem que se imponha uma fase de transição, um novo tempo é criado — assim, a destruição ou a negação do antigo é simultaneamente a criação do novo. Como temos dito, a prefiguração está presente por toda a tradição e funciona como um diferenciador decisivo, entre outros elementos, frente ao campo dos socialismos autoritários. A dialética bakuniniana, ao contrário da marxista, não admite qualquer tipo de mediação, por isso não propõe uma síntese fruto dos embates e encontros entre tese e antítese, mas sim a completa destruição da “tese” e sua substituição por outra que nasce no corpo da luta, como práxis. Em outras palavras, o que se tem nessa percepção da ideia de revolução é a negação da representação — o Estado — enquanto expressão da esfera política. Vem daí a defesa intransigente, de Bakunin e de toda tradição que lhe segue, da negação/destruição do Estado no ato da revolução, enquanto que o pressuposto marxista vai na linha de que o ataque deve ser contra as bases estruturais do capitalismo e da propriedade privada, e não das “maquinações superficiais como o Estado e a Legislação de herança” (VAN DE SANDE, 2015).

No entanto, há que se ter a clareza de que essas “maquinações superficiais” também contam com estruturas arraigadas. São as representações hegemônicas do político no corpo de uma dada sociedade e/ou cultura política que, se não atacadas, voltam-se contra o processo revolucionário. Por essa razão, o campo libertário toma como principal inimigo a ser atacado não apenas a exploração ou espoliação econômicas, mas a dominação em todas as suas facetas,

tomadas em igual proporção, claro, a depender do momento histórico e da conjuntura em questão. Ou seja, trata-se aqui da compreensão da autonomia do político.

Por outro lado, no tocante às questões contemporâneas, autores marxistas, importantes tanto para a compreensão dos movimentos sociais quanto como suporte teórico para os próprios movimentos, resgataram a noção de autonomia com mediações do espectro libertário — apesar de nem sempre as referências aparecerem¹⁷ e, porventura, a história do marxismo hegemônico ser deixada de lado. John Holloway e Toni Negri são exemplos paradigmáticos do autonomismo contemporâneo, mas há outros. Antes deles, há os que, mesmo fora das margens do rio mais caudaloso entre os marxismos, mantiveram posições bastante claras a respeito da crítica às formas “partido” e “Estado”, como é o caso de Rosa Luxemburgo, Anton Pannekoek, Paul Mattick ou Castoriadis. Isso ocorreu porque, com a hegemonia do leninismo, o tema da autonomia distanciou-se cada vez mais do centro das preocupações do socialismo real, da social democracia e, por extensão, da sua influência sobre os movimentos operários mundo afora. De qualquer maneira, esse autonomismo sincrético mais recente é um fenômeno que aparece com força a partir dos movimentos derivados da Revolução do Maio de 68, período ao qual ainda voltaremos de forma detida.

Mas, por enquanto, voltemos nossa atenção para a compreensão nativa, para além da dimensão ideológica e intelectual da cultura política autonomista. Por conseguinte, há de se

¹⁷ O tema dos marxismos heterodoxos/libertários que, correntemente, desenvolvem análises, fazem proposições ou reescrevem arcabouços conceituais sem citar as referências anarquistas é algo que demanda estudos aprofundados. Sobre isso, Richard Day observou a respeito de John Holloway: “*Recent work by autonomists outside of Italy also reflects a growing awareness of the importance of the logic of affinity, although these writers are not always as open to acknowledging the influence of anarchist theory and practice as, say, Cleaver has been. A certain sort of coy flirtation seems to underlie John Holloway’s Change the World without Taking Power (2002), for example. The title and circle-A on the front cover of the book lead one to believe that it is guided by an anarchist perspective, and the back cover blurb reinforces this expectation, saying that it addresses ‘new types of protest movement that ground their actions on both Marxism and Anarchism’.*” (DAY, 2005, p. 157). Marcelo Souza também toca nesse debate: “Quanto a Castoriadis, o mais original e radical renovador do pensamento libertário da segunda metade do século XX, o que ele ganhou (ou o que a luta contra a heteronomia teria ganho) ao dedicar tão diminuta atenção e tanto desprezo a esse legado? [o autor refere-se a nomes como Proudhon, Bakunin, Reclus, Kropotkin e Malatesta]. A julgar pelas palavras que, em raras ocasiões aliás, Castoriadis usou para se referir aos anarquistas, a sua interpretação do ‘Projeto de Autonomia’ (*projet d’autonomie*) e as contribuições dos anarquistas do passado pertenceriam a estirpes político-intelectuais muito diferentes. Da minha parte, sempre duvidei disso, assim como também sempre achei imprescindível não nos contentarmos com a exegese de textos e a exaltação de pensadores e lutadores do passado [...] [Aqui, Souza faz uma crítica contra leituras ortodoxas de anarquistas clássicos — muitas vezes de maneira similar a marxistas ortodoxos — que não relativizam o alcance ou fazem a adequação de textos clássicos do século XIX e de início do XX]. A despeito de suas diferenças, acredito excessivamente exageradas por Castoriadis, autonomismo libertário e anarquismo clássico (e o neoanarquismo de um Murray Bookchin) teriam muito mais coisas em comum do que pontos substanciais de discordância, a começar pela ‘guerra em duas frentes’ contra o capitalismo e o ‘socialismo burocrático/autoritário’. E isso não é pouco! Mas, o próprio *ethos* libertário é algo que perpassa o anarquismo desde o século XIX, chegando ao neoanarquismo e ao autonomismo da segunda metade do século XX e entrando pelo século XXI. Daí a expressão ‘herdeiro moral’ que mantenho.” (SOUZA, 2017, p. 14-15, grifo nosso). Em outros momentos desse mesmo texto — páginas 220, 307, por exemplo — Marcelo Souza retorna à questão da relação entre Castoriadis e o campo anarquista.

perceber o autonomismo no contexto da política ordinária, no âmbito das sociabilidades e da rotina, bem como a sua inscrição histórica, e não apenas no cômputo das doutrinas políticas, sociais e filosóficas.

As culturas políticas estruturam-se a partir de representações, aqui denominadas “elementos”. Estão sempre ancoradas numa dada realidade e abrigadas dentro de recortes sociais e de classe particulares, criando e se orientando por valores que se convertem em estruturas no decorrer do tempo, constituindo memórias e se adaptando conforme a evolução das conjunturas históricas. Assim, uma dada cultura política pode testemunhar uma expansão do seu reconhecimento, da sua legitimidade e adesão, ou pelo contrário, fossilizar-se e submergir nas profundezas da memória subterrânea (POLLAK, 1989, 1992). Nesta perspectiva, a ideia aqui é selecionar os elementos primordiais do autonomismo contemporâneo, que serão investigados de forma mais detida nos capítulos posteriores. Dessa forma, cremos ser necessária mais uma categorização e organização desses elementos, em vista de como eles aparecem no campo autônomo histórico e contemporâneo.

Os elementos que caracterizam as culturas políticas são “estruturais” e/ou “conjunturais”. Há certos paradigmas que correspondem ao marco zero da composição de uma cultura política, atuando enquanto referências centrais e que se constituem nas primeiras linhas no processo de identificação. Numa outra etapa, temos os elementos conjunturais, que, em algum nível, estão sempre em comunicação com as estruturas, mas que variam em função de cenários políticos, econômicos, sociais e culturais mais imediatos. São esses vasos comunicantes que permitem que diferentes movimentos, grupos de pessoas, coletivos, se reconheçam como parte de uma mesma história e compartilhem uma mesma identidade, ainda que separados no tempo e no espaço. Assim constituem-se as tradições de ação e pensamento políticos.

Em termos estruturais, a representação mais básica do autonomismo — e aqui reforço o anarquismo enquanto partícipe dessa cultura política — é o que denominamos “**antifragmentação**”, que se manifesta por meio de três elementos: o “**antiestatismo**”, o “**anticapitalismo**” e o princípio da “**ação direta**”.¹⁸ Ou seja, o autonomismo se estrutura em torno de uma crítica global ao princípio da política representativa, partidária/parlamentar, e, por extensão, à instituição de quaisquer heteronomias ou verticalidades não legitimadas a partir de

¹⁸ Fora desses elementos não se verifica a ocorrência da cultura política autonomista, dado que eles consistem na raiz primeira da tradição dos socialismos libertários. Essa definição é importante porque afasta entendimentos equivocados como, por exemplo, o que se convencionou denominar atualmente por “anarcocapitalismo” que, diga-se de passagem, consiste, antes de qualquer outra avaliação, num impasse de lógica elementar.

arranjos calcados em práticas deliberativas democráticas diretas e radicais. O trecho de depoimento abaixo sintetiza bem um entendimento do autonomismo contemporâneo que, apesar de todas as suas características peculiares que ainda serão apresentadas, vincula-se à tradição apelando aos seus elementos fundantes:

Mas o que a gente compreendia como movimentos autônomos era forjar uma atuação coletiva anticapitalista radical, contra o mercado, contra o Estado e, por adotar como perspectiva central essa negação de totalidade do mercado e do Estado, isso nos libertava das amarras daquilo que eram as convenções de você estar atuando num movimento burocrático. A atuação era a de desobediência... o valor da ação direta passou a ter mais significado a partir daí. A gente passou a perceber a importância da ação direta como método. Então isso daí tá na concepção de autonomia (T.A., 2018, informação verbal).¹⁹

Por “antifragmentação” queremos descrever a ideia defendida no corpo do autonomismo que tem por base a não separação entre as esferas da política e da economia. Ou seja, através da instituição de estruturas comunais de autogestão nos locais de trabalho, estaria dispensada a existência de um corpo gerencial destacado, que tivesse por objetivo organizar as bases produtivas. Importante salientar, entretanto, que isso não diz respeito apenas à dimensão econômica da produção, mas também, e ao mesmo tempo, da produção da institucionalidade política. A antifragmentação corresponde, assim, à unidade entre soberania popular, democracia direta e autogestão da produção.

Esse princípio vai percorrer dimensões diversas dessa cultura política. É algo testemunhado, por exemplo, no debate que faz o anarquismo, clássico e contemporâneo, sobre o tema da educação, particularmente quando defende a implantação da educação integral ou politécnica (ROSS, 2021), ou seja, recusa-se a separação entre artes intelectuais e práticas, combatendo assim a divisão do trabalho na sua origem e nos mecanismos de sua reprodução. Mais tarde, veremos a manifestação desses princípios no corpo da cultura punk/anarcopunk — uma das principais matrizes ligadas à reemergência do autonomismo contemporâneo, conforme discutiremos em outro momento — por intermédio da cultura do *Do It Yourself* (DIY) e da ação direta. A partir dessa perspectiva, os movimentos, bandas e coletivos sustentariam suas ações culturais e de militância sem quaisquer suportes exteriores, leis de incentivo, patrocínios ou aporte de estruturas burocráticas. Toda uma rede de comunicação, nacional e internacional, foi instituída por meio de cartas no âmbito na cultura punk da virada da década de 1970 para a de

¹⁹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por T.A., homem, negro, 42 anos, Coletivo Contra a Corrente, Fortaleza, 26 de janeiro de 2018.

1980. Os *fanzines*²⁰ consistiram num canal importantíssimo pelos quais os grupos se comunicavam, informavam e se posicionavam a partir de seus próprios esforços e recursos. Aconteceu o mesmo com a cena musical, as ocupações de imóveis urbanos abandonados – em especial no caso europeu, em que tais atividades foram mais comuns – os festivais e encontros, espaços de sociabilidade etc. Esse modelo de organização migrará para um sem-número de movimentos urbanos nas décadas seguintes.

Entre os comunardos, essa também era uma questão decisiva nas discussões sobre como as artes deveriam ser financiadas durante o levante e depois da vitória da revolução. Ao invés de políticas de subsídio estatal aos artistas, defende-se a destruição da “arte oficial”, bem como da separação entre arte e decoração. Assim, a atitude tomada é a constituição de uma cooperativa dos próprios artistas, de forma que todos se sustentassem e não dependessem de nenhuma instância externa superior que definisse que arte ou que tipo de decoração poderia ser feita ou porque deveria ser feita. Ross (2021, p. 85) considera que era a forma pela qual a dignidade de todos os artistas fosse protegida por eles próprios, conforme declarado no Manifesto da Federação de Artistas da Comuna de Paris.

A Federação de Artistas de Paris

- *Os artistas de Paris, ao aderirem aos princípios da República Comunal, formaram uma federação.*

Essa união de todos os intelectos artistas tem como base:

- *A livre expressão da arte, livre de toda supervisão governamental e de todos os privilégios.*
- *Igualdade de direitos entre todos os membros da federação.*
- *A independência e dignidade de todo artista tomada sob proteção de todos por meio da criação de um comitê eleito pelo sufrágio universal dos artistas.*
- *Esse comitê irá fortalecer as ligações de solidariedade e unidade de ação (FEDERAÇÃO DE ARTISTAS DA COMUNA DE PARIS, 1871).*

Em função da antifracturação, elemento central do autonomismo, depreendemos toda uma série de características conjunturais que apontaremos a título de sustentação da definição e circunscrição do conceito de cultura política autonomista na contemporaneidade. Mais uma vez seria interessante, para esse objetivo, trazer os testemunhos de militantes ou veteranos que atuaram em períodos marcantes da emergência de movimentos autônomos recentes. Assim, exemplo emblemático que dá novo fôlego ao autonomismo recente é o levante do Exército

²⁰ *Fanzine* é uma revista feita por fãs: *fan* (fã em português) + *magazine* (revista em português). O *fanzine* consistiu, juntamente da prática da troca de cartas entre bandas, grupos e coletivos nos principais instrumentos de comunicação e constituição de redes de contato, organização e articulação no terreno da cultura punk e do movimento anarcopunk.

Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em Chiapas, México, no ano de 1994. É na esteira desse episódio que se constitui o movimento antiglobalização, responsável por uma articulação internacional de movimentos sociais, que registrou importantes enfrentamentos às políticas neoliberais não vistas desde o colapso do Bloco Soviético. A geração que se forma nessas lutas, depois, estará presente, de diversas formas, no caso do Brasil, nos levantes relacionados às Jornadas de Junho de 2013. Na verdade, não apenas estarão presentes, mas verificaremos como todo um repertório, formas de ação coletiva, princípios, valores e modelos de organização política de orientação autonomista servirão de gramática, também, às *primaveras* que presenciamos em numerosos países na década de 2010.

“Então, eu acho que [...] [essa nova cultura política] apareceu, emergiu, em 94, com Chiapas; ganhou o mundo em 99, com Seattle, e produziu experiências no mundo inteiro” (X.A., 2018, informação verbal).²¹ Por essa ocasião, os zapatistas mexicanos fizeram chamamentos a intelectuais e movimentos sociais do mundo todo, usando justamente a internet, então uma ferramenta política extremamente inovadora, para conseguir apoio internacional e assim constranger o governo mexicano, evitando assim uma reação repressiva sistemática e o consequente desmantelamento das conquistas de liberação territorial do levante indígena frente ao Estado.

*Então, através dos companheiros do Rio de Janeiro, do Centro de Cultura Proletária, que nos indicou — o meu nome e de um outro companheiro — eles [membros da Frente Zapatista de Libertação Nacional] entraram em contato conosco e nos reunimos, pouquíssimas pessoas, para os ouvir. Já havia toda a expectativa de que aquilo realmente parecia ser algo novo e a gente, reunindo poucas pessoas, começou a multiplicar a ideia. E foi nesse processo de multiplicação de ideias em que a gente soube trabalhar de uma forma **horizontal e assemblearia** todas as nossas diferenças, porque quando a gente começou a divulgar a ideia de se criar um Comitê de Solidariedade, a gente divulgou publicamente, mas poucos realmente, digamos assim, escutaram e ascenderam ao chamado. Mas eram diferenças em que a questão ética, de realmente [ter] vontade sincera de fazer algo novo, estava presente. Nas nossas convocatórias não apareceram os aparelhos sindicais, os aparelhos partidários, não apareceu o Movimento dos Sem Terra [MST] e tal. Foram grupos, digamos assim, marginalizados, que atenderam o nosso chamado: os anarcopunks, o grupo Rebento Novo, da comunidade Terra Prometida, o movimento de luta dos conjuntos habitacionais, pessoas independentes que, dentro do seu sindicato, já tinham um certo descontentamento e viam ali uma possibilidade, pessoas em bairros, grupos de bairro, eu lembro da União de Defesa Popular do Conjunto Nova Metrópole e outros mais. E se a gente tinha lampejos da ideia de **autonomia**, a gente vendo que tudo tinha que ser resolvido por consenso, de trabalhar as diferenças, de reconhecer as alteridades, a ideia de **autonomia** se fortaleceu e começou a criar um corpo de organicidade dentro desse processo de construção do Comitê. E se*

²¹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

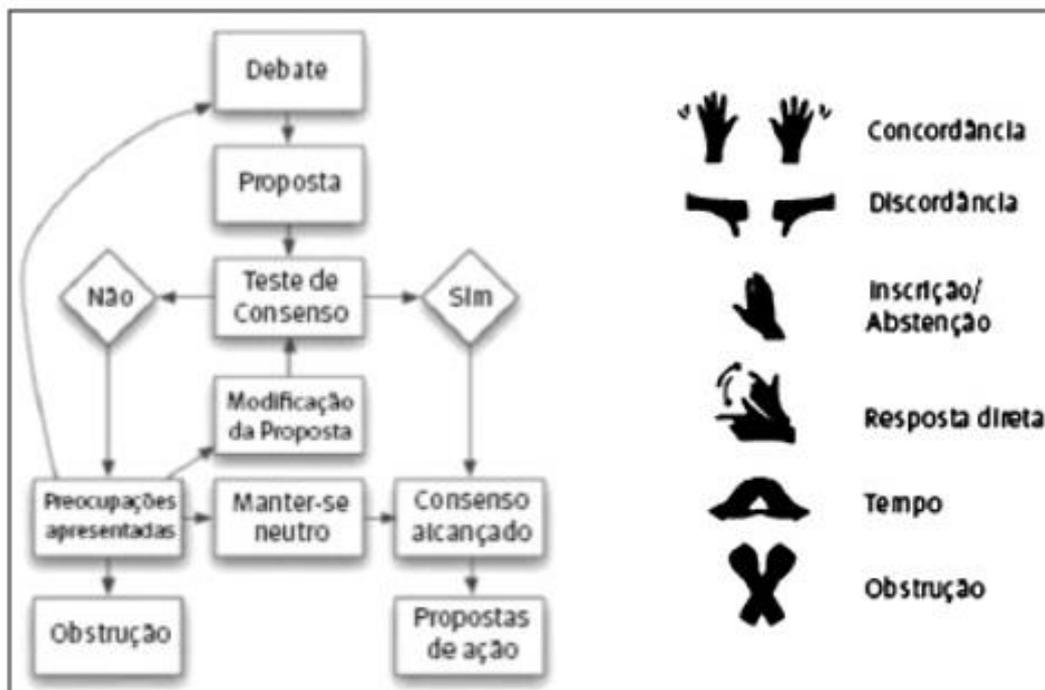
reforçou ainda mais, posteriormente, quando nós aqui do Comitê, junto com o Contra a Corrente, principalmente, a gente encampa as lutas da Ação Global dos Povos. Então tudo isso foi se fortalecendo (Viriato, 2018, informação verbal, grifos nossos).²²

Esse trecho é válido para a compreensão do autonomismo contemporâneo, já que verificamos elementos importantes em jogo. A ideia de “horizontalidade” e “assembleísmo” guarda relação com a crítica da burocracia e da representação política, além de consistir numa tentativa de construção igualitária das relações dentro do movimento que prefiguram as projeções e utopias políticas do mesmo. Isso ganha ainda maior dimensão em função das contraposições observadas em movimentos tradicionais que recusaram ou ignoraram solidariedade ao chamado do EZLN.

Há um apelo, ainda, a respeito da democracia direta e da tomada de decisões por consenso que — ao contrário do que se costuma afirmar — não é um modelo de deliberação oriundo do campo libertário clássico, mas sim do feminismo de segunda geração dos anos 1960 e 1970, que penetrou, não sem polêmicas, nos movimentos autonomistas nas décadas seguintes. O processo eleitoral, em que uma maioria se sobrepõe a uma minoria derrotada, passa a ser tomado como uma forma de silenciamento e, portanto, de dominação. Essa perspectiva é considerada, por exemplo, nas longas reuniões do Movimento Passe Livre de São Paulo (MPL/SP) e também no bojo de movimentos como os *Occupy* nos Estados Unidos, conforme mencionou Castells (2013).²³

²² Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por Viriato, homem, branco, 52 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará, Fortaleza, 28 de janeiro de 2018.

²³ O sistema de sinais, apresentado na Figura 3, já vinha sendo usado em outros contextos no bojo de movimentos e organizações de caráter autonomistas em anos anteriores, como por exemplo entre os militantes da *Direct Action Network* (DAN) e da AGP, do Movimento 15-M na Espanha em 2011, no *UK Uncut* nos anos 2010 e mesmo nos Movimentos pelos Direitos Civis dos Estados Unidos nos anos de 1960.

Figura 3 - Fluxo de consenso e sinais manuais do movimento *Occupy Atlanta*

Fonte: *Occupy Atlanta* (apud CASTELLS; MEDEIROS, 2013, p. 140).

Todas essas construções e reapropriações de tradições autonomistas/anarquistas de períodos anteriores, por certo, não são tomadas de maneira acrítica. Sobretudo quando da realização das entrevistas para a produção dessa pesquisa, momento em que já haviam passado praticamente duas décadas desde essa emergência do campo autônomo no contexto da AGP, vimos uma série de questionamentos e críticas sobre as estratégias e formas de organização que, apesar das intenções, não teriam funcionado da forma como se projetava. A dimensão da autocrítica é forte no corpo da cultura política autonomista desde suas origens, em que a inexistência de burocracias e institucionalizações rígidas e hierarquizadas, ou seja, de “guardiões da memória”, certamente contribuiu, e contribui, com essa particularidade.

Esses movimentos, como bem registra o entrevistado anteriormente citado, vão desaguar nas articulações da Ação Global dos Povos, cujos princípios, conforme atestado nos documentos redigidos coletivamente, através de debates consensuais, englobam esses elementos, bem como os princípios fundamentais do anticapitalismo e do antiestatismo.

Algo que também transparece no último trecho citado é a tensão com as esquerdas autoritárias e socialdemocratas. Tensão essa que, obviamente, acaba por se estabelecer como um dos elementos que modelam, em termos estruturais e conjunturais, a cultura política autonomista, na medida em que a fronteira entre as identidades, bem como o embate pelo engajamento e pela legitimidade junto aos trabalhadores, grupos sociais marginalizados e

movimentos sociais se dão num espaço de concorrência entre os dois campos. Aliás, disputas que ficaram muito bem fixadas na memória de diversos episódios da história remota ou recente e que são rotineiramente resgatados pela memória autonomista: a Revolução Russa, a Makhnovtchina, a Revolução Espanhola, o Maio de 68, a Primavera de Praga, ou, para falar do contexto nacional, as rusgas entre os movimentos libertários e a esquerda governista antes e durante as Jornadas de Junho de 2013 ou nas manifestações contra a Copa do Mundo de 2014 da Federação Internacional de Futebol Associado (FIFA) no Brasil.

Outro aspecto que representa bem o autonomismo contemporâneo é a adesão à perspectiva das diversidades em geral: diversidade teórica, diversidade de pautas e agendas e diversidade de táticas. Não se vê mais um compromisso teórico rígido nem a adesão a ferro e fogo a determinada doutrina e ideologia. Isso, entre outras coisas, tem o condão de trabalhar com uma noção mais ampla de “dominação”. Uri Gordon (2015), tratando das formas anarquistas contemporâneas, destaca um elemento decisivo que é o entendimento atualizado das formas de opressão. Nessa situação, e aqui o autor se refere ao contexto pós-AGP, por ocasião da inclusão de pautas marcadamente conectadas à agenda econômica e de combate ao avanço das políticas neoliberais de ajuste fiscal e privatização, vemos uma sofisticação do entendimento do que vem a ser “dominação”:

O anarquismo contemporâneo está assim enraizado nessas convergências das lutas radicais do feminismo, ambientalismo, antirracismo e queer, que finalmente se fundiram no final dos anos 1990 com a onda global de protestos contra as políticas e instituições da globalização neoliberal. Isso levou o anarquismo, na sua reaparição, a se ligar a um discurso mais generalizado de resistência, gravitando em torno do conceito de *dominação*. [...] é o movimento discursivo de nomear a dominação que habilita o anarquismo a transcender antagonismos específicos em direção à resistência generalizada que elxs promovem. Se existe um ponto inicial diferente para a abordagem anarquista, esse ponto é o ato de nomear (GORDON, 2015, p. 50, grifo do autor).

Pautas até então concebidas de formas dissociadas e hierarquizadas como mais ou menos importantes, a exemplo da luta anticapitalista, da questão indígena ou, ainda, das temáticas ambiental/ecológica e de gênero, são vistas de forma unificada e/ou interdependente:

Vejo o autonomismo como um tipo de movimento que também pode ser anarquista — mas havia grupos marxistas, principalmente um no Ceará, do qual agora não me recordo o nome [...] voltado para a autogestão, apoio mútuo, criação de comunidades que procuram ser autossustentáveis e anticapitalistas. Em relação ao anarquismo, foi um movimento durante o segundo ciclo populista brasileiro, distante do sindicalismo (visto como pelego), uma tentativa de criar e valorizar modos de vida que tentavam ao

máximo se descolar do capitalismo e se conectou com questões agroecológicas e também indígenas (G.F., 2020).²⁴

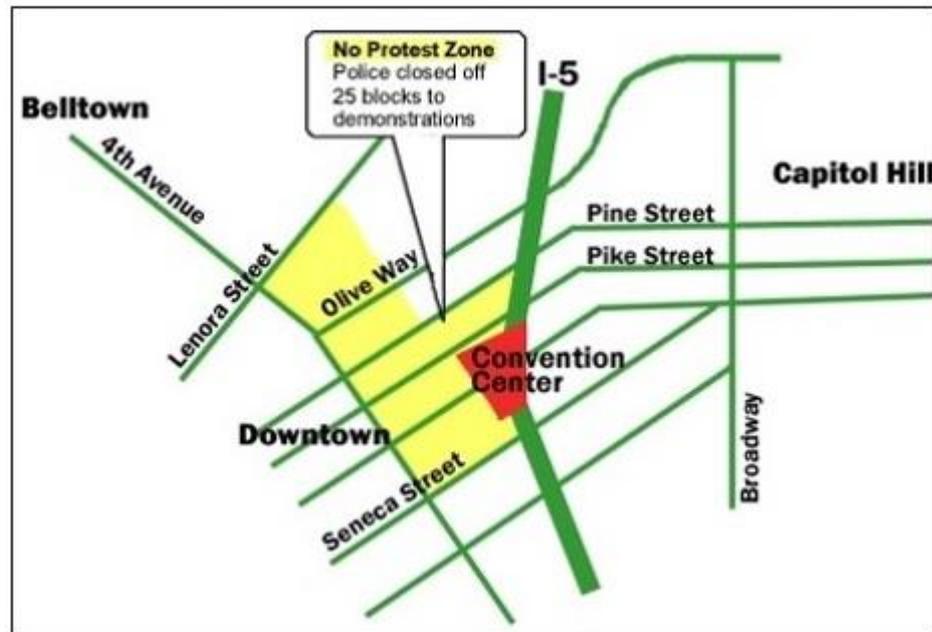
Concernente à diversidade tática, temos outro aspecto central para a cultura política autonomista atual. Essa orientação tanto atende a demandas pragmáticas dos movimentos sociais, tais como ganhar destaque nas mídias, driblar a repressão e contar com maior efetividade no atendimento dos objetivos propostos, como possibilita que uma imensa diversidade de coletivos e movimentos articulem ações conjuntas. Foi exatamente essa diversidade, por exemplo, que viabilizou o bloqueio da reunião anual da Organização Mundial do Comércio (OMC) em 30 de novembro de 1999 na cidade de Seattle, que ficou conhecido por N30 em alusão à data.

A partir de suas afinidades táticas — passeatas tradicionais, desobediência civil e ação direta — sindicatos, coletivos, ambientalistas e indivíduos de diversas agremiações de militância se organizaram no centro da cidade, em torno do local onde líderes políticos e tecnocratas se reuniriam. Essa aposta deixou as forças policiais desorientadas e acabou impedindo a chegada dos líderes ao local. Contribuiu, ainda, para dar nome ao episódio que ficou registrado na memória dos movimentos autonomistas contemporâneos: a “Batalha de Seattle” — termo usado àquele momento pela mídia tradicional face à intensa repressão policial e às grandes manifestações e práticas de ação direta contra alvos simbólicos do capitalismo. É também a partir de Seattle, apesar de remontar à Alemanha dos anos 1970 (DUPUIS-DÉRI, 2014), que a tática *black bloc* ganha projeção mundial e se dispersa entre movimentos autônomos em todos os continentes.

Interessante destacar que a diversidade tática fundamentou a organização das manifestações desde a sua origem, tendo sido articulada, sobretudo, pela *Direct Action Network* (DAN). Assim, o centro da cidade, onde o encontro seria realizado, foi dividido em “*pie slices*” (“fatias de torta”, em tradução livre) onde as pessoas e movimentos deveriam se concentrar e atuar em função das suas afinidades táticas. Nas manifestações na Europa, foram pensados até mesmo espaços seguros para idosos e crianças, bem como para imigrantes que não poderiam se envolver em problemas com a polícia, dadas as suas condições legais.

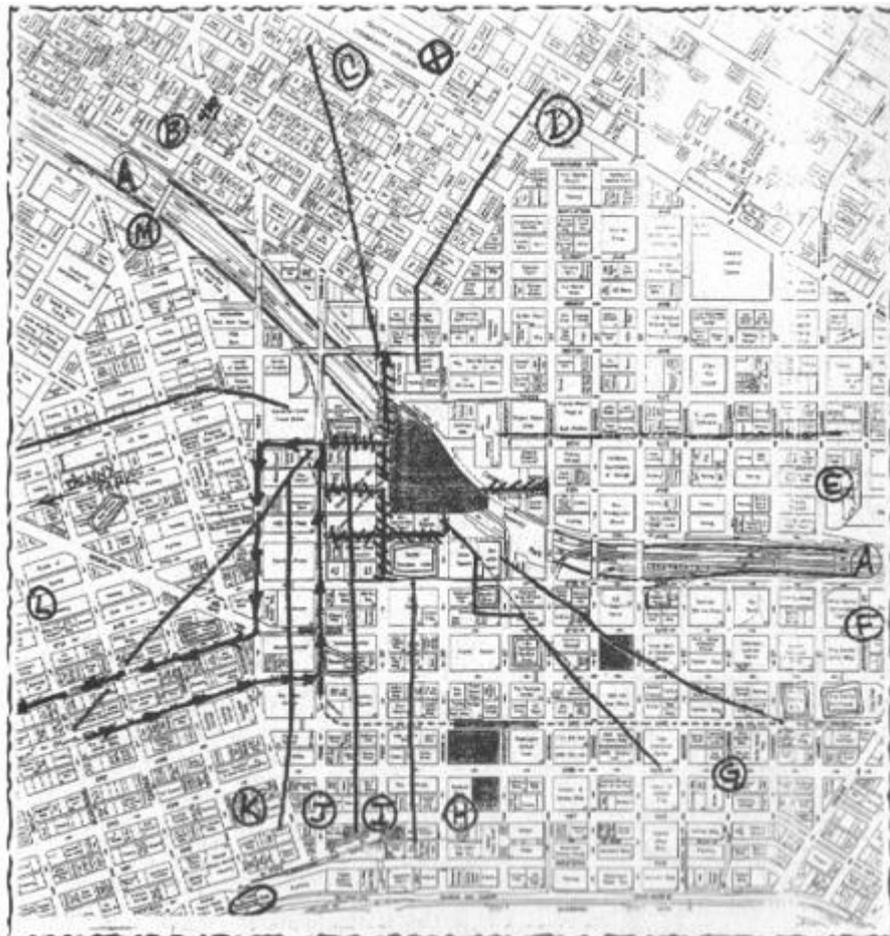
²⁴ Entrevista escrita concedida a Márcio Bustamante por G.F., homem, branco, 43 anos, Movimento Punk e Casa da Lagartixa Preta, Santo André, 26 de janeiro de 2020.

Figura 4 - Zona antiprotesto instalada pela polícia no centro de Seattle



Fonte: University of Washington Libraries [1999?]

Figura 5 - Mapa original da DAN dividindo o centro de Seattle em 13 *pie slices* cercando o centro de convenções onde se daria a reunião da OMC



Fonte: Solnit e Solnit (2009, p. 107).

O chamado para o N30 e as respectivas ações de solidariedade em todo o mundo foi publicado em sete línguas, tendo corrido pelas caixas de e-mail de militantes e ativistas espalhados por todo o mundo. Definitivamente, a popularização da internet a partir da segunda metade da década de 1990 permitiu a materialização de um novo internacionalismo. Eram os tempos de uma internet ainda livre da captura e do cercamento do capital, que se daria, em médio prazo, através dos grandes portais, das regulamentações e da emergência das hoje denominadas *big techs*. O chamado circulou em tcheco, inglês, finlandês, francês, alemão, português e turco, nos seguintes termos:

[...] *apelamos a COMUNIDADES SIMPATIZANTES, GRUPOS POPULARES E INDIVÍDUOS de todo o mundo a organizar as suas próprias AÇÕES AUTÔNOMAS, protestos e carnavais contra o sistema capitalista no 30 de Novembro.*

A nossa TRANSFORMAÇÃO SIMULTÂNEA DA ORDEM SOCIAL CAPITALISTA em todo o mundo - nas ruas, bairros, campos, fábricas, escritórios, centros comerciais e financeiros, etc. contribuirá no processo de juntar esforços em separado e CONSTRUIR ESTRUTURAS SOCIAIS E ECONÔMICAS ALTERNATIVAS, baseadas na cooperação, na ecologia e na democracia.

[...]

Exemplo de ações concebíveis são:

festas de rua - greves - papagaios de papel - teatro de rua - barricadas (pickets) - demonstrações - ocupação de escritórios - bloqueios e encerramentos - jardins construíveis - discursos - apropriação e uso de produtos de consumo de luxo - corridas de bicicletas massivas - hastear bandeiras - sabotar, destruir ou interferir em infra-estruturas capitalistas - carnavais - apropriação de lucros capitalistas e sua distribuição pelos trabalhadores - postos de comida gratuita - feiras de maldizer - marchas - música - dança - ações de solidariedade - declaração individual de independência do capitalismo global e governos autoritários - organização de conselhos comunitários e reuniões fora das assembleias institucionais - organização de alternativas econômicas como cooperativas de trabalhadores - oferta de empréstimos sem juros fora dos grandes bancos - reclamar espaço (nas ruas, em terrenos do Estado, em edifícios de escritórios, etc.) para viver, jogar, etc. - distribuição gratuita de jornais comunitários (AÇÃO GLOBAL DOS POVOS, 1999, adaptado, grifos do autor).

Vale destacar, nesse chamado, alguns dos elementos que já pontuamos até o momento: abertura das pautas, princípio organizacional descentralizado e federativo e a questão da prefiguração, na medida em que várias das ações sugeridas tratam de ação direta e construção de relações sociais de novo tipo, horizontalizadas e solidárias, para além de um repertório reduzido a manifestações de rua tradicionais.

Lesley Wood (2012) aponta a existência de um ciclo de protestos específico, por ela denominado “Ciclo de Seattle”, compreendido entre o ano de fundação da AGP, 1998, e seu enfraquecimento e dispersão em 2002. O caráter inovador desse ciclo está diretamente radicado

nos mecanismos de deliberação construídos pela rede de coletivos e movimentos em que consistiu a AGP. A deliberação colocou-se como fator decisivo para a inovação tática dos movimentos sociais. Diálogo e diversidade de classes, gêneros, raças, faixas etárias etc. Isso permite o deslocamento das ideias, o encontro de diferentes perspectivas e sua realocação em novos contextos. Na verdade, a equação é simples: se o movimento amplia a participação nas tomadas de decisão, bem como estabelece instrumentos como o consenso, ao invés de eleições circunscritas a pequenos grupos, permitindo assim maximizar a participação, por certo que a criatividade e a inovação ganharão escala (WOOD, 2012).

Wood (2012) cita ainda pesquisa²⁵ interessante a respeito da diversidade tática e como ela se projeta, nesse momento, de fato, no corpo dos movimentos transnacionais — ligados nesse momento à AGP — por oposição aos movimentos nacionais. Apesar da pesquisa referir-se aos contextos norte-americano e europeu, compreendemos que o argumento cabe também ao ambiente brasileiro daquele período. Assim, até antes da AGP

[...] ativistas norte-americanos e europeus interessados em política econômica global engajavam-se predominantemente em lobby por meio de organizações não-governamentais (ONG). Uma classe de especialistas surgiu e trabalhou para influenciar instituições como as Nações Unidas, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e autoridades regionais transnacionais como a União Europeia (SMITH 2001b). Em grande parte, restritas a conferências e tratados, tais ações raramente eram disruptivas. Como Rucht (2001) observou, os movimentos sociais transnacionais durante esse período eram muito menos propensos a usar táticas de protesto de rotina, como manifestações públicas, do que seus equivalentes do movimento social nacional (WOOD, 2012, p. 25, tradução nossa).²⁶

A diversidade tática, apesar de tender a abrir espaço, também trazia conflitos, por exemplo, como vemos no caso do debate sobre a aceitação ou não do uso de táticas de ação direta — ou violência, como os críticos alegam — como *black blocs*. Essa polêmica deu fruto a infindáveis conversações no corpo da AGP, sobretudo com o crescente aumento da repressão conforme o movimento crescia (DUPUIS-DÉRI, 2014; GORDON, 2015).

²⁵ RUCHT, Dieter. Lobbying or Protest? Strategies to Influence EU Environmental Policies. In: IMIG, Doug; TARROW, Sidney (ed.). **Contentious Europeans: Protest and Politics in an Emerging Polity**. Lanham/MD: Rowman & Littlefield, 2001, p.125–142.

²⁶ No original: “North American and European activists interested in global economic policy predominantly engaged in lobbying through nongovernmental organizations (NGO). A class of experts had emerged and worked to influence institutions like the United Nations, the World Bank, the International Monetary Fund, and regional transnational authorities like the European Union (Smith 2001b). Largely restricted to conferences and policy documents, such actions were rarely disruptive. As Rucht (2001) has noted, transnational social movements during this period were far less likely to use even routine protest tactics like public demonstrations than were their national social movement counterparts.”

A diversidade tática na cultura política autonomista ainda aponta para um ponto de tensão, junto das esquerdas tradicionais, que é o rompimento com a perspectiva leninista de organização. Em primeiro lugar, já temos uma cisão quando da rejeição da representação política e, certamente, da forma partido como instrumento organizacional primordial. Além disso, como consequência, temos o abandono do dirigismo, o que não significa que os movimentos não defendam a organização, apesar da existência das correntes espontaneístas entre os autonomistas e de parte da própria tradição anarquista. Essa orientação fica bastante explícita no depoimento de V.M., integrante de longa data do MPL/SP, bastante atuante no contexto das Jornadas de Junho de 2013:

E qual que era o nosso objetivo? Era perder o controle... a gente pensou: numa cidade do tamanho de São Paulo... e a gente já estava começando a ficar triste porque todas cidades já estavam barrando os aumentos, no mesmo estítilho que a gente [...] ação direta, estratégia afinadinha e tal [...] [e] a gente não tinha barrado o aumento ainda então a gente pensou: pra uma cidade do tamanho de São Paulo, a gente só vai conseguir barrar essa caceta se a gente perder o controle. Tipo, a gente vai criar esse clima de euforia nas pessoas... tipo, tem de começar chutando o pau da barraca. [...] então a gente criou esse clima. E aí tem uma coisa assim: quando você pretende dirigir as pessoas é uma coisa completamente oposta, você quer ter o controle o tempo todo, perder o controle é muito mais fácil do que ter o controle. Depois dá uma certa dor de cabeça, mas no geral é muito mais fácil você perder o controle. Tipo: você estimular as pessoas. Porque você já está estimulando o cara a fazer uma coisa que ele quer, as pessoas já estão putas, só estão esperando alguém começar a fazer alguma coisa. Isso é um lado. Outra coisa: as pessoas, quando elas têm uma postura dirigista é diferente, elas querem deslegitimar todo mundo que faz diferente daquilo. A gente não, a gente quer legitimar todo mundo que faz completamente diferente. “Ah, você fez um ato no Grajaú? Ótimo!” — não foi a gente que fez, mas a gente acha muito doido. Então a gente não assumia a autoria de certas coisas, mas a gente falava: “Não, tem que legitimar as ações”. Então eu acho que o dirigismo, ele se rompe aí. Agora, a questão é que a gente teve uma puta estratégia e as pessoas vieram com a gente, não acho que isso seja dirigir. Tem uma questão assim: se você quiser entrar nesses termos, a gente direcionava a frente de ato e dizia: “Vai pra lá, vai pra cá, entra aqui agora”. Mas a gente dava uma direção estratégica, as pessoas que estavam ali não tinham nenhum vínculo organizativo com a gente, fora as trinta pessoas que são do MPL e as setenta pessoas que são apoiadoras (V.M., 2014, informação verbal).²⁷

Esse perfil “anárquico” dos repertórios de protesto (ALONSO, 2012; MCADAM; TARROW; TILLY, 2001) dos chamados “Dias de Ação Global”, raiz mais recente das primaveras dos anos 2010, repetiram-se durante diversas outras cimeiras de órgãos como a OMS, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI), o grupo de estudos para

²⁷ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Ricardo Mendonça por M.V., mulher, branca, idade não informada, Movimento Passe Livre (MPL/SP), São Paulo, 20 de outubro de 2014.

instauração da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), entre outros, conexos à implementação das reformas e diretrizes neoliberais. A cada episódio, no entanto, as táticas do movimento antiglobalização foram sendo cada vez mais compreendidas, previstas e reprimidas, com cada vez mais eficácia pelas polícias dos países que também se internacionalizaram para lidar com o novo desafio.

Outra questão importante e que problematizaremos em profundidade no decorrer deste texto diz respeito à dimensão sociológica e de classe da cultura política autonomista contemporânea que, mais uma vez, não se reduz a um tópico trivial. A composição e o recorte de classe no meio autônomo — como vemos, aliás, em todo o universo político — sofreria importantes mutações no contexto pós-68, em especial a partir da década de 1970 com a reestruturação do capital, a imposição do neoliberalismo e a reorganização da divisão internacional do trabalho em função da industrialização asiática. A desindustrialização não apenas dos ditos países centrais, mas também das economias dos chamados países de terceiro mundo ensejou transfigurações profundas em suas estruturas econômicas. Aliada a isso temos a implantação de uma nova proposta de organização do trabalho, denominada *just in time*/toyotismo (WOLFF, 2005), que, conexa à emergência das novas tecnologias de informação e comunicação, típicas da 4ª Revolução Industrial, e ao colapso soviético, dispersou e confundiu a base social das esquerdas mundo afora.

A propósito, aqui vale um parêntese. Essa desconexão das bases sociais com as esquerdas que, em maior ou menor grau, testemunhamos desde os episódios mais remotos, citados anteriormente, e que continua e até mesmo se aprofunda dos anos 1990 para cá, é uma evidência da autonomia do político em relação ao econômico, mas, é claro, não consiste numa absoluta compartimentação dessas esferas sociais. Na verdade, essa dissociação passa a se intensificar a partir dos anos 1950, apesar de pouco perceptível àquele momento, quando então presenciamos um corte radical, por ocasião dos eventos de 1968, como o levante contra a socialdemocracia nos países ricos e tudo o que vem depois. A reordenação/reação econômica dos anos 1970 agudiza o panorama, com a fragmentação das classes sociais subalternas.

Assim, podemos dizer, sem maiores problemas, que a dissociação das culturas políticas de esquerda, sobretudo do campo socialdemocrata e marxista ortodoxo, em relação às bases sociais tradicionais vivenciam um cenário inédito. Conceitos e elementos que ainda povoam o espectro dos valores, princípios, formas de ação política e organização, bem como as utopias da esquerda clássica, não fornecem respostas aos metabolismos econômicos e sociais das últimas décadas.

Voltando ao tema da composição de classe dos movimentos autonomistas contemporâneos, há que se notar um corte importante que se revela com o surgimento do jovem, e do próprio conceito de juventude, enquanto fenômeno social e ator político e econômico distinto. Essa emergência se dá na chave da rebeldia, já que, submetido a uma condição subordinada, o jovem surge como uma espécie de novo proletariado, afinado às configurações da recente fase a que adentrava o capitalismo, cada vez mais financeirizado e informatizado. Esse jovem vai atravessar mudanças importantes durante as décadas de 1960 e 70 (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018; SOUSA, 2009) e outras tantas, a partir dos anos 1980 e 90, mas fato é que ele se converte em peça central no âmbito das esquerdas autonomistas, heterodoxas e não alinhadas (LIBERATO, 2006). Pode soar um tanto inusitado tratar de juventude enquanto falamos de classe social, mas, efetivamente, a massificação do acesso ao ensino superior – algo que ainda está caminhando em países como o Brasil – marca a emergência de um trabalhador de novo tipo, portador de vínculos diferentes da clássica relação estável de trabalho, juntamente de toda uma revolução na organização e exploração da mais-valia, elementos que serão decisivos para a compreensão da reemergência do autonomismo, como observou um militante anarcopunk:

*[...] existe um conceito histórico e político do que é autonomismo. O conceito histórico e político está lá na Itália e está no Castoriadis. Isso é autonomismo. Se você trata — para usar um jargão antropológico — autonomismo como um conceito nativo, quer dizer, um conceito que a própria pessoa se dá, é esse cara: esse **jovem urbano anticapitalista**. Ele é autonomista, porque ele se interessa por várias coisas. E, por exemplo, ele é antipartidário, mas ele pode votar. [Isso] cria um lugar menos rígido para o sujeito — o que pode ser muito bom ou pode ser muito ruim, sem juízo de valor. Mas eu acho que é isso que se chama de autonomismo. E por isso que essa definição “jovem urbano anticapitalista” é boa, porque garante o cara viver a experiência e, de repente, depois, sei lá, se identificar mais fortemente, seja com partido de esquerda, seja com o anarquismo propriamente dito. Porque não tem como fugir, que algumas cristalizações vão ser produzidas daí (X.A., 2018, informação verbal, grifo nosso).²⁸*

Essa definição apresentada por X.A. é bastante razoável e, de fato, corresponde à maioria das situações mais recentes, mas vale destacar que o campo autônomo de fins dos anos 1990 e 2000 é abraçado por grupos sociais oriundos de outros recortes: camponeses na Índia, indígenas na América Latina, imigrantes, em menor escala, na Europa, nos Estados Unidos e no Canadá. De qualquer maneira, essa figura do jovem urbano anticapitalista é mesmo central para a compreensão da cultura política autonomista, importante a ponto de funcionar como um

²⁸ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

elemento de segmentação das esquerdas no Brasil contemporâneo. Entre outros pontos, pois é uma questão complexa, é inegável reconhecer que a crise das esquerdas hoje corresponde muito bem a um conflito geracional entre militâncias de universos políticos realmente diferentes.

Conforme informado no início do capítulo, a definição de “autonomismo” ou cultura política autonomista não é algo simples. Em primeiro lugar, pelo fato de que o conceito de “autonomia” é usado por diferentes tradições de pensamento, em acepções obviamente diferentes. De modo que é possível traçarmos histórias plurais sobre esse conceito, conforme pontuamos. Em segundo lugar, já que apropriado por diversas tradições, irrevogavelmente surgiriam disputas em torno do conceito. Para além do debate teórico, que não é o foco desse trabalho, notamos nos depoimentos que ora há uma percepção calcada mais na esfera marxiana/marxista ora na anarquista/libertária. Longe de pretender dar um desfecho para essa contenda, o nosso argumento vai se sustentar no entendimento nativo e contemporâneo de autonomismo, que, em comparação com a esquerda marxista ortodoxa, tende a se apoiar mais nas representações e elementos tradicionais do anarquismo. Diríamos ainda que, no tocante à conjuntura brasileira, essa definição é particularmente relevante em função, por exemplo, do trancamento de pautas e da limitação da atuação política dentro dos marcos institucionais do Estado e da democracia liberal representativa. O engessamento dos partidos comunistas e socialistas também contribui para esse quadro.

Da mesma forma que outras correntes do campo político socialista, o anarquismo surge e se organiza enquanto movimento social e teórico/intelectual como extensão do novo universo político trazido pela Revolução de 1789. Essa cultura política será uma das representantes que se ocupará da então nascente “questão social”. Na dimensão material, o anarquismo emerge como resposta aos processos desencadeados pela Revolução Industrial, a exemplo da constituição do proletariado enquanto classe e de toda condição de dominação, exploração e espoliação correspondente a esse lugar. Assim, a aposta dos libertários no desafio proposto pela democracia é, justamente, lutar pela instituição de uma democracia real, consistindo assim na tendência mais radical nascida com a modernidade, pois que defensora da irrestrita igualdade: política, econômica e de todas as formas que acabaram sendo criadas conforme as forças do capital e da burocracia avançavam e se penetravam no corpo social.

O anarquismo pode, nesse aspecto, ser concebido como a manifestação mais extrema do processo de secularização do pensamento ocidental, levando à rejeição de qualquer forma de autoridade externa ou superior aos indivíduos, seja ela de caráter supostamente “divino” ou “humano”. Consequentemente, seu projeto diz respeito a todos os homens para além das fronteiras e das diferenças de “raças” e está explicitamente alinhado com a extensão da

tradição universalista do Iluminismo (MANFREDONIA, 1999, p. 252, tradução nossa).²⁹

As idas e vindas na abordagem do tempo histórico nesse capítulo serviram como estratégia para evidenciar o registro do autonomismo na longa, média e curta temporalidades históricas. Dessa forma, foi possível evidenciar as dimensões estrutural e conjuntural dessa cultura política, demonstrando assim sua veracidade, por assim dizer. Como já afirmado em ocasião anterior, dada à invisibilidade e ao desconhecimento a respeito desse campo, entendemos que essa primeira abordagem é importante para afirmarmos a dimensão histórica do objeto dessa pesquisa, para em seguida analisá-lo de forma verticalizada.

À vista disso, a linha argumentativa dos próximos capítulos seguirá a seguinte orientação: primeiro trataremos desses elementos que conformam o tempo das estruturas do autonomismo, para em seguida focarmos nos elementos que se manifestam no âmbito das conjunturas contemporâneas, em especial a partir da Revolução do Maio de 1968. A intenção é destacar como essas duas temporalidades estão sempre em comunicação, o que é decisivo para a configuração da identidade de qualquer cultura política. Posto isso, passaremos agora ao debate sobre os elementos da raiz do autonomismo: o “comum” e, conexo a ele, o que estamos denominando por “antifragmentação”.

²⁹ No original: “*L'anarchisme peut, à cet égard, être conçu comme la manifestation la plus extrême du processus de laïcisation de la pensée occidentale, aboutissant au rejet de toute forme d'autorité extérieure ou supérieure aux individus, qu'elle ait un caractère prétendument 'divin' ou 'humain'. Par conséquent, son projet concerne tous les hommes par-delà les frontières et les différences de 'races' et s'inscrit explicitement dans le prolongement de la tradition universaliste des Lumières*”

3 O *COMUM* ENQUANTO PRINCÍPIO POLÍTICO FUNDANTE DA CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA

A humanidade, como um bêbado, vacila e cambaleia entre dois abismos, de um lado a propriedade, de outro a comunidade: a questão é como ela atravessará esse desfiladeiro, onde a cabeça é tomada por vertigens e os pés fraquejam (Pierre-Joseph Proudhon)

3.1 O debate contemporâneo em torno do *comum*: breve síntese

Pelo menos desde meados dos anos 1990, presenciamos uma expansão do debate acerca do *comum*, seja no campo da práxis política, seja no das reflexões teóricas e dos estudos acadêmicos. Esse conceito tem sido o ponto de referência para os movimentos antiglobalização/altermundialista, ecologista e de defesa dos serviços públicos, bem como para as frentes de cooperativas, resistências camponesas e, de forma difusa, para o ativismo digital. Muitos experimentos e iniciativas realizadas no âmbito dos movimentos sociais contemporâneos têm por referência o tema do *comum*.

Isto posto, é necessário ter em mente que para compreender a cultura política autonomista faz-se necessária, em primeiro lugar, uma digressão. No entanto, em concordância com Marc Bloch (2002), não entendemos que a causa do fenômeno se confunde com suas raízes. Em outras palavras, guardaremos a precaução de não nos enveredarmos no vício do “ídolo das origens”. Tendo em mente que a história é a ciência do homem no tempo, certo é que não só o passado nos configura, mas sim um entrecruzamento de múltiplas temporalidades. Fazendo um paralelo com a biologia e o ciclo de vida dos micróbios, de modo a informar que não se produz conhecimento histórico sem conhecer o seu momento, Bloch (2002, p. 60) afirma que “Um contágio supõe duas coisas: gerações de micróbios e, no momento em que a doença se instala, um “terreno”. Assim, é disso que trata esse capítulo: compreender as raízes do autonomismo para, em seguida, captar as razões da sua renovação e das formatações que assume.

Assim, é impossível falarmos de cultura política sem tocar na questão das médias e longas durações. Um conjunto de representações, práticas, símbolos, instituições, imaginários e ideologias demora a se constituir e consolidar, mais ainda em se erigir enquanto uma estrutura de representações do campo político que comporte alguma perenidade. Mas a riqueza de uma tradição se mostra justamente na conjunção das temporalidades que compõem os processos históricos, sendo sua capacidade de fornecer “matéria prima” para as mais diferentes conjunturas o que a qualifica ser compreendida enquanto uma cultura política dinâmica. Assim,

é indispensável o mapeamento de uma estrutura que se reproduz no tempo médio e/ou longo, a título de fenômenos como o liberalismo, o republicanismo ou o socialismo, para o bom entendimento da história do político conforme vimos apontando (MOTTA, 2009, n.p.; ROSANVALLON, 2010).

Dito isto, nos debruçaremos aqui em aspectos teóricos, bem como relativos às práticas que servem de fundamento ao autonomismo. Apesar do objeto dessa pesquisa ser o autonomismo contemporâneo, nesse capítulo daremos ênfase ao processo de constituição dessa cultura política, começando pelo seu elemento ou unidade mais básica. Nosso objetivo é compreender como que determinadas institucionalidades e representações do universo político configuraram-se e atualizaram-se, conformando assim uma tradição que se consolidou no tempo, a despeito de suas emersões e submersões.

O autonomismo, na sua primeira geração, digamos assim, teve por fundamento redes de sociabilidade cujo elemento central era a resistência contra práticas e instituições heterônomas que destruíam e/ou usurpavam os meios e modos de vida dos segmentos sociais mais vulneráveis, ou seja, resistia-se aos mecanismos de exploração e espoliação cujas normas de conduta e regulação das relações não emergiam do próprio grupo social ameaçado, questionando-se, assim, verticalidades e soberanias estranhas que tinham por orientação impor relações de dominação. Na geração contemporânea, o autonomismo faz um elogio das margens, critica as tendências hegemônicas, contesta soberanias que lhe escapam ao controle, visando assim desacreditar as legitimidades apoiadas no Estado e no capital. Buscam-se, ainda, tradições de fora do escopo moderno/ocidental no seu processo de reinvenção e realocação.

Como já apontado, elaborar a história do autonomismo não é algo simples, inclusive no que diz respeito ao seu mapeamento. Como atesta a própria bibliografia que faz o seu estudo, defini-lo é algo “íngrato” (BENZAQUEN, 2015). Assim, a localização e a identificação dessa cultura política fragmentária, intermitente, por oras subterrânea e desvinculada de institucionalidades sólidas é de difícil apreensão. Não obstante, consideramos que as explosões sociais que temos presenciado, por exemplo, desde meados de 2008, em diversos países, não podem ser tidas como desconectadas ou apenas coincidentes. Apesar de normalmente estarem ligadas a conjunturas bastante particulares em cada país, há elementos de fundo que inscrevem essas mobilizações no âmbito de uma cultura política que compartilha elementos vários, como os formatos organizacionais, uma percepção particular do campo político, repertórios de protesto, inimigos, adversários e aliados comuns. Ocasionalmente, foram ensaiadas e/ou constituídas institucionalidades transnacionais, interclassistas entre outros elementos a serem elencados e discutidos mais adiante.

Em passagem interessante, Hardt e Negri (2001) destacam aspectos que evidenciam a conexão entre episódios contemporâneos que, num primeiro olhar, podem ser vistos como distantes entre si. Em *Império*, livro publicado pela primeira vez em 2000, influenciados pelo movimento antiglobalização da década anterior, os autores consideravam que ainda não se poderia falar em um novo ciclo de lutas internacionais, mas sim em uma geração de movimentos sociais que requalificava as noções de público e privado, convertendo-se em várias ferramentas alternativas de combate às novas formas de dominação, oriundas do projeto neoliberal, as quais acabaram por ensejar a criação de formas igualmente inovadoras de resistência, diante de tendências heterônomas. Nos termos desses autores:

Primeiro, cada luta, por intermédio de condições locais firmemente arraigadas, salta imediatamente para o nível global e ataca a constituição imperial em sua generalidade. Segundo, todas as lutas eliminam a distinção tradicional entre conflitos econômicos e políticos. As lutas são ao mesmo tempo econômicas, políticas e culturais — e, por consequência, são lutas biopolíticas, valendo para decidir a forma da vida. São lutas constituintes, que criam novos espaços públicos e novas formas de comunidade (NEGRI; HARDT, 2001, p. 75).

Dardot e Laval (2017), também investigadores do campo dos *Commons Studies* e que, numa primeira fase, trabalharam juntamente de Negri, elaboram um entendimento da questão, nesse aspecto, semelhante ao anteriormente citado. Comentando sobre o então recém-lançado livro *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, que trata das formas de resistência à racionalidade normativa neoliberal, Christian Laval pontua que diversas lutas da contemporaneidade foram constituídas por uma racionalidade alternativa, articuladas por indivíduos e grupos muito diferentes e que não se conheciam, mas compartilhavam uma racionalidade oposta àquela da lógica concorrencial do neoliberalismo (INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2018).

A hipótese desse trabalho é a de que o autonomismo, seja em seus primórdios, seja na contemporaneidade, está profundamente radicado numa dimensão do social que é bem traduzida pelo conceito de *comum*. Conceito esse que tem ganhado espaço tanto no âmbito dos movimentos sociais quanto na academia. Vale salientar que o *comum* aqui é considerado enquanto princípio político, e não na perspectiva “dos comuns”, no plural, na acepção de “bens comuns”. Nesse sentido, torna-se importante detalhar a compreensão que fazemos do conceito, bem como ele se conecta à compreensão do objeto em questão. Perceber o *comum* na dimensão de um princípio político servirá de base para o entendimento do autonomismo enquanto uma cultura política constituída e que guarda uma identidade no decorrer de um longo período de tempo.

No entanto, há que se registrar que a forma pela qual o conceito de *comum* tem sido abordado não é única entre os que estudam o tema e, como apontamos há pouco, têm-se notado duas abordagens principais. Uma delas compreende os *comuns* no sentido de um modelo de administração compartilhada de bens e serviços, sendo bem representada pelos trabalhos de Elinor Ostrom (2015). A segunda, por sua vez, toma o *comum* enquanto um princípio político portador de uma lógica própria que vai além da dimensão da gestão.

No primeiro caso, o foco se dá no fato de que bens comuns podem ser administrados, em geral, de maneira mais eficiente, pela constituição de redes que não seguem os primados estabelecidos pela lógica da propriedade privada ou estatal. A partir do que Ostrom (2015) denomina *crafting*, referência que a autora faz aos ofícios artesanais, uma dada comunidade pode se organizar num fundamento cooperativo e horizontal, sem coerções externas, no sentido de criar institucionalidades com o objetivo de gerir certos bens sociais. A ideia do *crafting* é interessante porque refere-se ao processo de criação e refinamento dessas institucionalidades cooperativas, que demandam tempo, criatividade e experimentação. Ostrom (2015) se baseia em experiências espalhadas em lugares diversos do mundo: gestão de pastos e florestas no Japão e na Suíça, hortas comunitárias e sistema de irrigação na Espanha e Filipinas, reservas pesqueiras na Califórnia, Nova Escócia, Sri Lanka e Turquia (OSTROM, 2015).³⁰

A autora mostra ainda que o princípio da autogestão, nessas iniciativas, junto do incentivo externo às práticas cooperativas, aprofunda e sofisticada os processos de gestão comunitária. Criam-se, assim, laços entre os indivíduos que, cada vez mais, impedem atitudes privatistas que tomariam esses bens comuns como riquezas a serem simplesmente apropriadas. Os laços construídos entre os envolvidos e a produção de um saber coletivo permitem a instituição de sistemas comunitários de controle, reconhecimento e laços de solidariedade que refutam as críticas na linha do que ficou conhecido por “tragédia dos comuns” (OSTROM, 2015, p. 19).

Aí está a tragédia. Cada homem está preso a um sistema que o obriga a aumentar seu rebanho sem limites — em um mundo que é limitado. A ruína é o destino para o qual todos os homens se apressam, cada um perseguindo seu próprio interesse em uma sociedade que acredita na liberdade dos comuns. A liberdade no comum traz ruína a todos (HARDIN, 1968, p. 1244, tradução nossa).³¹

³⁰ Em 2009, Elinor Ostrom foi vencedora do Prêmio Nobel de ciências econômicas por sua análise acerca da governança econômica em torno dos *commons*. A pesquisadora demonstrou que a propriedade comum pode ser gerida coletivamente de forma satisfatória e sustentável.

³¹ No original: “*Therein is the tragedy. Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit-in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all.*”

Ou seja, a crítica vai no sentido de que a gestão comunitária e autônoma dos bens, fora do dueto Estado/mercado, acabaria por levar ao colapso desses mesmos grupos, a começar pela questão ecológica/ambiental. A autora ainda cita, em seu mapeamento da tese da “tragédia dos comuns”, a noção de Hobbes a respeito do *estado de natureza* e da guerra de todos contra todos.

Em seus estudos sobre o comum, Ostrom (2015) combate a perspectiva neoliberal que entende o indivíduo na chave da busca pela maior satisfação possível das suas necessidades e desejos, ou seja, ela questiona uma filosofia da história que não é capaz de perceber a humanidade numa leitura para além da pura e simples racionalidade econômica do cálculo de curto prazo. Em suas investigações, a autora atesta que, nas condições em que as decisões individuais são interdependentes, mas não há comunicação entre os envolvidos, de fato, os encaminhamentos tendem a ser distantes das estratégias cooperativas. Por outro lado, se existe comunicação, condições para a realização de reuniões e assembleias e uma estrutura que permite encontros e deliberação, as escolhas interdependentes tendem a optar pelas saídas cooperativas. Interessante, ainda, que isso evidencia que quando as ações estão vinculadas à racionalidade dos indivíduos isolados, as consequências não são as mais proveitosas para a coletividade.

Assim, Ostrom (2015) defende a tese de uma racionalidade humana que pode se guiar pelo princípio de uma ação coletiva cooperativa. Ela comprovou que as sociedades não necessariamente se guiam por processos privatistas de ganhos a qualquer custo. A partir da construção de regras e modelos de gestão de maneira coletiva e participativa, é possível administrar bens comuns de maneira razoável e equilibrada, em especial no tocante às dimensões social e ambiental. As referências apontadas e desenvolvidas por Ostrom servem de subsídio teórico e prático para diversos movimentos sociais mundo afora, em particular aqueles que defendem a possibilidade da gestão de bens e serviços públicos a partir dos próprios cidadãos e demais usuários desses bens (DARDOT; LAVAL, 2017). Bom frisar que a economista, em suas bases empíricas, não está tratando de “práticas naturais”, mas sim de regras de uso socialmente estabelecidas, além de sanções e outros dispositivos que impedem o uso predatório dos bens sociais e ecológicos. Enquanto isso, as inspirações do campo neoliberal insistem que a lógica do *comum* é justamente o contrário, no sentido de que ela sim nos levaria à depauperação dos bens porque, segundo tal pensamento, se se permite o livre acesso a esses bens, a corrida desenfreada por sua apropriação acabaria por esgotá-los. O entendimento do humano, no âmbito do neoliberalismo, é o do indivíduo egoísta em busca da própria satisfação a qualquer custo e por cima da coletividade, como uma espécie de predador (INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2018).

No entanto, há que se colocar que, apesar de criativa e bem fundamentada, a noção de *commons* tal como colocada por Ostrom (2015) não serve para compreender a ideia de *comum* tal qual sustenta a cultura política autonomista. Mesmo fazendo uma crítica certa sobre a tese que reserva ao homem um comportamento não muito distante de um parasita, Ostrom (2015) caminha, basicamente, no âmbito da teoria racional das escolhas. Em outras palavras, a autora sustenta a ideia de que, com base em cálculos que avalizam as melhores condições no tocante a custos e benefícios, indivíduos e comunidades podem se beneficiar com a gestão em comum de bens ou serviços — negando a afirmação corrente de que não existem sistemas produtivos eficazes fora dos marcos do Estado e/ou do mercado (DARDOT; LAVAL, 2017). Mas os *commons*, conforme entende Ostrom (2015), não levam às últimas consequências a ideia da constituição de uma institucionalidade substitutiva tal como uma série de outros movimentos sociais pretendem, para além de soluções negociadas de participação nas burocracias estatais ou da criação de um campo fortalecido de entidades do chamado terceiro setor. Dardot e Laval (2017, n.p.) são certos ao indicar os limites teóricos da autora:

Elinor Ostrom não é anticapitalista, tampouco antiestatista. Ela é liberal. Favorável à diversidade institucional, confia na liberdade dos indivíduos para inventar por si próprios, sem coerção governamental, os acordos contratuais mais vantajosos para eles. Sua teoria se atém, na realidade, à crítica da teoria dos direitos de propriedade exclusivos e da pretensão do Estado de dar soluções “sem ir a campo”. Por esse ângulo, sua análise é uma espécie de protesto acadêmico contra a desvalorização sistemática da cooperação social que a apologia dos direitos de propriedade e a justificação “socialista” da intervenção do Estado operam conjuntamente. No entanto, ela parece subestimar o peso do contexto econômico e político geral e dá a entender que o arquipélago dos comuns poderia sobreviver nas águas geladas do mercado e do Estado, graças à racionalidade superior dos comuns em certo número de casos bastante específicos.

Além desse entendimento da noção de *commons*, ou bens comuns, temos outras abordagens e debates já dentro do campo socialista, cuja pretensão é compreender o fenômeno em chave alternativa, a partir da ideia de *comum*, agora no singular. Nesse caso, o *comum* não diz respeito exatamente a bens, sejam eles materiais, naturais ou serviços, mas sim a um princípio de organização social particular enquanto representação basal da compreensão do universo político por parte das coletividades. Os primeiros a trazerem a questão do *comum* para dentro do campo das esquerdas na atualidade, de maneira incisiva, são Negri e Hardt. Eles também têm o mérito, junto de Ostrom (2015), de ter subsidiado o debate no âmbito dos movimentos sociais, em particular os ligados à frente antiglobalização dos anos 1990 e 2000. Mas ao contrário de Ostrom (2015), que percebe os comuns como uma dentre outras formas possíveis de produção e reprodução social, para os dois autores o *comum* se tornou a designação

de um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas que abrem as portas para um futuro não capitalista (DARDOT; LAVAL, 2017).

Negri e Hardt desenvolveram uma teoria do *comum* partindo do campo marxista, sustentando-se em elementos muito próximos das convenções de Proudhon a respeito dos mecanismos de apropriação do capital sobre as forças produtivas. Aliás, conforme lembram Dardot e Laval (2017), o entendimento dessa questão, dentre outras, no âmbito dos trabalhos de Marx e depois, sobretudo, no desenrolar da tradição marxista, é ambíguo — em particular após a morte de Marx e no bojo das interpretações enfatizadas por Engels e, em seguida, pelo marxismo-leninismo. Mas é importante reforçar uma mudança de Marx já no final de sua vida. Ele problematiza a filosofia do progressismo e do evolucionismo, colocando em suspeita a perspectiva etapista da história e assim reconsiderando a relevância das instituições comunais pré-capitalistas e de populações marginalizadas, ou ainda “esquecidas”, pelos movimentos do capital na conformação da sociedade pós-revolucionária (TIBBLE, 2018). Dardot e Laval também registraram essa “transição” de Marx que, infelizmente, acabou consideravelmente soterrada pelo “marxismo oficial” do século XX:

Parece-nos particularmente esclarecedor que, por ocasião da tradução francesa do Livro I [de “O Capital”], em 1875, Marx tenha corrigido as fórmulas mais evolucionistas que pareciam indicar que todos os países deveriam seguir a “via inglesa”. É também na década de 1870 que ele se lança nos estudos etnológicos e se apaixona pela Rússia, até manter estreitas relações com alguns grupos russos ditos “populistas”, que se perguntavam se a comuna rural russa tradicional não poderia constituir não tanto um vestígio a eliminar, mas uma base possível para o socialismo. Pode ser que não haja relação direta e consciente entre as fontes utópicas de seu pensamento e o interesse tardio positivo que ele desenvolveu por algumas formações sociais pré-capitalistas. Em todo caso, com a Comuna de Paris, assim como com as concepções dos populistas, Marx encontrou, senão reconheceu plenamente, uma realidade histórica que não estava dentro do seu próprio quadro de pensamento: a forma comunal elementar, seja urbana ou rural, longe de ser meramente condenada pelo desenvolvimento histórico, poderia constituir uma forma política e econômica do futuro (ANDRADE et al., 2015, p. 308).

Vale registrar que, nesse mesmo período das décadas de 1870 e 1880, um grupo de militantes e veteranos da Comuna de Paris também tinha na *obshchina* – comunidades campesinas tradicionais russas – uma referência central em suas reflexões e teorização políticas. Nomes como Reclus, Kropotkin, Willian Morris, Carlo Cafiero, Malatesta, Gustave Lefrançais, entre outros, exilados e reunidos na Federação do Jura, a seção antiautoritária/anarquista da Primeira Internacional, em Genebra, lançariam os alicerces do chamado “anarquismo comunista”, uma leitura radicalizada do mutualismo proudhoniano e do anarquismo coletivista de Bakunin (ROSS, 2021). A novidade do também chamado anarcocomunismo, em relação às

perspectivas anteriores, consistia no rompimento definitivo com o conceito de “valor de troca”, conforme o qual ainda era possível a existência do mercado e do trabalho assalariado; rompimento decorrido muito provavelmente, também, em função dos estudos sobre os vínculos comunais não apenas do campesinato russo, mas também das experiências de Kropotkin e Morris em suas viagens pela Finlândia e Islândia, respectivamente, quando dos encontros com comunidades tradicionais dessas regiões, em especial pescadores e agricultores. Interessante salientar, finalizando esse parêntese, que a pauta ecológica/ambiental e a temática das sociedades indígenas e populações tradicionais têm espaço decisivo na reemergência do autonomismo contemporâneo (ROSS, 2021).

Ainda sobre a ambiguidade que notamos em Marx a respeito do *comum* tradicional, a marxista autonomista italiana Silvia Federici (2017) lembra um argumento interessante a respeito do debate sobre a existência ou não de um potencial revolucionário entre o campesinato. Ela afirma que,

Na França, ocorreram cerca de mil “emoções” (levantes) entre as décadas de 1530 e 1670, muitas delas envolvendo províncias inteiras e exigindo a intervenção de tropas. Inglaterra, Itália e Espanha apresentavam um cenário parecido, o que indica que o mundo pré-capitalista dos vilarejos, que Marx repudiou com a rubrica de “idiotia rural”, pôde produzir um nível de lutas tão elevado quanto qualquer outro que o proletariado industrial tenha travado (FEDERICI, 2017, p. 159).

Em outros momentos, a mesma autora também destaca o espectro desenvolvimentista de Marx que, como veremos adiante, acaba por resvalar na noção do *comum* proudhoniano, que serve como uma das sustentações da cultura política autonomista.

Sobre a questão da transição e do papel a ser desempenhado pelo Estado nesse contexto, há algumas nuances que valem ser destacadas. Jean Tible (2018, p. 189–190) evidencia que, em suas disputas com Marx, Bakunin teria forçado a ideia de um “Marx estatista”, apesar de ter vaticinado as possibilidades inscritas na teoria marxiana e que permitiriam os desvios conhecidos por todos a partir de certa fase da Revolução Russa e no correr da experiência do “socialismo real”. Esse ponto fica melhor esclarecido quando observamos as divergências entre Marx e Engels também no tocante ao tema do Estado, sendo o segundo mais conservador quanto à sua rápida extinção após efetivada a revolução. Ironicamente, é justamente esse entendimento engelsiano, que toma o conceito de “ditadura do proletariado” enquanto uma ação de Estado, que influenciará decisivamente a percepção de Lenin sobre o assunto (TIBLE, 2018, p. 194).

A tradição marxista do século XX, em sua expressão hegemônica/ortodoxa, se distancia da compreensão que tem Marx, especialmente em sua última fase, sobre a importância dos usos

e costumes das populações tradicionais e dos camponeses para a instituição de uma sociedade fundamentada em um modo de produção pós-capitalista. Questões como o papel do Estado, os encaminhamentos do processo revolucionário, o lugar a ser ocupado pelo partido, o tema da transição revolucionária, o reconhecimento da autonomia das bases sociais, bem como a valorização do princípio federativo da organização do poder popular são elementos que, desde o início da história do socialismo, serviram, em maior ou menor escalas, como divisores para as diferentes tendências consolidadas dentro da Internacional. Mesmo que o próprio Marx tenha sido bastante flexível no entendimento dessas questões, o ponto é que, no campo da ação política, os anarquistas historicamente sempre mantiveram vínculos mais claros com o que chamamos aqui de autonomismo, além de não terem fornecido um legado prático e teórico cujas premissas sustentariam institucionalidades verticalizadas de organização política. Esse nosso entendimento assim se sustenta porque, além do *comum*, o campo libertário tem proximidade com outros elementos típicos dos processos de luta e resistência contra poderes e soberanias heterônomas, como é o caso da prefiguração, da horizontalidade e da organização federativa dos movimentos e coletivos.

Por certo que, com a queda do Regime Soviético e a crise do marxismo ortodoxo, toda uma linha de autores partiu ao reencontro da tradição marxiana, movimento que, aliás, mesmo antes da queda do Muro de Berlim, nomes como Castoriadis, justamente a partir da categoria de “autonomia”, bem como Mario Tronti e Toni Negri, no bojo do Autonomismo Italiano e da revisão dos preceitos leninistas, já vinham fazendo. Mas é bom frisar que, conforme já referenciado no capítulo anterior, esse caminho se deu sem que fossem feitos os devidos reconhecimentos às experiências, críticas e contribuições teóricas efetivadas por gerações de pensadores libertários e movimentos anarquistas (SOUZA, 2017). A abordagem libertária, assim, nos é mais interessante pelo fato de que a produção da institucionalidade comunal surge como um ponto decisivo para a cultura política autonomista.

Além disso, não à toa a base empírica mobilizada para esse trabalho acerca do autonomismo contemporâneo tem por referência principal as críticas direcionadas às formas do fazer político marcadas pela tradição marxista-leninista do século XX, tais como o stalinismo, a centralização política, a burocratização dos partidos comunistas, o aparelhamento dos movimentos e sindicatos, a perseguição das dissidências, entre outras. Aliás, a tensão entre a esquerda autonomista e a marxista ortodoxa é um elemento também central para a compreensão da cultura política que aqui investigamos.

Agora, retomaremos o panorama histórico e o debate teórico que ocupou certa parte da tradição socialista em seus primórdios, de modo a sustentar uma compreensão específica do

comum que explica os fundamentos da cultura política autonomista na sua trajetória histórica até a época atual.

3.2 Proudhon e as raízes da política do comum

De forma sintética, nosso entendimento acompanha a perspectiva de que Ostrom (2015) interpreta o *comum* a partir dos referenciais e marcos do liberalismo clássico, em que o indivíduo e sua racionalidade se mantêm como ponto nevrálgico para a compreensão do universo político. Por sua vez, a tradição marxista ortodoxa, e não a marxiana, bem como as experiências do dito “socialismo real”, tem no *comum* uma dimensão cada vez mais oculta conforme adentramos o século XX, o que parece nos impedir de tomá-las como ponto de referência para situar a matriz autonomista, ainda que não nos esqueçamos das heterodoxias que, de forma mais ou menos subterrânea, resistiram durante o correr dos tempos — ainda que mantendo distância dos anarquistas.

A título de exatidão histórica, antes de adentrarmos o debate elaborado por Proudhon, há que se compreender que, na verdade, o episódio da Comuna de Paris consistiu num momento de aproximação entre os dois campos do socialismo, que viriam a romper drasticamente no Congresso de Haia em 1872. No entanto, a aproximação, ou melhor, a ainda pequena distinção entre as duas tendências na Comuna foi profunda a ponto de ocorrerem situações em que representantes de ambas as correntes fizeram afirmações que, normalmente, veríamos na boca de seu “concorrente”, por assim dizer.

Nessa acepção, Bakunin vai comparar a guerra entre os dois lados como um enfrentamento entre dois governos: um revolucionário e o outro de Versalhes (LÖWY; BESANCENOT, 2016, p. 19–20). Enquanto isso, Marx relata que a Comuna

Foi, portanto, uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma (MARX, 2011, p. 127, grifo nosso).

Em outro momento, ainda em *A Guerra Civil na França*, ele situa na organização do poder operário na Comuna “a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011, p. 59). A Comuna de 1871 foi uma revolta que atingiu grandes proporções e repercussões por, entre outras coisas, ter constituído, pela primeira vez,

uma organização política dos próprios trabalhadores radicalmente democrática e pluralista, ao mesmo tempo distante e contrária à institucionalidade burguesa da época.

Aproximações entre os movimentos e as culturas políticas comunista e autonomista/anarquista não se resumiram, por óbvio, à Comuna de Paris. O sindicalismo revolucionário, certos episódios da Revolução Espanhola, o Maio de 68, a autonomia e o operaísmo italianos e, claro, o movimento antiglobalização e suas derivações século XXI adentro, entre outras passagens, registraram bem esse entrecruzamento. O mesmo podemos dizer no tocante a intelectuais e militantes que ensejaram aproximações entre as duas concepções do socialismo, no Brasil e no mundo: Walter Benjamin, André Breton, Daniel Guérin, Guy Debord, Subcomandante Marcos, Maurício Tragtenberg, Michel Löwy, Murray Bookchin, Castoriadis, enfim, a lista é extensa.

De qualquer forma, a despeito dessas convergências, há elementos estruturais — a concepção de poder, o foco da luta proletária etc. — que correm para distinguir, não poucas vezes de forma dramática, ambas as tradições de prática e formas de sociabilidade, representação e pensamento. Nesse ínterim, como já anteriormente firmado, quando nos referimos à cultura política autonomista, é importante deixar claro que nosso entendimento enxerga sua origem no corpo de uma das correntes do socialismo: a antiautoritária. É no anarquismo que encontraremos sua principal e mais autêntica expressão durante os séculos XIX e XX.

No que se refere ao debate sobre as origens do anarquismo, conforme tratado por Corrêa (2013), que mostra as diversas compreensões dessa corrente política na bibliografia, ora como um fenômeno da história política moderna, ora como uma filosofia de transcendência espaço-temporal – nesse caso, sob o argumento de que lutas contra as heteronomias são encontradas em toda a história humanidade³² – entendemos o anarquismo enquanto uma manifestação moderna da cultura política autonomista. Esse olhar para o anarquismo se presta, de fato, antes para resolver questões relativas ao anarquismo contemporâneo do que ao anarquismo clássico, pois, como veremos mais adiante, é difícil denominarmos como “anarquistas” uma série de movimentos e ciclos de protesto da atualidade. No entanto, seria um erro crasso não localizarmos o peso da tradição libertária no corpo dos autonomismos atuais.

³² Sobre essa abordagem, Corrêa (2013, p. 100), no artigo citado, observa: “[...] seu livro (refere-se aqui a George Woodcock) apresenta uma árvore genealógica do anarquismo, a partir dos estudos históricos de Kropotkin, Nettlau e Rudolf Rocker, remetendo o anarquismo aos tempos mais longínquos e identificando elementos deste nas obras de filósofos como ‘Lao Tsé e Zenão, Étienne de la Boétie, Fénelon e Diderot’; encontrando elementos anarquistas na Abadia de Thélème e em Rabelais, ‘com seu lema libertário: ‘Faça o que quiser!’’, e também em movimentos religiosos como ‘anabatistas, hussitas, os doukhobors e os essenes’, além do próprio Jesus Cristo que, para ele, é um anarquista (2002, v. I, p. 7, 16)”.

Assim, nesse trabalho, entendemos o anarquismo enquanto a materialização histórica em que se dá a primeira fase de gestação da cultura política autonomista que, por sua vez, está ancorada numa *política do comum*. Em outras palavras, fazer a arqueologia dos primórdios da cultura política autonomista implica, irrevogavelmente, começar pelos fundamentos do anarquismo histórico da segunda metade do século XIX. Nesse sentido, é válido que resgatemos aqui alguns aspectos e as primeiras teorizações do socialismo libertário, de modo a compreender a gênese do fenômeno e a tradição que o segue.

Em 1864, um ano antes de sua morte, Proudhon conclui o manuscrito, publicado como livro no ano seguinte, que hoje é tido como seu testamento político: *Da capacidade política das classes operárias* — que, juntamente com outra obra publicada em 1863, *Do princípio federativo*, forma a primeira base teórica do federalismo. Na verdade, ambos são uma espécie de manual prático dessa corrente. Em *Da capacidade...*, o autor coloca o parlamentarismo em cheque e passa a recomendar a abstenção eleitoral, elemento que marcará de forma férrea o anarquismo e o tornará ainda mais distante, conforme os marxistas adentram a disputa da política institucional, sobretudo quando da Segunda Internacional e da emergência dos grandes partidos socialdemocratas.

Nesses textos, Proudhon entende que resta aos trabalhadores romper com as instituições da burguesia e criar sua própria institucionalidade, tendo por base a mutualidade e a reciprocidade, erigindo assim uma verdadeira “democracia operária”, ou seja, a fusão entre os poderes político e econômico. *Comum* e antifracturação, assim, já em Proudhon, são lados de uma mesma moeda que, desde então, sempre andarão juntos. Ambos os elementos consistem nas representações que escoram os fundamentos da arquitetura do universo autonomista. À não divisão das esferas política e econômica nos referimos pelo termo “autogestão” — não usado no período em questão, mas que aparece, mais adiante, como sinônimo e renovação do conceito de *federalismo* em Proudhon (2001, p. 91–92):

Em resumo, o sistema federativo é o oposto da hierarquia ou centralização administrativa e governamental a qual distingue, ex aequo [em igualdade de circunstâncias], as democracias imperiais, as monarquias constitucionais e as repúblicas unitárias. A sua lei fundamental, característica, é esta: na federação, os atributos da autoridade central especializam-se e restringem-se, diminuem de número, de intermediários, e se ousa assim dizer, de intensidade, na medida em que a Confederação se desenvolve pela acessão de novos Estados. Nos governos centralizados, ao contrário, os atributos do poder supremo aumentam, estendem-se e imediatizam-se, colocando na competência do príncipe os assuntos das províncias, comunas, corporações e particulares, na relação direta da superfície territorial e do número da população. Daí essa sobrecarga sob a qual desaparece toda a liberdade, não só comunal e provincial, mas mesmo individual e nacional.

Ainda voltaremos à questão da autogestão, mas vale registrar aqui que o termo aparece apenas na década de 1960, conforme apontam Guillerme e Bourdet (1976), Almeida (1983) e Corrêa (2012, p. 120):

O surgimento desse termo, vinculado à organização com participação popular ampla, liga-se, historicamente, ao movimento operário do século XIX, e ao termo federalismo, que foi utilizado antes do surgimento do termo “autogestão” como seu sinônimo.

Corrêa (2012) registra que as discussões teóricas de Proudhon não se sustentavam somente em reflexões intelectuais, muito pelo contrário, elas sempre estiveram arraigadas nas práticas de luta e resistência dos trabalhadores à época. Aliás, ele próprio era um militante e estudioso, o que Marx mesmo reconhece.

O próprio surgimento do anarquismo está diretamente ligado à corrente federalista da Primeira Internacional e possui influência ampla do federalismo libertário, cujo conceito foi desenvolvido por Proudhon a partir das experiências das lutas operárias que lhe influenciaram, em especial a dos *canuts*, operários da seda de Lyon, que protagonizaram insurreições populares durante os anos 1830 (CORRÊA, 2012, p. 120–121).

Manfredonia também menciona esse respaldo das obras de Proudhon:

A rejeição de Proudhon às condições de vida geradas pelo desenvolvimento do capitalismo industrial não se traduz de forma alguma em recuos reacionários, mas na elaboração de um projeto alternativo de organização da sociedade, de acordo com as aspirações das classes trabalhadoras de seu tempo. Melhor ainda, este projeto social pode, como demonstrou Pierre Ansart, estar ligado a componentes específicos da classe trabalhadora da época e, em particular, à dos mestres tecelões de Lyon. Ansart pôde falar, sobre este ponto, da existência de uma forte “homologia estrutural” entre certas ideias anarquistas de Proudhon (mutualismo, autonomia) e as vidas, representações e visão de mundo desses trabalhadores. Mostra que o pensamento proudhoniano procurou expressar a nível teórico as práticas assim como as concepções econômicas e sociais destas últimas (MANFREDONIA, 1999, p. 247).³³

³³ No original: “*Le refus des conditions de vie engendrées par le développement du capitalisme industriel ne se traduit nullement chez Proudhon par des vellétés réactionnaires de retour en arrière, mais par l'élaboration d'un projet alternatif d'organisation de la société qui se veut en accord avec les aspirations des classes travailleuses de son temps. Mieux encore, ce projet social peut, ainsi que l'a montré Pierre Ansart, être rattaché à des composantes bien précises de la classe ouvrière de l'époque et, en particulier, à celle des maîtres ouvriers canuts lyonnais I. Ansart a pu parler, sur ce point, de l'existence d'une « homologie structurale » fibres forte entre certaines idées anarchistes de Proudhon (mutuellisme, autonomie) et le vécu, les représentations et la vision du monde de ces travailleurs. Il montre que la pensée proudhonienne s'efforçait d'exprimer sur un plan théorique aussi bien les pratiques que les conceptions économiques et sociales de ces derniers.*”

Ou seja, é desse comum operário que Proudhon e a tradição anarquista partem para balizar seus projetos de uma sociedade futura — o que, por certo, não guarda nenhuma perspectiva regressista, como parece sugerir certa crítica à qual ainda voltaremos em momento oportuno.

Sobre o episódio da Revolta dos *Canuts* de Lyon em 1831 e em que medida esse episódio serviu de base na tradição, é interessante lembrar que, segundo uma das explicações, vem daí a origem do uso da bandeira negra entre os libertários. Pelo menos até a década de 1880, quando anarquistas e comunistas passam a se diferenciar de forma mais explícita, o uso da bandeira vermelha se dava de forma indistinta entre os socialistas, quando então os anarquistas passaram a reivindicar elementos de uma tradição que começava a ser melhor delineada. A bandeira negra foi usada na Revolta dos *Canuts* representando o sentimento de luto em nome da liberdade perdida (TAITHE, 2005). A adoção da cor negra no âmbito do então jovem movimento anarquista viabiliza sua inscrição na perspectiva de média e longa durações, procurando assim se sustentar numa memorável luta operária, de modo a granjear legitimidade junto ao proletariado da época (MANFREDONIA, 1999).

Figura 6 – A edição de 19/09/1886 do jornal anarquista *Le Drapeau Noir* (A Bandeira Negra) retrata a bandeira negra flamulando sobre os revolucionários de Lyon, em 1831.



Fonte: Gouldhawke (2025).

O ponto de partida para situar teoricamente as bases da cultura política autonomista está na compreensão que faz Proudhon do que ele denomina *força coletiva*. Para esse autor, essa força, ou potência, surge de forma espontânea como fruto do arranjo e do dinamismo do corpo social dos trabalhadores. Ela não é ensejada nem pelo indivíduo nem pela burocracia estatal. Um capitalista pode pagar o salário de cem trabalhadores individualmente, mas nunca poderá pagar pelos frutos da força coletiva desses mesmos trabalhadores combinados. O que se tem, na verdade, é o puro e simples roubo das potências sociais por grupos e mecanismos externos a elas. Daí sua máxima: “A propriedade é um roubo”.

O ponto crucial da compreensão da exploração, para Proudhon, é a alienação da força coletiva do âmbito social por quaisquer externalidades: primeiro o mercado e depois o Estado moderno (DARDOT; LAVAL, 2017). A grande questão a ser combatida é a emergência de heteronomias, ou seja, a imposição de regras e normas distantes dos que estão diretamente envolvidos nas relações cooperativas constituintes da força coletiva. É dessa imposição que surge o fato gerador das injustiças, tais como presenciamos com o triunfo da forma capital, como, por exemplo, no caso do mecanismo clássico de espoliação dos comuns: os cercamentos. E aqui avançamos um passo no entendimento da questão da autonomia no âmbito do anarquismo. Para Proudhon:

A justiça é imanente à atividade econômica e social, o direito econômico ou social é precisamente o que dá forma às relações entre os indivíduos. Ao pretender dar “força de lei” a esse direito, o poder do legislador pode impor-se como transcendência em relação aos indivíduos. Esse é o princípio da negação de Proudhon ao individualismo e ao comunismo (DARDOT; LAVAL, 2017, n.p.).

Ou seja, para Proudhon ocorre que, sejam os produtos da “atividade econômica”, seja o “direito econômico” que se desenvolve na esfera das relações sociais, ambos são reflexos do autogoverno social, de modo que qualquer soberania que atente contra essa força coletiva deve ser denunciada como ladra.

Mas o que interessa destacar aqui, na verdade, é, em primeiro lugar, a particularidade teórica do proudhonismo, bem como todo o movimento social que lhe serve de respaldo, pois, caso contrário, falar dele teria pouca validade na caracterização da cultura política autonomista. Vejamos, por exemplo, a hegemonia anarquista na Associação Internacional dos Trabalhadores — AIT (1864-1872), seu reflexo no sindicalismo revolucionário até meados da segunda década do século XX e, particularmente, na sua notável presença no processo revolucionário russo, junto de outras forças centrípetas/federalistas. Nesses momentos, estavam sendo fixados como elementos fundamentais do anarquismo os princípios da ação direta, da crítica à representação,

do foco na luta econômica e “antipolítica” e o distanciamento da ética maquiaveliana de compreensão do poder (SKINNER, 1988, 1996).

Mas o ponto principal que ainda precisa ser compreendido no debate consolidado por Proudhon, bem como no corpo dos movimentos libertários dessa primeira geração, é a concepção dos primórdios de uma *política do comum*. Como foi informado anteriormente, Proudhon tem na *força coletiva* o núcleo criativo e produtivo que se projeta espontaneamente do corpo social. Fica clara uma importante conexão entre a *força coletiva* e o direito que, conforme observam Dardot e Laval (2017), vai, mais à frente, evidenciar as estreitas ligações entre o *comum* e as instituições operárias. Apesar da leitura de Proudhon ir no sentido de que o campo do direito é exterior à *força coletiva*, ou seja, algo parasitário e responsável pela alienação dos produtos do trabalho de seus verdadeiros proprietários, não se pode afirmar que ele entende a questão como faz a tradição marxista no tocante às noções de infraestrutura e superestrutura. Isso porque há um entendimento da potência criativa dessa *força coletiva* espontânea como algo que, sem ela, torna a emancipação improvável.

[...] Marx, embora tenha analisado bem o desenvolvimento do comum produzido pelo capital em sua autonomização progressiva em relação ao trabalho vivo, não faz análise semelhante da autonomização do movimento operário, da constituição dos operários em classe, da formação de um comum propriamente operário, independente do movimento do capital. Em contraste, ao menos nesse ponto, cumpre reconhecer que Proudhon tem o mérito de demonstrar certa clarividência: melhor do que Marx, e antes dele, Proudhon soube pensar em termos institucionais as condições da conquista de autonomia pelo movimento operário. Esse atraso de Marx será compensado em parte pela lição tirada da Comuna de Paris (DARDOT; LAVAL, 2017, n.p.).

Assim, o debate em torno de um “direito proletário” específico ganhou espaço no corpo das correntes autonomistas que se consolidavam nesse período compreendido entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Isso pode ser bem avaliado entre os anarquistas e sindicalistas revolucionários, assim como no cooperativismo e no socialismo associativista francês e italiano (DARDOT; LAVAL, 2017; TOLEDO, 2004). A destruição e a resistência ao avanço do capital e do Estado (FEDERICI, 2017), bem como a continuidade de certos costumes e a constituição de novas institucionalidades entre os trabalhadores estava no cerne das preocupações de um amplo arco de socialistas.³⁴

³⁴ Lembrando que o uso comunal das florestas, ou dos *comuns* florestais, bosques e pastos consistia numa tradição secular entre as classes mais pobres. As práticas da coleta da lenha, dos frutos silvestres e do direito à respiga estavam consolidados há séculos pelo direito consuetudinário medieval. Nesse momento, no entanto, mostravam-se ameaçados pelas novas ondas de cercamentos, pela privatização das terras, pelas novas tecnologias que diminuían o “desperdício” das colheitas — o que limitava a respiga — e toda a pressão econômica advinda dos “novos tempos”.

Exemplo dessas institucionalidades operárias é o fenômeno dos clubes de apoio mútuo na Paris pré-Comuna, dos quais fala Ross (2021), e das bolsas de trabalho já no âmbito do sindicalismo revolucionário da virada do século. Essas bolsas de trabalho foram organizações criadas, primeiramente na França, pelo Conselho Municipal de Paris em 1887, com o objetivo de servir, inicialmente, como ferramenta de integração dos trabalhadores ao Estado e junto aos partidos políticos, proposta que acabou não prevalecendo (CARONE, 1995). Muito pelo contrário, elas acabaram por se constituir enquanto uma espécie de órgão proletário, cumprindo funções de organização, formação, apoio mútuo e suporte para iniciativas contrárias à redução dos salários, pela diminuição da jornada de trabalho e pelo combate ao aumento do custo de vida. Mais tarde, frontalmente às expectativas estatais, as bolsas de trabalho passam a abarcar dimensões cada vez mais amplas na França:

1) pretende prestar serviço de mutualidade, monopolizando “todo serviço relativo à melhoria da classe operária” e “criar um Estado no Estado”; 2) serviço de ensino, ou seja, ela quer ser a Universidade do operário, da cultura, fatores da emancipação e reivindicação desejada pelos anarquistas; 3) serviço de propaganda, destinado a levar a todos operários os benefícios de sua ação educativa (CARONE, 1995, p. 73).

Inicialmente uma ampla diversidade de grupos participava das atividades nas bolsas de trabalho — possibilistas, blanquistas, os independentes ligados a Jean Jaurés e, claro, os anarquistas — apesar de, desde o seu início, a linha geral dessas agremiações tender a divergir do Partido Operário Francês, então sob coordenação do seu dirigente Jules Guesde.³⁵

As bolsas de trabalho permitiram a construção de uma solidariedade interprofissional, já que trabalhadores das mais diversas áreas passaram a se encontrar nesses espaços. Erigiu-se como que uma contrassociedade, que prestava apoio em diversas áreas aos seus filiados: educação, saúde, suporte aos desempregados etc. (REEVE, 2020).

Na França, as Bolsas assumiram um papel equivalente ao desempenhado pelo modelo alemão da máquina socialdemocrata, uma vasta rede de organizações e estruturas que pretendiam acompanhar e apoiar os trabalhadores desde o nascimento até a morte. Os trabalhadores, submetidos às violentas condições de exploração e ao autoritarismo do Estado no início do século XX, sentiram a necessidade de se unir. No modelo socialdemocrata, a “contrassociedade” operária se submetia ao partido e seus sindicatos (correias de transmissão); funcionava seguindo os princípios autoritários dessas organizações e respeitando o marco legal do sistema capitalista. Ao contrário, para Fernand Pelloutier, um dos grandes representantes do sindicalismo revolucionário

³⁵ O guesdismo, referência ao nome de Jules Guesde (1845-1922), é o termo pelo qual ficou conhecida a principal corrente socialista no âmbito da Seção Francesa da Internacional Operária (SFIO), que mais tarde, em 1969, converter-se-ia no Partido Socialista Francês. O guesdismo tinha como principal oponente no campo socialista as ideias de Jean Jaurés a respeito do socialismo associativista. Inicialmente refratário à participação em governos burgueses, em 1914, Guesde apoia a adesão ao governo de união nacional e adere aos esforços patrióticos. Entre as heranças do guesdismo para o socialismo francês está a estruturação de uma disciplina partidária forte e rigorosa.

francês da época, as Bolsas eram “o núcleo daquela sociedade equitativa que todos nós decididamente desejamos alcançar”. Suas atividades deveriam seguir os princípios da democracia direta e se desenvolver por meio da autonomia coletiva de seus membros (REEVE, 2020, p. 75, tradução nossa).³⁶

Em seguida, Reeve mostra que as diferenças entre as bolsas de trabalho autônomas e as do caso alemão, vinculadas às estruturas do Partido Socialdemocrata, ficariam claras por ocasião da Primeira Guerra Mundial, quando o partido acabou por aderir à União Sagrada, ajudando a mobilizar milhões de trabalhadores para as trincheiras. O mesmo se deu com Guesde, que se uniu aos demais grupos que operavam a mobilização dos franceses em prol da defesa da pátria.

A intensa presença do anarquismo em países como França, Espanha e Itália nos lembra da importância do que vimos tratando até aqui para a compreensão do movimento operário e sindical no Brasil do início do século XX, em função da massiva imigração de trabalhadores do continente europeu para o país. O autonomismo atravessou os campos anarquista e sindicalista revolucionário, criando uma espécie de húmus onde floresceriam diversos movimentos portadores de métodos de ação, repertórios e concepções do “fazer político” bastante específicos, como esses de que tratamos há pouco. A respeito do sindicalismo revolucionário, Toledo (2004, p. 30–31) coloca que

Essa orientação autonomista é um dos aspectos mais originais do movimento. Na verdade, a ideia de autonomia já estava presente, por exemplo, no último trabalho de Proudhon, *Da capacidade política da classe operária*. O novo movimento sindicalista revolucionário foi a vinculação da autonomia operária à ação sindical, ou seja, o sindicato passou a ser visto como o instrumento dessa autonomia. Autonomia das massas trabalhadoras e do sindicato, no qual elas se exprimem diretamente. Essa autonomia é entendida como a recusa da delegação de poder a qualquer representante político. Autonomia em relação aos partidos e à política era, portanto, uma exaltação da capacidade de autogoverno dos trabalhadores.

Ainda nesse sentido, conforme vimos no caso francês, no Brasil, como é de conhecimento geral, também presenciamos toda uma institucionalidade entre os meios operários e artesãos. Na verdade, antes mesmo, ainda nas décadas finais do Império, entre

³⁶ No original: “En Francia, las Bolsas asumieron un papel equivalente al que desempeñaba el modelo alemán de la máquina socialdemócrata, una amplia red de organizaciones y de estructuras que pretendían acompañar y apoyar a los trabajadores desde su nacimiento hasta su muerte. Los trabajadores, sometidos a las violentas condiciones de explotación y al autoritarismo del Estado a principios del siglo XX, sentían la necesidad de agruparse. En el modelo socialdemócrata, la ‘contrasociedad’ obrera se sometía al partido y a sus sindicatos (correas de transmisión); funcionaba siguiendo los principios autoritarios de dichas organizaciones y respetando el marco jurídico del sistema capitalista. Por el contrario, para Fernand Pelloutier, uno de los grandes representantes del sindicalismo revolucionario francés de la época, las Bolsas eran ‘el núcleo de esa sociedad equitativa que todos deseamos decididamente alcanzar’. Sus actividades debían seguir los principios de la democracia directa y desarrollarse a través de la autonomía colectiva de sus miembros.”

trabalhadores negros escravizados, como no caso das irmandades e associações beneficentes, ou das associações de ajuda mútua, ou mutuais, de parte dos trabalhadores livres. Essas organizações, em geral, cumpriam funções de caráter previdenciário e assistencialista, fornecendo algum tipo de apoio em caso de doença, morte ou mesmo invalidez da parte de seus sócios (BADARÓ, 2009). Assim, tais práticas, fundadas no princípio do *comum*, também são verificadas entre trabalhadores negros escravizados e brancos pobres de forma relativamente corriqueira no Brasil durante o período colonial e, em especial, no Império: irmandades católicas, sociedades beneficentes e de ajuda mútua forneciam diversos tipos de apoio material, jurídico, em fugas ou mesmo religioso a negros, cativos ou livres, e brancos pobres que enfrentassem dificuldades. O então embrionário movimento operário no Brasil, ainda antes da República, teve participação importante, por exemplo, no movimento abolicionista e de auxílio aos negros forros. Como bem nos lembra Lara (1998), a historiografia do trabalho no Brasil, por muito tempo, contou apenas a história do dito “trabalho livre”, deixando de lado a percepção do trabalho dos escravizados negros como um capítulo da história do trabalho no Brasil anterior à vinda do imigrante europeu. Lara (1998) lembra, ainda, que as experiências de resistência acumuladas pelos escravizados foram compartilhadas pelos trabalhadores livres antes e depois da abolição.

Jesus (2010) também mostra a riqueza da cultura associativa mutualista das últimas décadas do século XIX entre os negros cativos e libertos: práticas de socorro, apoio pecuniário, iniciativas ligadas à valorização da identidade étnica como a construção de bibliotecas, publicação de jornais e formação profissional que, além de tudo, visava a valorização de atividades tidas como menores, por estarem vinculadas às atividades dos escravos, num contexto de crescente proletarização e reestruturação da economia e das relações de trabalho.

Conforme o país se industrializa, e em decorrência do fim da escravidão, essas organizações passam a adotar um perfil mais afinado aos embates clássicos do período republicano, calcados no espaço urbano e desejosos de novas demandas para além do assistencialismo mais imediato. Surgem dessa forma organizações com contornos de classe mais explícitos e definidos, as chamadas Ligas Operárias, também conhecidas como Sociedades de Resistência, entidades que acabariam por desaguar nos primeiros sindicatos do país. Importante salientar que, muitas vezes, essas novas formas organizacionais não deixavam de exercer as antigas funções assistenciais e de apoio aos seus integrantes, assim mantendo as antigas funções, até de forma ampliada, e incorporando novas. Essas organizações vão criar as primeiras caixas de pensões para viúvas, aposentadorias, auxílio-doença entre outros suportes num contexto em que não existia praticamente quaisquer serviços desse tipo fornecidos pelo

Estado. Em pouco tempo esses organismos ganhariam escalas maiores e partiriam para práticas de ação direta mais focadas no enfrentamento, tendo os movimentos grevistas como a principal marca do operariado urbano no Brasil da Primeira República (BATISTELLA, 2015).

É essa autonomia produzida pela construção de novas formas de vida, a despeito e contra a evolução das relações capitalistas, que enseja a *política do comum* no sentido que queremos aqui operar na fundamentação e compreensão da cultura política autonomista. Não são indivíduos cômicos de que a gestão dos bens num modelo comunal pode funcionar de forma satisfatória no interior de um sistema que engloba e dilacera as relações de solidariedade. Também não se trata de aguardar que do interior das relações de exploração capitalista surja uma classe trabalhadora pronta e desejosa para a vida após a revolução. O fazer cotidiano dos costumes de reciprocidade herdados de gerações passadas e das massas de imigrantes, a constituição de um direito específico, a auto-organização do próprio sistema de produção, a negação de legitimidades e soberanias exteriores, em suma, são os elementos fundantes do autonomismo no campo político moderno.

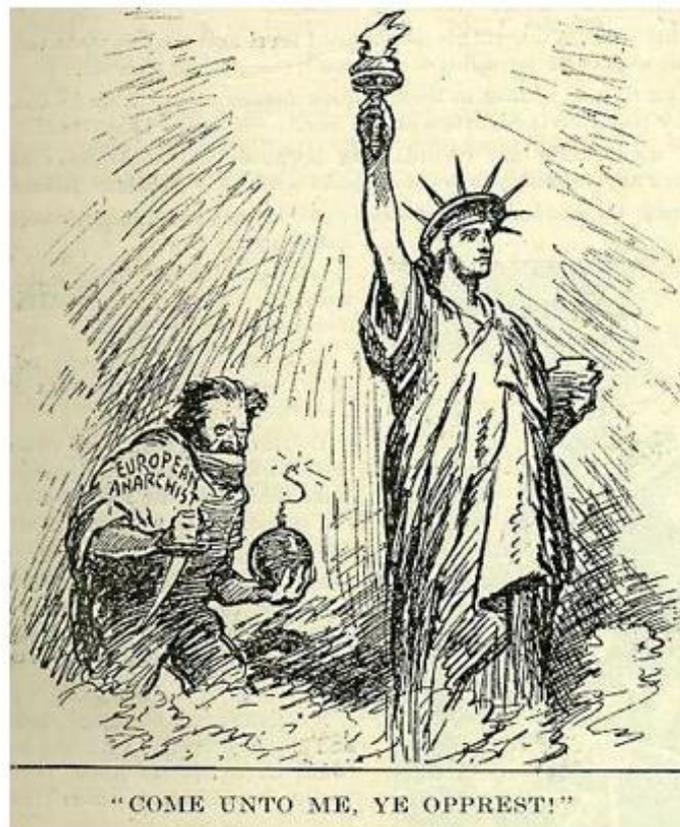
Guildas, confrarias, cooperativas, bolsas de trabalho, caixas de pensão, associações de auxílio mútuo, corporações de ofício e toda uma rede de sociabilidade operária constituiu uma importante institucionalidade na história do socialismo europeu que, como se sabe, espalhou-se pelo mundo nas ondas migratórias de fins do século XIX em diante. Em seu *Travessias revolucionárias*, que trata do sindicalismo revolucionário no Brasil a partir das trajetórias de vida de três imigrantes italianos que vieram para cá, Toledo (2004) mostra bem como que, logo após a unificação italiana, o número de sociedades operárias aumentou e não diminuiu no correr do processo de modernização da economia. O campesinato, na sua conversão para o operariado, levaria consigo regras de sociabilidade, elementos éticos e mesmo religiosos que, agora, passavam a ser aplicados e reproduzidos num contexto diferente. Frutificavam grupos de apoio mútuo, cooperativas de consumo e produção que também não hesitaram em apoiar os movimentos grevistas.³⁷ Esses fluxos migratórios certamente não passariam despercebidos pelos governos dos países receptores, até porque as movimentações e organizações operárias rapidamente passaram a se organizar, como vimos afirmando, de modo a criar espaços de resistência e, mais tarde, a atuar por mudanças substanciais. Nesse contexto, sobretudo

³⁷ Aliás, vale lembrar que o campo autonomista não foi e ainda não é um bloco homogêneo. Na verdade, não poderia ser diferente, dado que é uma cultura política que preza pela descentralização e pluralismo como condição *sine qua non* para que se caracterize como tal. No contexto ora tratado aqui, vide, por exemplo, os diferentes posicionamentos em torno do tema da greve: enquanto os anarquistas impossibilistas viam nessa ferramenta o caminho para a insurreição, o sindicalismo revolucionário e os anarquistas possibilistas entendiam que essa forma de ação coletiva poderia ser usada, também, como caminho para a conquista de reformas de curto prazo e melhorias nas condições de vidas dos trabalhadores em geral (CORRÊA, 2012).

informado pela ascensão do anarcoterrorismo, um grande fluxo de propaganda antianarquista ganharia as mídias e o espaço urbano nas duas primeiras décadas do século passado.

Um elemento importante que também leva preocupação aos líderes políticos diz respeito às movimentações dos libertários, junto aos trabalhadores, no sentido de boicotar a mobilização militar no contexto da Primeira Guerra Mundial. Toda uma articulação dos governos, bem como a criação de mecanismos repressivos, deixou registrado que os movimentos operários conformavam soberanias e legitimidades alheias a seus arranjos políticos, o que certamente deveria se converter em alvo de combate. No *cartoon* representado na Figura 7, abaixo, vemos os estereótipos do “anarquista bombardeador”, portando ainda uma arma branca, típica dos traiçoeiros, com a qual está prestes a atacar a liberdade de forma sorrateira. Por sua vez, o “destruidor de vidraças” e o “antipatriota” da Figura 8 consistem em imagens usadas pelos discursos da repressão já há bastante tempo. A grande mídia aqui mostra que também se filia a uma tradição, constituída pelo anticomunismo.

Figura 7 – Cartoon de James P. Alley publicado na *Memphis Commercial Appeal* (EUA, 05/07/1919).



Fonte: Alley (2023).

Figura 8 – Capas das revistas Veja (23/08/2013) e Época (10/11/2013).



Fonte: Ferreira (2013)

Voltando a Proudhon, é importante reforçarmos o fato de que no elogio do *comum* feito por ele não existe nenhuma tentação regressista, já que o filósofo de Besançon tem absoluta clareza de que mudanças estruturais haviam sido carreadas. Em primeiro lugar, a Revolução de 1789 rompe os antigos laços de dependência: “[...] o povo, então, encontrou-se abandonado a si mesmo; ele formou a classe dos assalariados, dos proletários, por oposição àquela dos proprietários e capitalistas.” (PROUDHON, 2019, p. 28). Por sua vez, com os levantes de 1848, o proletariado, segundo o autor, atinge sua maturidade, digamos assim, pois passa a ter ideias próprias e compreender a lógica exploratória a que está submetido, percebendo-se enquanto sujeito portador de uma história própria e potencialmente autônoma em relação à burguesia. Tornou-se assim “alguma coisa” que, “como a burguesia em 89, [...] aspira a tornar-se TUDO” (PROUDHON, 2019, p. 29, grifos do autor). Ou seja, na medida em que a burguesia não havia levado as mudanças prometidas até as últimas consequências, caberia aos trabalhadores instituírem, por meio de sua *força coletiva*, um mundo sem as divisões que produziam a dominação de poucos sobre muitos. Seu diagnóstico a respeito dessa questão era já bastante claro, compreendendo que, em 1789, o que se tem é a ascensão da burguesia seguida da traição de seu ideal.

Com a centralização levada a cabo durante o processo revolucionário, e temerosa de que o governo pudesse voltar-se contra si própria, a burguesia submeteu o príncipe às constituições e a um sistema de contrapesos. Dividiram-se os poderes, da mesma forma que no campo econômico se fez com a divisão do trabalho, implementou-se o sistema representativo, o sufrágio, e estabeleceu-se a organização dos municípios e departamentos como uma forma de conter os poderes (PROUDHON, 2019). Proudhon lembra, no entanto, que mais poderosa do que esses entraves criados à autoridade, dividindo o mando sobre a nação com o absolutismo imperial está a “*anarquia mercantil*”, “*o desperdício econômico*”, “*a liberdade de usura do agiota*”, “*a idealidade do egoísmo*”, “*o Laissez faire, laissez passer*”, “*a propriedade*”, ou seja, a não mutualidade, a negação do direito econômico, a “*insolidariedade absoluta*” (PROUDHON, 2019, p. 197–198). É o império da “*agiotagem desenfreada*”, dos “*golpes comerciais*” e da “*especulação*”. Então, para Proudhon, há o caos político de um lado e o caos econômico de outro. Proudhon critica a racionalidade econômica liberal e a repugnância do burguês pela mutualidade na medida em que ela é produtora desse caos denunciado e da pobreza.

Essa insolidariedade econômica, melhor dizendo, essa imoralidade das transações, preconizada pela economia política da escola inglesa, o burguês fez dela um princípio, uma teoria, uma doutrina. Para ele, a ideia de um direito econômico, complemento e corolário do direito político e do direito civil, não existe; é um contrassenso. Cada um em seu lugar, cada um por si, Deus por todos. Tal é sua divisa. (PROUDHON, 2019, p. 199)

Ele ainda critica os liberais que afirmam que “*uma coisa é a moral e outra coisa é a economia política*” (PROUDHON, 2019, p. 200). Aqui, de fato, o autor reflete sobre um contexto tenso e de consolidação da hegemonia de um tipo de pensamento econômico que se autonomiza e se distancia cada vez mais das mãos dos trabalhadores. Para ele, uma ciência econômica que se distancia da justiça não faz sentido. “*Ela não tem princípios, só tem interesses*” (PROUDHON, 2019, p. 202).

Mas ainda quanto ao potencial dos trabalhadores para enfrentar esse estado das coisas, Proudhon enxerga a dinâmica autonomista também no âmbito do campesinato e faz um elogio tanto das organizações e pautas operárias quanto daquele segmento, faltando, no entanto, um projeto que articule suas aspirações coincidentes (PROUDHON, 2019, p. 34). O camponês quer a terra da mesma forma que o operário quer o capital e os instrumentos de trabalho e, com ou sem razão, diz Proudhon procurando compreender certos posicionamentos e escolhas tidos por conservadoras, o imperador ainda é o símbolo da posse e usufruto da terra para o camponês. Esse ponto é importante para entendermos a cultura política autonomista em virtude do fato de

que o imaginário campesino nem sempre foi bem compreendido pelas tendências ortodoxas do socialismo, ao mesmo tempo em que a relação desse segmento junto aos anarquistas, em geral, contou com os melhores arranjos, como é possível verificar nos episódios das Revoluções Mexicana e Espanhola e na Ucrânia no curso da Revolução Russa.

Proudhon fala, em mais de uma ocasião, que a burguesia montou uma espécie de feudalismo industrial e financeiro, de modo que operários e camponeses lutam contra esse feudalismo burguês e que, no momento em que se der a reviravolta, um novo problema se colocará: o da reconexão entre campo e cidade. Para lidar com essa questão, será necessário que todos abracem o que ele chama de “ideia”, ou seja, a “ideia operária”, o “direito econômico”. A partir de então, Proudhon vai investigar a capacidade de autonomia dos trabalhadores.

Assim, “*Possuir capacidade política é ter consciência de si como membro de uma coletividade, afirmar a ideia que dela resulta e perseguir sua realização*” (PROUDHON, 2019, p. 59). Nesse sentido, Proudhon, naquele momento, questiona se, como já demonstraram a nobreza e a burguesia em outros tempos, os trabalhadores atendem a determinados pressupostos indispensáveis para a sua autonomia: (a) se há consciência de si e de classe; (b) se justapõem uma ideia correspondente a essa consciência; e (c) se transformaram isso em prática. Proudhon entende, no entanto, que os trabalhadores ainda não estão completamente imbuídos desses três pré-requisitos, apesar dos rápidos avanços daqueles últimos anos. Ele aponta as candidaturas operárias como um exemplo de tomada de consciência de classe que os operários vinham ganhando.

Colocar-se enquanto antítese da burguesia, assim, é a primeira coisa a ser feita, constituindo-se, dessa maneira, uma nova ideia de si e das próprias potências. O segundo passo consistiria na concatenação da “ideia” correspondente à real capacidade política dessa classe operária emergente. Proudhon (2019) lembra, então, que o socialismo moderno tem diversas escolas, mas duas principais correntes que surgem após o operariado perceber os limites e as traições da burguesia nos princípios de 1789 e, cada vez mais conscientes de si, passarem a elaborar suas próprias noções de mundo.

Dentre as escolas, o autor então vai tecer críticas incisivas ao que ele denomina “*sistema comunista*”, em que tudo é “*reconduzido*” ao Estado (PROUDHON, 2019, p. 76). “*Reconduzido*” no sentido de que a autoridade é o princípio tanto da antiga sociedade quando da sociedade burguesa. O que as difere é apenas a fonte dessa autoridade: ora vinda da divindade, ora vinda, com Rousseau, da comunidade nacional. De sua parte, os comunistas reduziram tudo à soberania do povo e da coletividade. Segundo Proudhon (2019), o

entendimento que os comunistas têm a respeito do poder e do Estado é o mesmo dos seus ex-senhores. No entanto, ele lembra, o operariado não se deu nenhum senhor. Para o autor, o comunismo representaria não apenas a alienação dos meios de produção e de tudo o que é produzido, mas também dos próprios indivíduos. Em 1865, Proudhon mira suas críticas contra as propostas apresentadas por Louis Blanc durante a Revolução de 1848,³⁸ por significar mais do que um distanciamento entre o trabalho e a regulação deste:³⁹

O sistema de Luxemburgo, no fundo o mesmo que os de Cabet, de R. Owen, dos Moraves, de Campanella, de Morus, de Platão, dos primeiros cristãos etc., sistema comunista, governamental, ditatorial, autoritário, doutrinário, parte do princípio de que o indivíduo é essencialmente subordinado à coletividade; que somente dela ele obtém seu direito e sua vida, que o cidadão pertence ao Estado como a criança à família; que ele está em seu poder e posse, *in manu*; e que lhe deve submissão e obediência em tudo. Em virtude desse princípio fundamental da soberania coletiva e da subordinação individual, a escola de Luxemburgo tende, na teoria e na prática, a remeter tudo ao Estado ou, o que dá no mesmo, à comunidade: trabalho, indústria, propriedade, comércio, instrução pública, riqueza, assim como a legislação, a justiça, a polícia, as obras públicas, a diplomacia e a guerra, para em seguida o todo ser distribuído e repartido, em nome da comunidade e do Estado, a cada cidadão, membro da grande família [...] O primeiro movimento, o primeiro pensamento da democracia trabalhadora, ao buscar sua lei e ao se colocar como antítese à burguesia, deveria voltar-se contra estas suas próprias máximas: à primeira vista d'olhos, é isso que se deduz do exame do sistema comunista (PROUDHON, 2019, p. 76).

O que para os comunistas, ou os alardeadores da comunidade, é a emancipação, Proudhon (2019) enxerga como uma nova forma de dominação. Em seu lugar, ele prega justamente o que nomeia “*democracia trabalhadora*”, também referenciada em outras passagens por “*direito econômico*”, “*democracia industrial*” ou “*federação comunalista*” (DARDOT; LAVAL, 2017).

Então, da questão política, Proudhon (2019) salta para a dimensão econômica. Nessa linha, ele recorda que todos os sistemas que existiram, “*Romano*”, “*Feudal*” ou “*o de 1789*”,

³⁸ Por pressão do movimento foi instituído no Palácio de Luxemburgo, em Paris, a *Comissão de Governo dos Trabalhadores*, então presidida por Blanc e composta por trabalhadores e patrões. A conquista consiste num importante marco, que é a perspectiva de um “direito ao trabalho”. A ideia era estabelecer, com a *Comissão*, um plano de organização do trabalho e do acesso a ele, bem como elaborar decretos de cunho social. Tratava-se de uma espécie de Gabinete ou Ministério do Trabalho.

³⁹ É provável que, entre outros elementos, esse debate consista numa das fontes que justifica a divisão interna entre dos anarquistas entre “possibilistas” e “impossibilistas”, ou seja, os que defendem melhorias pontuais e reformas e os que são contrários às mesmas (CORRÊA, 2012). Munakata (1984, p. 15–19) demonstra, com base em documentação do Primeiro Congresso Operário Brasileiro, de 1906, e registros de sindicatos do mesmo período, que a resistência era enorme no sentido de evitar a intervenção do Estado na regulação das relações trabalhistas e na produção de legislação específica. A emancipação dos trabalhadores deveria ser feita diretamente por eles próprios. Certo lembrar, a título de informação, que essa não é a única fonte de divergência no campo libertário. Há ainda clivagens que se dão por diversas outras naturezas: táticas, formas de organização, uso da violência etc.

tinham no Estado o legitimador da ordem econômica. Assim, na medida em que o “*comunismo*” tem por projeto realizar a “*mesma coisa*”, ele acabaria por consistir num retrocesso frente ao caminho para que a classe operária se estabeleça de maneira verdadeiramente autônoma. Para Proudhon, os “*comunistas*” propõem uma “*democracia compacta*”, uma “*ditadura das massas*”, um retorno ao absolutismo, pois que todas as associações econômicas deveriam estar unificadas e sob controle estatal (PROUDHON, 2019, p. 78). Ele lembra, ainda, que a proposta do “*Sistema de Luxemburgo*” é colocar a plebe numa posição despótica tal como outros segmentos o fizeram em outros momentos, como se tem “*nos hospícios*”, “*nos hospitais*”, “*na caserna*”, “*nas prisões de todos os países*”, “*nas comunidades*”, “*nos sacerdócios*” (PROUDHON, 2019, p. 80).

Mas Proudhon (2019) vê alguns aspectos positivos no que ele denomina “*comunismo*”: sua existência, para ele, era imprescindível para a posterior eclosão da “*ideia verdadeira*”. O comunismo, até àquela altura, também não havia tomado de forma segmentada as dimensões política e econômica, “*como fez o sistema burguês*”, não fazendo dela, assim, ordens distintas, mas sim procurando estabelecer sua reunificação. Proudhon lembra que as conquistas do Terceiro Estado se deram no âmbito político e que, no próprio *Manifesto dos Sessenta*, já se tinha em mente que o sufrágio universal é insuficiente, restando ainda a conquista do “*direito social*” para além do político. Ele cita o manifesto: “*Sem igualdade social, a igualdade política é uma só palavra vã, o sufrágio universal uma contradição*” (PROUDHON, 2019, p. 85). Ele propõe, então, que não se deve retirar os direitos já conquistados pela burguesia, mas sim que o “*proletariado deve absorvê-los*”, da mesma forma como ela fez com a aristocracia em 1789. O que se depreende da compreensão de Proudhon, ao contrário de leituras ortodoxas, é a de que o socialismo não deve se contrapor ao liberalismo, mas valorizar suas conquistas, ter ciência dos seus limites a partir da crítica e ir além dele, procurando, no entanto, não incorrer nos erros denunciados pelo próprio campo liberal.

Voltando a tratar das institucionalidades comunais, Proudhon (2019) verifica que grande parte das sociedades de socorro mútuo, além de uma série de outras organizações desse perfil, são tidas como uma espécie de transição para o mutualismo, no que elas ainda mantêm uma dimensão bastante marcada de caridade e de ajuda aos mais necessitados — que, como vimos, vai atravessar as organizações no Brasil. Porém, como lembra o próprio *Manifesto*, diz Proudhon, não se deseja a caridade, e sim a justiça. Mas de que maneira a mutualidade pode se aplicar à organização do trabalho e ao salário de modo a substituir a lei da oferta e procura — lei que, segundo o próprio Proudhon, é “*imoral*” e cuja existência tem por objetivo unicamente fazer o mais forte se impor sobre o mais fraco?

Nessa perspectiva e atento ao terceiro pressuposto colocado por ele mesmo para que a classe operária conquiste sua autonomia, Proudhon passa, assim, a fazer estudos de casos práticos sobre formas de organização que viabilizem a evolução das práticas assistencialistas para outras que, de fato, reorganizem a sociedade e observa que, para que haja justiça, não basta a associação por si só. É necessário avaliar o trabalho de todos, sem levar em consideração títulos, honrarias ou quaisquer distinções. Fazer apenas “*aritmética*”, verificando apenas a utilidade do trabalho. Assim sendo, ele elabora uma crítica ao funcionamento da economia de livre mercado, como sendo uma espécie de agiotagem, pois que os ganhos se dão sempre em função das diferenças e aí residiria a injustiça. Por isso mesmo o mutualismo igualmente rejeita um controle férreo das relações de trabalho pelo Estado ou pela economia, pois Proudhon (2019) insiste que tal comando seria tão danoso quanto a própria agiotagem. A mutualidade procura, então, corrigir isso por meio de uma rede de garantias públicas, sem ir aos meios judiciais, ou seja, negam-se quaisquer heteronomias que atentem contra o trabalho.

O que se sugere é uma relação entre os atores econômicos que não se pautem pela lógica do mercado, mas sim por uma justeza dos preços, das garantias e dos contratos, a qual ele vai chamar de “*mutualismo*” ou “*direito econômico*”. Proudhon lembra que não é o caso de trocar uma associação do capital, apoiado pelo Estado, por um movimento de associação que busque concentrar o capital em um Estado que esteja nas mãos dos operários (PROUDHON, 2019, p. 156). Ele retorna assim à sua crítica sobre o “*Sistema de Luxemburgo*”, que sugeria a concentração dos negócios e da indústria exatamente numa associação operária aliada ao Estado. O que está em questão aqui, no frígido dos ovos, é o combate a tudo aquilo que impeça o livre florescer da *política do comum*, pois é disso que trata a anarquia, e aqui o autor lança as sementes e desenvolve as raízes da tradição autonomista, ou da autonomia, mesmo que a perspectivas coletivista e anarcocomunista, que amadureceriam apenas mais tarde com Bakunin e Kropotkin, respectivamente, ainda não estejam presentes.

Proudhon combate o que ele chama de “*enfusão*”, seja ela fruto de “*companhias capitalistas*” ou das “*Comunidades de Luxemburgo*”, nas quais só resta aos homens a condenação ao assalariamento. Ele toma o exemplo do trabalho de um comerciante, cujo objetivo, na sua concepção, não é apenas o enriquecimento privado, mas sim a distribuição dos produtos. Então ele não vê necessidade de suprimir a “*individualidade econômica*” desse comerciante, bastando, de fato, uma “*reforma geral dos costumes pelo princípio*” para que se garanta a “*segurança pública*” na distribuição da produção, sem que seja necessária uma subordinação desse agente a qualquer tipo de corporativismo (PROUDHON, 2019, p. 160).

Nota-se em Proudhon uma luta contra a “desmoralização” da economia, ou melhor, contra a sua autonomização enquanto matéria que trate exclusivamente da geração do lucro *per se*. Essa é uma questão que, em tempos de hegemonia neoliberal, aparenta ser ingênua. Esperar um equilíbrio atingido entre os agentes econômicos está relacionado, entendemos aqui, a uma economia moral que ruía em face da fragmentação entre capital e política e que, ainda, era algo tanto da memória e dos hábitos correntes na cultura popular como presentes nas organizações de resistência do operariado e, ainda mais, do campesinato. Proudhon (2019) diz: “*Organizemos o direito e deixemos atuar o comerciante*”. Ele então convoca os pequenos industriais, burgueses e comerciantes a se juntarem ao operariado visando o triunfo da “*verdadeira democracia*” (PROUDHON, 2019, p. 160). Em *Da capacidade...*, atingiremos essas condições apenas com o fim de toda a servidão, através da “*Democracia Operária*”, da “*Nova Democracia*”, baseada na “*Associação mutualista*”, também chamada “*mutualidade*” ou “*contrato de mutuação*” de conteúdo “*ao mesmo tempo político e econômico*”, e que “*exclui todo o egoísmo e todo o parasitismo*”. Essa é a “*associação misteriosa*” tão sonhada pelos “*utopistas*” (PROUDHON, 2019, p. 162). Ele ainda critica o termo “*associação*” por ser impreciso cientificamente, já que usado por agrupamentos defensores de princípios muito diferentes. Por isso sugere o termo “*mutualidade*”, já que

[...] *na nova Democracia, o princípio político deveria ser idêntico ao princípio econômico; ora, este princípio é há muito tempo nomeado e definido: é o princípio federativo, sinônimo de mutualidade ou garantia recíproca, e que nada tem em comum com o princípio de associação* (PROUDHON, 2019, p. 162–163).

Interessante focalizar que em diversas ocasiões, nas explicações sobre o federalismo e o mutualismo, Proudhon reforça a importância da conjunção entre política e economia, sendo aquela necessariamente o corolário dessa e que, se percebidas separadamente, como se vê com o aprofundamento das relações capitalistas e com as projeções sobre o “*Sistema de Luxemburgo*”, temos um cenário clivado de contradições e caos social. Nesse sentido, reforçamos que o proudhonismo consiste numa “*remoralização*” da política e da economia, absolutamente contrário, portanto, às teses liberais de um mercado que se autorregula. Ele pleiteia sempre que ambas, economia e política, guiem-se pelo mesmo princípio. É necessária uma unidade que exprima a alma da sociedade. Uma unidade que, soma de todas as liberdades, cresça e fortifique-se dessa própria liberdade.

Proudhon ainda vai tratar de três questões: “*unidade*”, “*liberdade*” e “*ordem*”, dimensões interligadas cujo paradigma burguês, trazido em 1789, não soubera lidar da melhor forma possível, ao passo que a “*Democracia Operária*”, por conta do seu princípio da

mutualidade, poderia favorecer melhor conformação. Ele evidencia que as unidades existentes são “*fictícias*”, “*artificiais*”, dando como exemplo o caso da unificação francesa, ou seja, de uma comunidade nacional. Seria justamente em razão da artificialidade dessas unidades que, ainda naquela ocasião, a relação entre as três dimensões jazia desequilibrada (PROUDHON, 2019, p. 168). Ele procura demonstrar que o mutualismo é a “*ordem mais perfeita e menos incômoda*”, pois que, conforme avança, menos autoridade ela pressupõe: “*Admito que nesses sistemas a parte da autoridade seja cada vez mais fraca.*” (PROUDHON, 2019, p. 175). Isso porque a justaposição entre as três dimensões se daria de forma orgânica no contexto de uma “*democracia mutualista*”.

Se existe governo, Proudhon lembra que, necessariamente, também há autoridade. Ele então critica nomes tão distantes no espectro da filosofia política, como Bonald e Rousseau, por exemplo, a partir dessa mesma chave. Seja por meio da instituição superior de direito divino, seja por meio da constituição de um poder público sob o qual o indivíduo deve ceder parte da sua liberdade, o fato é que, de qualquer maneira, o centro da “*sociedade política*” é a autoridade. Como forma de romper esse ciclo, o mutualismo deseja aplicar a soberania popular ao “*pé da letra*”. Ele pleiteia que as associações operárias passem a ser vistas como “*órgãos econômicos*”, “*instituições de mutualidade*”, cujo objetivo não corresponda apenas aos interesses dos operários, mas que, substituindo as “*sociedades por ações*”, retire das mãos destas a exploração das ferrovias, das minas, da devastação das águas e florestas em prol de toda a sociedade (PROUDHON, 2019, p. 185).

É a defesa da reconexão entre economia e política, da autonomia contra a heterotopia. Essas são as “*funções econômicas*” a serem cumpridas pela mutualidade, pelas associações operárias enquanto órgãos econômicos que guardam, também, “*funções políticas*” que, como está explicitado desde cedo, devem ser tidas como expressões de uma mesma ordem, se se deseja a construção de uma democracia nas suas aspirações mais autênticas (PROUDHON, 2019, p. 186). Em nosso entendimento, é a compreensão de que a vida econômica e política não pode ser desmembrada, ou percebida a partir de princípios diferentes, o que melhor evidencia os elementos do *comum* e da *antifragmentação* como aspecto central da tradição socialista libertária, entendida aqui por cultura política autonomista. Isso porque, se separadas, temos a instituição das heteronomias com o domínio de uma ordem sobre a outra — o caos para Proudhon (2019). Temos então aqui a defesa da eliminação do Estado enquanto agente político legítimo. Ele deverá ser substituído pela organização político-econômica dos trabalhadores.

Assim, na constituição democrática, tal como é permitido deduzi-la de suas ideias mais bem pronunciadas e de suas aspirações mais autênticas, a ordem

política e a ordem econômica não são mais que uma única e mesma ordem, um único e mesmo sistema estabelecido sobre um princípio único, a mutualidade (PROUDHON, 2019, p. 186–187).

A tradução contemporânea que temos dessa percepção da política e da economia é a “autogestão”, conceito político oriundo do campo libertário, como bem registra Souza (2017), e que está na base dos autonomismos do século XX, seja obviamente entre os anarquistas, seja no corpo dos marxismos heterodoxos e da tradição marxista conselheira e autonomista dos anos 1950 em diante.

Essa ordenação entre os campos político e econômico é que, segundo o teórico francês, fornecerá a unidade, garantirá a ordem e, ao mesmo tempo, respeitará a liberdade de todos os entes federados. Tudo que divide os homens, lembra Proudhon (2019, p. 189), não mais existirá na sociedade mutualista:

Nada do que divide os homens, cidades, corporações, indivíduos existe mais entre os grupos mutualistas: nem poder soberano, nem concentração política, nem direito dinástico, nem lista civil, nem condecorações, nem pensões, nem exploração capitalista, nem dogmatismo, nem espírito de seita, nem ciúmes de partido, nem preconceito de raça, nem rivalidade de corporação, de cidade ou de província. Pode haver diversidades de opiniões, crenças, interesses, costumes, indústrias, culturas etc. Mas estas diversidades são a própria base e o objeto do mutualismo: elas não podem, por consequência, degenerar, em nenhum caso, em intolerância de Igreja, supremacia pontifical, prepotência de localidade ou de capital, preponderância industrial ou agrícola. Os conflitos são impossíveis: para que eles renasçam, seria preciso destruir a mutualidade.

Referente a esse trecho de seu texto, Proudhon faz essa interessante nota de rodapé, evidenciando o papel importante que cumpre a religiosidade popular naquele contexto:

Um fato pouco conhecido, e dos mais interessantes, colocará esta verdade às claras. Em certas localidades do departamento de Doubs, arrondissement de Montbéliard, onde a população é metade católica, metade protestante, não é raro que o mesmo edifício sirva alternadamente, em horários diferentes, aos dois cultos, e isso sem a mínima impaciência de nenhum lado. Evidentemente, essas boas pessoas tiveram de entender-se; elas fizeram entre si, para o exercício de seu culto, um pacto de tolerância mútua; e a mutualidade exclui todo pensamento de conflito. Desconhece-se que nesses vilarejos alguém houvesse passado de uma religião a outra; tampouco que algum religionário houvesse cometido qualquer agressão, qualquer ato de zelo. Desde há alguns anos o arcebispo de Besançon começou a semear a desunião: mandou construir, para suas ovelhas, igrejas separadas. Um verdadeiro amigo da paz e da humanidade teria simplesmente proposto tornar a casa de Deus maior e mais bela; ele teria compreendido que essa igreja-templo seria o mais belo monumento erguido pelas mãos dos homens para a caridade cristã. O arcebispo não entende assim. Em seu entendimento, ele opõe religião à religião, igreja à igreja, cemitério a cemitério. Quando vier o dia do juízo final, o Cristo não terá mais que pronunciar a sentença, a separação dos fiéis e dos ímpios (PROUDHON, 2019, p. 189–190).

A partir desse comentário, não nos foi possível resistir ao registro fotográfico da egípcia Nevine Zaki que circulou o mundo todo e ficou registrada na memória da Primavera Árabe — levante de forte inspiração e repertório autonomistas — no dia 1º de fevereiro de 2011. Certamente, aqui, a questão não trata apenas de “tolerância religiosa”, mas sim de uma experimentação institucional surgida no calor das manifestações, respondendo às necessidades dos rebeldes naqueles momentos.

Figura 9 – Cristãos protegem muçulmanos durante oração em meio às revoltas na Praça Tahrir, no Egito, em 2011.



Fonte: Zaki (2012).

Como é possível notar, vários elementos fundamentais e caros à tradição anarquista ganham espaço nas obras de Proudhon e, mais à frente, a colher nuances importantes, em particular em Bakunin entre outros anarquistas, século XX adentro. Notemos que a prática da ação direta, outra característica paradigmática do anarquismo, está presente nas entrelinhas de todo o debate que trouxemos até aqui. O *comum* enquanto princípio político prescinde da existência de um Estado que pretenda a gestão da “coisa política”, já que, nesse caso, ela se encontraria separada do mundo da produção. O que o filósofo mutualista combate aqui é a ideia de que as decisões sobre a produção e distribuição estejam apartadas das orientações dos trabalhadores sobre o que e como fazer com o resultado de seus trabalhos, ou seja, não se tem uma institucionalidade fundada no *comum* se há fragmentação das esferas política e econômica.

Em Proudhon (2019), as relações dos homens são o próprio direito, devendo assim se constituir sem que nenhuma força externa, ou poderíamos dizer heterônoma, seja o princípio da propriedade, seja do Estado, capturasse esses processos horizontais:

[...] trata-se de construir uma ordem jurídica da vida em comum, extraestatal, que regerá as relações entre os indivíduos sociais, direito que não se imporá de uma vez, mas se desenvolverá progressivamente a partir do próprio solo da sociedade [...] (DARDOT; LAVAL, 2017, n.p.).

Ele insiste no fato de que há uma incompatibilidade entre as constituições social e política. A constituição social diz respeito à organização da *força coletiva* no âmbito da produção, sempre baseada num equilíbrio de interesses experimentado ao longo de gerações. Já a constituição política é uma ruptura desse pacto social, uma externalidade que centraliza o poder político, divide os poderes e funda o primado da hierarquia. Assim, não se tem apenas a autogestão da economia no corpo do proudhonismo, mas sim de toda constituição social que, espera-se, tome o lugar do Estado a partir de uma organização de federações livremente associadas de forma horizontal.

A perspectiva marxista ortodoxa e o leninismo deixaram de lado esse debate. Ora visto como um mundo em extinção – o do comum proletário e camponês – ora como manifestações pequeno-burguesas, tais leituras impregnaram, também, as interpretações posteriores da história do socialismo que, correntemente, tomavam a questão da autonomia como algo marginal. O etapismo que marcou o olhar desse mesmo marxismo, que crescentemente ocupou os espaços do movimento comunista internacional, consiste em outra importante diferença com a tradição autonomista. Diferentes regimes de temporalidades inscritas em cada uma das culturas políticas implicavam em universos políticos e representações diferentes, quando não opostas.

Autores marxistas como Karl Polanyi (2000), E.P. Thompson (1998) e Silvia Federici (2017), por sua vez, bateram-se contra as ortodoxias a respeito dos comuns populares. Localizavam, assim, nas revoltas camponesas e também na fase de constituição do operariado urbano a sua inadequação aos novos ritmos de trabalho, um legítimo movimento de resistência contra a implosão dos costumes comunais por conta da imposição das relações de tipo capitalista no âmbito da economia. No discurso de abertura da Primeira Internacional, em outubro de 1864, Marx também valoriza as instituições operárias, inclusive indo ao encontro das considerações de Proudhon a respeito dos levantes de 1848:

[...] estava reservada uma vitória ainda maior da economia política do trabalho sobre a economia política da propriedade. Falamos do movimento cooperativo, especialmente, das fábricas cooperativas erguidas pelos esforços, sem apoio, de algumas “mãos” ousadas. O valor destas grandes experiências sociais não pode ser exagerado. Mostraram com factos, em vez de argumentos, que a produção em larga escala e de acordo com os requisitos da ciência moderna pode ser prosseguida sem a existência de uma classe de patrões empregando uma classe de braços; que, para dar fruto, os meios de

trabalho não precisam de ser monopolizados como meios de domínio sobre e de extorsão contra o próprio trabalhador; e que, tal como o trabalho escravo, tal como o trabalho servo, o trabalho assalariado não é senão uma forma transitória e inferior, destinada a desaparecer ante o trabalho associado desempenhando a sua tarefa com uma mão voluntariosa, um espírito pronto e um coração alegre. Em Inglaterra, os gérmes do sistema cooperativo foram semeados por Robert Owen; as experiências dos operários, tentadas no Continente, foram, de facto, o resultado prático das teorias, não inventadas, mas proclamadas em alta voz, em 1848 (MARX, 2007, n.p.).

Há que se concordar com Dardot e Laval (2017, 2018a) que a hegemonia do marxismo-leninismo no movimento comunista internacional impediu que se valorizasse devidamente as contribuições do filósofo de Besançon e da tradição anarquista e sindicalista revolucionária que o segue. Mas é necessário resgatar a preocupação de Proudhon a respeito das dimensões institucionais e jurídicas da futura sociedade que, ao contrário do marxismo, eram tomadas *pari passu* à esfera econômica, e não a ela submetida.

Por essa mesma razão, é relevante que pontuemos aqui uma frente de críticas teórico-políticas que recaem sobre as teses de Proudhon e que, em certa medida, constituíram-se numa crítica comum sobre os pressupostos autonomistas em contextos históricos diferentes. O sociólogo e filósofo francês Célestin Bouglé (2015) entende a proposta de Proudhon na perspectiva de uma sociedade do comércio e de mercado, ao gosto do liberalismo clássico. Ele usa termos como “socialista da troca” e “sociólogo contábil” para descrever o entendimento que Proudhon faz da sua compreensão do socialismo. Na medida em que o foco recai num dilema da “sociedade contra o Estado”, com a valorização da sociedade civil, Bouglé considera esse entendimento como próprio das matrizes liberais que também teriam como ponto de partida uma certa autonomia da sociedade em relação ao Estado.

Dardot e Laval (2017) recolocam a questão em outros termos, enquanto compreendem Proudhon como um dos primeiros teóricos do *comum*. Refutam, assim, a crítica acerca do perfil liberal do mutualismo a partir de três apontamentos. Primeiro que, apesar de, em certo sentido, liberalismo e anarquismo compartilharem da desconfiança em relação ao Estado, o fato é que essa aversão tem orientações absolutamente diferentes em um e outro campo. A concepção proudhoniana não propõe um poder político externo e regulamentador das trocas e acordos econômicos como fazem as teses liberais. O direito, em Proudhon, emerge dos próprios produtores/trabalhadores e assim deve permanecer. Aliás, nesse sentido, ele está ainda mais distante do liberalismo do que o próprio marxismo, dado que nega a institucionalidade estatal em quaisquer ocasiões.

Por extensão desse argumento, Dardot e Laval (2017) estabelecem uma segunda diferenciação: se o direito que propõe é um direito social, coletivo, originado nos costumes e na experiência comunal, ele não se iguala ao direito individual do liberalismo, não é a expressão desse ou de uma virtual “vontade geral” decidida nos parlamentos. Contra a segmentação entre constituição social e política, Proudhon sugere uma soberania do direito, e não outra que esteja acumulada no corpo estatal.

Justiça comutativa, império dos contratos, regime econômico ou industrial... todos são sinônimos da ideia que, com seu advento, deve abolir os velhos sistemas de justiça distributiva, de reino das leis, em termos mais concretos, de regime feudal, governamental ou militar: o futuro da humanidade está nessa substituição. Não há volta ao passado, não há saudade de um estado primitivo. Ao contrário, é o direito que, desenvolvendo-se, produz a civilização; enfraquece o governo, que se torna inútil à medida que se passa da “justiça distributiva”, cuja primeira sede é a família, para a justiça comutativa (DARDOT; LAVAL, 2017, n.p.)

Esse trecho também explicita outro aspecto relacionado às críticas comuns sobre o anarquismo: a de que ele projeta o retorno para um passado idílico das comunas e vilas medievais. Apesar de toda a tradição autonomista, e não apenas Proudhon, ter influências importantes ora do cientificismo, ora do romantismo – o qual, aliás, assim como o racionalismo iluminista, influenciou, em maior ou menor grau, todo o espectro político do século XIX e boa parte do XX, à direita e à esquerda (TOLEDO, 2004) – o julgamento de que o anarquismo sustenta perspectivas regressivas não se sustenta, conforme já vimos.

No tocante à tradição libertária, é possível situar uma verve romântica libertária que, ainda hoje, é verificável no âmbito da cultura política autonomista, em especial com a incorporação de elementos externos às tradições ocidentais, como veremos em outro momento. Sobre isso, Löwy e Sayre (2015) apontam a existência de elementos pré-capitalistas, próprios da cultura campestre e das corporações de ofício no bojo do movimento anarquista e mesmo no anarcossindicalismo — vertente mais moderna e ligada ao mundo urbano e fabril. Como já apontado anteriormente, muito da cultura do campesinato adentrou as estruturas mutualistas quando das migrações para as cidades. Exemplo paradigmático de um libertário romântico é o anarquista alemão Gustav Landauer, participante da Comuna de Munique de 1919:

Ele censura amargamente Marx, esse “filho da máquina a vapor”, por admirar os sucessos técnicos do capitalismo. A tarefa do socialismo não consiste em aperfeiçoar o sistema industrial, mas ajudar os homens a *recuperar* a cultura, o espírito, a liberdade, a comunidade. Radicalmente hostil ao Estado e à sociedade burguesa, Landauer pregava aos socialistas que se retirassem desse universo social corrompido e decadente e estabelecessem comunidades rurais autônomas, unidas em uma federação livre [...] mais do que a greve geral ou a insurreição, o caminho que conduz ao socialismo libertário é o abandono da

economia capitalista e a construção da *Gemeinschaft* [comunidade] socialista *hic et nunc* [aqui e agora] no campo (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 111, grifos dos autores).

O último ponto destacado por Dardot e Laval (2017) respondendo às análises que aproximam Proudhon do paradigma liberal, refere-se ao princípio de que as trocas devem ser estabelecidas numa perspectiva equitativa e equivalente — o termo “mutualismo” não é usado em vão, já que nesse tipo de relação todos os envolvidos têm benefícios. Espera-se que a *política do comum* crie mecanismos que bloqueiem a vantagem do mais forte sobre o mais fraco, mecanismos que efetivem uma redistribuição permanente dos poderes, em especial numa realidade cuja divisão do trabalho é irrefreável. No entanto, nota-se a preocupação em evitar o deslize para os problemas da “*comunidade*” ao assegurar que cada indivíduo deve ser livre nas suas relações com os demais, já que qualquer poder que o obrigue corresponderia ao exercício de uma soberania externa e, portanto, ilegítima.

Proudhon, como teórico do *comum* enquanto princípio político, foi um dos primeiros que capitalizaram o ambiente social numa proposta de emancipação que tem como primado a autonomia, ou seja, uma sociedade que cria e segue suas próprias leis. A forma como isso se materializa em termos de movimento social organizado, num primeiro momento, é no anarquismo clássico e em seus vizinhos: o anarcossindicalismo, o movimento cooperativista, o sindicalismo revolucionário e o socialismo associativista. O que nos interessa aqui, mais especificamente, são os elementos básicos e fundantes dessa tradição política e de pensamento — vários deles estão já aqui e nos movimentos relacionados: ação direta, prefiguração, antiprogressismo, utopias não escatológicas, horizontalidade, crítica da representação política, e anticapitalismo.

[...] está fora de cogitação esperar a tomada do poder, muito menos uma hipotética vitória eleitoral. Os operários precisam libertar-se já do domínio do Estado e dos proprietários. Proudhon sustenta que, para isso, os proletários precisam desenvolver personalidade e *autonomia*, graças à força do próprio movimento operário, ao qual se aplica perfeitamente toda a lógica da força coletiva. Para impor seu direito, o proletariado deve tornar-se uma força coletiva organizada e elaborar, desenvolver, seu próprio pensamento, desconfiando das chamadas instituições representativas, nas quais o proletariado sempre sai perdendo. Em uma palavra, ele tem de criar suas próprias instituições. Essa é a mensagem final de Proudhon, presente em textos que terão certa influência sobre inúmeros partidários da insurreição comunalista de 1871. Essa ideia de criação institucional própria do proletariado como alavanca para a sua emancipação inspirou muitos autores depois dele (DARDOT; LAVAL, 2017, n.p., grifo nosso).

A tese defendida neste trabalho é a de que a cultura política autonomista, na atualidade, também se constitui em torno do *comum* enquanto princípio político. Renovado e reinterpretado à luz das novas conjunturas, o autonomismo surge respaldado por um renascer das ideias e práticas libertárias nas últimas quatro décadas. Atravessado agora por outras matrizes político-filosóficas, o autonomismo responde a novas agendas e a uma estrutura econômica, social e política bastante diferentes da sua primeira emergência nos idos do século XIX. No entanto, uma cultura política radicada em lutas passadas não reaparece do nada. Ela não pode, simplesmente, do subterrâneo, passar, rapidamente, a servir como uma grade de leitura e interpretação do universo político. Como veremos, é um processo lento e que depende fundamentalmente da conjuntura política de um certo momento histórico.

Com o fortalecimento da forma partido no correr do século XX, de tendência cada vez mais monopolista, testemunhamos um esboroamento do debate que aqui desenvolvemos. Simultaneamente, por certo, nota-se a desconfiança e falta de crédito na capacidade política dos trabalhadores de criarem suas próprias instituições, de organizar as próprias relações de produção e de autogoverno, a partir de seus costumes, de suas rotinas de trabalho e da cultura local. O partido político, assim, na perspectiva marxista-leninista, passa a ser justamente o depositário dos interesses desses trabalhadores incapazes da autonomia: agora era o partido quem definiria os métodos da ação política, os caminhos e as utopias a serem seguidas. Reflexos dessa centralização são o guesdismo na França e, mais tarde, o bolchevismo. Nesse campo, o *comum* proletário converte-se em inimigo, na medida em que serve ao atraso no acirramento da luta de classes. A perspectiva progressista entende que a nova sociedade surgirá do interior da sociedade capitalista, ao passo que a compreensão autonomista vê a possibilidade da revolução naquilo que está fora e despregado da lógica do capital. Em virtude disso, e cada vez mais, o campo autônomo, ou pelo menos parte dele, atribuirá crescente importância aos grupos marginalizados e a um reconhecimento das frentes anti-hegemônicas de ação política (DAY, 2005).

O esvaziamento desse debate se dá a partir do fortalecimento do marxismo-leninismo e da social-democracia, que consolidam sua hegemonia no âmbito dos movimentos operários após a Revolução Russa. O autonomismo, assim, adentraria um período de marcado deslocamento da cena política principal, de lá saindo apenas com a Revolução do Maio de 68.

3.3 Antifragmentação e Autogestão

Para a cultura política autonomista, Estado e capital consistem em forças destrutivas que desorganizam e dilaceram o tecido social, estabelecendo, assim, formas de dominação ainda mais vigorosas do que outros arranjos. Com a crescente imposição do indivíduo liberal e do Estado-nação como (des)organizadores dos comuns e legitimadores do universo político, além do avanço dos mecanismos de despossessão, cada vez mais intrusivos e sofisticados, a reelaboração das ideias e práticas da resistência autonomista se faz permanente. É a dinâmica de uma perseguição, pois enquanto as ferramentas de captura envolvem e fragmentam a *força coletiva*, de modo a espoliá-la e explorá-la, os movimentos de resistência procuram evadir-se dessa lógica e se reinstaurar através das *políticas do comum* (BUSTAMANTE, 2022).

Certamente, as configurações históricas que esse esquema assume são as mais variadas possíveis — e mais adiante trataremos justamente de como, por que e em quais circunstâncias o campo autônomo retorna e se reorganiza como força política a partir das décadas de 1960 e 70. Antes, porém, cremos ser necessário compreender melhor esse outro elemento central para o autonomismo, que aqui denominamos “*antifragmentação*” e que consiste na tendência, no âmbito dessa cultura política, de procurar impedir a penetração de esquemas de dominação e cisão do corpo social. A antifragmentação, nesse sentido, consiste na unidade entre soberania popular, democracia direta e autogestão da produção. A autonomia e a deslegitimação das verticalidades exóticas, assim, são os elementos-chave que identificam e marcam essa cultura política em toda sua trajetória histórica.

Federici (2017) mostra bem como na Europa de fins da Idade Média as novas institucionalidades políticas, seguidas da, ou pressionadas pela, nova economia política do capital, desagregaram costumes e práticas comunais. Vale salientar que a autora frisa que a “comunidade servil medieval” não deve ser tomada com um exemplo de “comunalismo”, apesar de ter a clareza de que a transição das relações escravistas, típicas do Império Romano, para as de servidão significou uma ampliação da autonomia dessas pessoas:

Com o uso da terra também apareceu o uso dos “espaços comunais” — pradarias, bosques, lagos, pastos — que proporcionavam recursos imprescindíveis para a economia camponesa (lenha para combustível, madeira para construção, tanques de peixes, terras de pastoreio) ao mesmo tempo que fomentavam a coesão e a cooperação comunitárias. No norte da Itália, o controle sobre estes recursos serviu de base para o desenvolvimento de administrações autônomas comunais (FEDERICI, 2017, p. 50).

Federici (2017) fala, ainda, sobre como as tensões sempre foram agudas na sociedade medieval, apesar dessa ampliação da autonomia, em especial a partir do século XIV, ao

contrário do que certa literatura aponta a respeito de uma calmaria na relação entre as ordens. Ela aponta toda uma documentação que registra as constantes disputas jurídicas, ou mesmo violentas, entre senhores e servos. Todas essas disputas passam por questões relativas à economia moral (THOMPSON, 1998), pois trata de definição de impostos, obrigações de trabalho, critérios para o uso de benfeitorias etc., ou seja, trata-se de uma disputa nas delimitações das fronteiras de proteção dos direitos comunais, marcada pela resistência à imposição de certos impostos, por esforços para evitar ao máximo o uso da infraestrutura senhorial como moinhos e fornos, e por negativas ou até mesmo pelo trabalho mal desempenhado nos campos dos senhores (FEDERICI, 2017, p. 59).

As guerras, os movimentos de centralização do poder político e o crescente desenvolvimento das forças produtivas de tipo capitalista, de meados do século XV em diante, vão escrever um longo capítulo de crescente desagregação dos laços comunais, agora bastante além dos conflitos, digamos, internos do universo medieval. A destruição dos comuns pela centralização estatal, pondo fim à era de ouro do proletariado medieval, que se seguiu à Peste Negra, passa a se fazer por meio da regulação das relações de classe, dos salários, da criminalização da vadiagem além dos estímulos ao aumento da população (TIBLE, 2018, p. 146–147). O novo cenário, assim, é o da cada vez mais rápida e efetiva decomposição das solidariedades comunais e dos comuns na sequência das políticas dos cercamentos, seguidas pela urbanização desenfreada e sem planejamento.

A defesa dos comuns medievais se fez de formas diversas, inclusive por movimentos reformistas radicais como os dos anabatistas e hussitas nos séculos XV, XVI e XVII. O próprio Kropotkin, mais tarde, em seu verbete “Anarquismo”, escrito para a Enciclopédia Britânica em 1910, situa uma das origens do pensamento anarquista entre esses grupos. Referindo-se à repulsa à onipotência e ao poder de intervenção estatal de certo expoente da filosofia grega antiga, Zenão, ele destaca seu entendimento de que a soberania moral dos indivíduos deveria ser respeitada. Mas esse reconhecimento não nos levaria ao império do indivíduo, pois Zenão, segundo Kropotkin, teria, em seu entendimento, verificado a existência de uma espécie de equilíbrio natural.

[...] observando já que, enquanto o instinto necessário de autopreservação leva o homem ao egoísmo, a natureza o suprimiu com um corretivo ao fornecer ao homem outro instinto — o de sociabilidade. Quando os homens são razoáveis o suficiente para seguir seus instintos naturais, eles se unirão além das fronteiras e constituirão o cosmos. Eles não precisarão de tribunais ou polícia, terão sem templos e sem culto público, e sem usar dinheiro — brindes tomando o lugar das trocas. [...] Nos tempos medievais encontramos as mesmas opiniões sobre o Estado expressas pelo ilustre bispo de Alba, Marco Girolamo Vida, em seu primeiro diálogo De Dignitate Reipublicae

[...]. *Mas é especialmente em diversos movimentos cristãos primitivos, começando com o século IX na Armênia, e nas pregações dos primeiros Hussitas [...] e dos primeiros Anabatistas, especialmente Hans Denk [...], que se encontram as mesmas ideias destacadamente expressas – com ênfase especial, é claro, em seus aspectos morais* (KROPOTKIN, 1910, p. 9, tradução nossa).⁴⁰

Episódio também paradigmático de rebeldia contra a penetração do Estado Moderno diz respeito às rebeliões *Croquant*, na França no século XVII, de que fala Backzo (1985). Essas revoltas consistiram em formas de reação profundamente calcadas na comunidade, que se portavam de maneira frontal em defesa dos comuns tradicionais frente às ameaças de sua desconstituição. O *comum* ameaçado é composto a partir de um “nós”, cuja representação constrói-se nas redes de sociabilidade, nos símbolos e nas referências que delineiam o cenário e os inimigos. A “[...] expansão do fisco foi obrigada a pôr em causa os privilégios, costumes e solidariedades comunitárias [...]. Deste modo, a pressão fiscal era sofrida e sentida pela comunidade como uma agressão exterior a qual reagia violentamente” (BACZKO, 1985, p. 316).

Baczko (1985) sinaliza que devemos manter distância de certa historiografia, corrente no século XIX, que via essas revoltas como insurgências contra a fome e a miséria. Em sua perspectiva, e também na do próprio de E.P. Thompson (1998), tem-se ciência hoje de que esses embates detinham quadros bem mais sofisticados. Ele destaca, por exemplo, que a “tolerância fiscal” do campesinato é elástica, respeitando antes o entendimento e a legitimidade, ou não, que uma dada cobrança tem do que a dimensão dos valores e/ou dos aspectos distributivos da cobrança. A partir daí, o imaginário político que uma dada comunidade constrói de si própria, bem como os repertórios à disposição são avaliados e colocados em ação. Esse imaginário de que fala o autor define o inimigo, mobiliza os envolvidos, cobra e demanda suporte das redes de solidariedade, vislumbra as expectativas de perdas e ganhos e, se for o caso, legitima o uso da violência ou de quaisquer outras ferramentas de ação:

As revoltas são precedidas de boatos sobre os novos impostos ou sobre a chegada dos cobradores, ou ainda sobre o aquartelamento de soldados na aldeia, etc. As tabernas, as feiras e as festas, bem como os encontros a saída da missa, são outros tantos lugares de reunião a partir dos quais se propagam

⁴⁰ No original: “[...] remarking already that, while the necessary instinct of self-preservation leads man to egotism, nature has supplied a corrective to it by providing man with another instinct – that of sociability. When men are reasonable enough to follow their natural instincts, they will unite across the frontiers and constitute the cosmos. They will have no need of law-courts or police, will have no temples and no public worship, and use no money – free gifts taking the place of the exchanges. [...]. In medieval times we find the same views on the state expressed by the illustrious bishop of Alba, Marco Girolamo Vida, in his first dialogue *De dignitate reipublicae* [...]. But it is especially in several early Christian movements, beginning with the ninth century in Armenia, and in the preachings of the early Hussites [...] and the early Anabaptists, especially Hans Denk [...], that one finds the same ideas forcibly expressed – special stress being laid of course on their moral aspects.”

as informações e boatos. É através destes que se articula a antinomia entre “nós” e “eles”, isto é, duas representações que traduzem e esquematizam, simultaneamente, as recusas, os conflitos e os ressentimentos: “eles querem matar-nos a fome”; “eles querem roubar-nos”; “eles vêm instalar-se em nossa casa para nos tirar o lar”. “Eles” significa os estranhos e os traidores da comunidade; “nós” designa os membros da comunidade por nascimento, residência e destino. Pela mesma operação, estas representações globalizantes e unificadoras definem o motim como defensivo, como uma resposta armada contra a chegada de um invasor armado, contra uma agressão caracterizada. É significativo que, no desencadeamento do motim, intervenha frequentemente o boato (espalhado sobretudo pelas mulheres) acerca da introdução de um imposto imaginário, como por exemplo um imposto sobre a vida, sobre os nascimentos, os casamentos e as mortes, que seria preciso pagar sempre que nascesse uma criança. A representação deste imposto tão escandaloso quanto fantástico resume toda a iniquidade com que é visto o fisco, designando-o como um perigo mortal para a comunidade e legitimando, antecipadamente, a violência enquanto autodefesa contra a última ameaça. Os cobradores de impostos são, por conseguinte, assimilados simbolicamente as forças ímpias e diabólicas que atacam a vida de cada um e de todos, sendo antecipadamente apontados como os bodes expiatórios de todos os males da comunidade (BACZKO, 1985, p. 316–317).

Na sequência, Baczko (1985) chama a atenção para a dimensão ritualística das *Croquant*, aspecto basilar para a compreensão das culturas políticas, de suas lógicas, seus significados e funcionamentos:

Quando os rebeldes atacam uma repartição de finanças ou um cartório de notário, estes são entregues a pilhagem, ao mesmo tempo que se abrem os tonéis de vinho e a multidão se embriaga, destruindo móveis, estúbulos e jardins. A multidão atribui um interesse especial aos papéis que apanha e dá a ler em voz alta, em geral, a um padre. Seguidamente, a papelada é queimada a granel e a multidão dança, por vezes, em torno deste *fogo purificador* e *aniquilador* [...]. A tomada de armas e a presença material de tropas populares armadas tornam-se, por sua vez, o símbolo da *unidade* e da força aldeã (BACZKO, 1985, p. 318–320, grifo nosso).

O fogo enquanto elemento “purificador e aniquilador” de um inimigo mais poderoso é um símbolo importantíssimo no âmbito da cultura política autonomista/anarquista. Aqui, parece guardar significados equivalentes a esses que Baczko (1985) cita. São inúmeros os usos que poderíamos elencar para representar essa afirmação na história da imagética libertária — talvez o famoso coquetel *molotov* consista num dos símbolos ou referências mais importantes para caracterizar a radicalidade dos anarquismos contemporâneos. O ponto é que pela destruição daquilo que representa a opressão, mesmo que apenas simbolicamente, reforça-se a comunidade e a união.⁴¹

⁴¹ Certamente o fogo, enquanto símbolo político, conta com infinitas apropriações, mas há que se guardar os diferentes sentidos que lhe são atribuídos. Por exemplo, uma fogueira de livros cercadas por simpatizantes do nazismo e de outros grupos conexos à extrema-direita guarda um efeito justamente inverso desse que registramos

Figura 10 – Manifestantes do MPL ateam fogo em catraca em protesto no terminal Campo Limpo, São Paulo, SP (24/10/2013). É comum que os manifestantes façam um círculo em torno na catraca em chamas e saltem por cima dela.



Fonte: Oliveira/Futura Press (2013).

Figura 11 – Manifestantes destroem viatura policial em Atlanta, EUA, em protesto contra o assassinato de George Floyd (29/05/2020). “ACAB” e “1312” são acrônimos para a expressão em inglês *all cops are bastards*, de uso comum entre anarquistas, anarcopunks e anticapitalistas em todo o mundo.



Fonte: Nouvelage (2020).

aqui, na medida em que a queima de livros não implica a destruição de um inimigo mais poderoso, mas antes a imposição do poder de uma maioria sobre grupos minoritários mais fracos. O fogo, nesse caso, não faz o elogio da união, ou de uma “união” mais restrita, mas sim da desagregação de uma comunidade de fato. O fogo também pode ser usado em certas manifestações patrióticas, políticas ou desportivas, ou ainda ligadas à certa institucionalidade das democracias liberais clássicas. No entanto, nesses casos, é um fogo controlado, contido em tochas e piras — chamas, portanto, desvinculadas de seu potencial combativo e que apelam antes para o ardor cívico.

De sua parte, o movimento das forças centralizadoras tem por objetivo abrir o mercado de trabalho a partir da “liberação” do trabalhador dos seus vínculos com a terra, as comunas e relações de servidão. Esse processo tem como consequência direta a ampliação da fragmentação social, que se dá com a institucionalização de esferas sociais independentes: a política e a economia agora se desvinculam de âncoras morais. Mas a formatação do trabalhador e do seu corpo leva tempo. A resistência campesina ao trabalho assalariado é firme. Na maior parte das vezes, camponeses convertiam-se em vagabundos, mendigos, desajustados e criminosos, correntemente preferindo a força à subordinação ao assalariamento (FEDERICI, 2017). O principal salto na imposição das relações capitalistas consiste na criação da “máquina humana”, o passo mais importante para a expansão das formas produtivas. Foi um longo processo de destruição dos *comuns*. A autora citada lembra que temos em Descartes e na hierarquização humanista, que se dá por meio da fixação de dualismos como “homem X natureza” ou “corpo X mente”, mais uma das dimensões da fragmentação capitalista.

Silvia Federici (2017) ainda destaca nesse processo a dimensão do gênero e sua importância para que o capital se impusesse, por meio de uma completa refuncionalização do papel da mulher, já que as mulheres eram um dos principais pilares dos *comuns*, estruturados no âmbito do campesinato. A redução da mulher e de suas “incumbências” sociais é efetivada para que se viabilizem os mecanismos de geração de lucro, pois as tarefas de reprodução social deveriam ser executadas por alguém que, de preferência, não impactasse a dimensão dos custos — daí a pressão para que ao feminino coubesse as tarefas reprodutoras e domésticas na esfera do privado, que também passava por um processo de fragmentação com a instituição de um novo modelo familiar e a inovadora cosmogonia da individualidade e da privacidade. Testemunhamos, então, um intenso ataque aos *comuns* femininos: a invalidação do conhecimento das plantas e da medicina popular/tradicional, o questionamento da autonomia sobre o corpo por meio da criminalização das tecnologias de contracepção etc. Esse processo está sintetizado em todo repertório montado na implementação da caça às bruxas (FEDERICI, 2017).

Com o roubo das terras, muitas mulheres tornam-se prostitutas nas vilas e cidades, onde também passam a ser alvo de perseguição, já no contexto da Reforma, ao contrário do certo reconhecimento de que, na Baixa Idade Média, essa ocupação dispunha. Perseguição sintomática de um processo mais amplo, que efetivamente se completa no século XVIII e leva os próprios artesãos a não permitirem que suas filhas e esposas trabalhassem fora de casa, restringindo assim o reconhecimento social do trabalho feminino e configurando uma nova estrutura familiar, que coloca as mulheres como dependentes do assalariamento masculino.

Vivia-se então a consolidação dos mecanismos de produção e reprodução da matriz patriarcal das sociedades capitalistas no interior das próprias classes trabalhadoras (FEDERICI, 2017, p. 188). O que essa autora mostra é que, definitivamente, a fragmentação da família e das comunidades campesinas, por meio da imposição do poder masculino, consiste num mecanismo decisivo para a instauração das sociedades modernas, sob o esteio do capital e do Estado.

Ainda destacaremos adiante, mas vale desde já ter em mente, que não é coincidência o fato de que movimentos autônomos contemporâneos tenham recortes de gênero tão demarcados. Isso se dá, em especial, e para surpresa de muitos observadores, justamente em movimentos fora do universo ocidental tradicional. Ou seja, junto do resgate do *princípio político do comum*, há necessariamente que serem refeitos os comuns femininos, e os indigenismos, no sentido amplo do termo, têm dado o tom dessa revigoração em certos contextos. O caso do zapatismo é, por certo, paradigmático e, junto da mais recente Revolução Curda no norte da Síria,⁴² consiste em episódios cujas questões de gênero tomaram a dianteira tanto na pauta quanto nas estruturas organizacionais da luta. Para além de preocupações a respeito da tomada do poder, o que esses deslocamentos mostram é que a questão da redescrição das sociabilidades e a organização dos poderes nas bases da sociedade são problemas a serem de fato encarados, se se deseja a instituição de sociedades anti e/ou pós-capitalistas.

Já a partir de meados do século XIX, em decorrência dos processos colonizadores perpetrados ou reforçados nas Américas, na África e na Ásia, presenciamos um novo impulso destrutivo das forças do Estado e do capital. A destruição dos comuns passa a se fazer em escala e voracidade inéditas. A fase imperial do capitalismo, assim, procura manter subordinadas as formas de resistência e as pulsões antifragementárias do *comum* — movimento que, de forma renovada, sustenta-se, como se sabe, até hoje pelas mais diversificadas configurações.

A própria Federici (2017), analisando os processos de destituição dos comuns, atenta para a continuidade e a crescente sofisticação desses mecanismos. Sobretudo em períodos de crise de acumulação e redução nas taxas do lucro advindo da exploração do trabalho — a exemplo do que se presencia desde os anos 1970 — as pressões espoliativas são despertadas.

⁴² O levante curdo em Rojava, atualmente, sustenta um front de combate contra células remanescentes do Estado Islâmico do Iraque e do Levante (*ISIS/Daesh*) nas montanhas do norte da Síria e resiste à perseguição, repressão e boicote do Estado turco e de outras potências globais. A despeito disso, o “Curdistão libertário” tem criado formas muito interessantes de autogoverno e de economia cooperativa — sistema por eles chamado de “Confederalismo Democrático”. Além disso, têm-se pautado questões que, em geral, são tidas por nós, ocidentais, como inesperadas naquelas regiões, como iniciativas políticas relacionadas à igualdade de gênero e à promoção de uma radical liberdade de culto. A origem do confederalismo democrático curdo está no contato de lideranças desse povo, em especial Abdullah Öcalan, com as teses do anarquista e principal teórico da Ecologia Social, o norte-americano Murray Bookchin, falecido em 2006. Öcalan, desde 1999, está detido na ilha-prisão turca de Imrali, tendo sido capturado no Quênia por uma ação que envolveu os serviços secretos da Turquia, dos Estados Unidos e de Israel (COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, 2016).

Novas ondas de cercamentos, o caso dos *copyrights*, a privatização de serviços públicos, pauperização massiva, criminalização dos trabalhadores em meio a políticas de encarceramento em massa, renovação de movimentos diaspóricos e migratórios — que remetem, inclusive, a legislações dos séculos XVI e XVII sobre disponibilização de “vagabundos” para o trabalho — expulsão de povos de seus territórios tradicionais, fortalecimento das políticas predatórias do meio ambiente em função das tendências de reprimarização de economias periféricas e, claro, retrocesso nos direitos das mulheres são cabeças de ponte desses movimentos, já que se faz necessário reforçar a fragmentação dos comuns que funcionam como resistência e rotas de fuga ao consórcio Estado/capital.

No entanto, essa crescente fragmentação das dimensões econômica e política acaba por, necessariamente, ter como consequência a instauração de regimes políticos autoritários, cada vez mais distantes das bases sociais e pouco transparentes, o que, por extensão, está ligado à instabilidade da vida social, da segurança alimentar, do planejamento dos grupos e das famílias. Federici (2017) mostra que essa dimensão já era bastante clara entre o campesinato medieval, pois a organização coletiva dos bens comuns protegia a comunidade contra colheitas fracassadas em decorrência de possíveis instabilidades climáticas, bem como viabilizava o planejamento democrático dos ritmos e condições de realização do trabalho. Isso porque os laços comunitários eram construídos “sobre base do autogoverno e da autossuficiência, já que todas as decisões — quando plantar, quando colher, quando drenar os pântanos, quantos animais seriam permitidos nos campos comuns — eram tomadas pelos camponeses em assembleia” (FEDERICI, 2017, p. 137).

No processo revolucionário russo, momento em que forças autonomistas se organizaram a partir de bases sociais localizadas nos espaços da produção, veremos um importante movimento de articulação das esferas sociais, de modo a superar os mecanismos de dominação impostos pela secção entre economia e política. As lutas dos soviets, desde 1905, já dispunham de uma criatividade crescente, que empurrava as estruturas institucionais estabelecidas, obrigando-as ao deslocamento, assim passando a assumir a dianteira de outras demandas.

A princípio, em 1905, os soviets eram meras organizações de protesto, mas à medida que se multiplicavam na sociedade e enfraqueciam as instituições do Estado, eram obrigados a pensar em questões mais globais, a intervir em problemas relacionados à organização social e em diferentes campos da produção. Como em experiências anteriores de “greves de massas”, a separação entre a luta econômica e a luta política foi superada pela dinâmica e amplitude do movimento (REEVE, 2020, p. 98, tradução nossa).⁴³

⁴³ No original: “Al principio, en 1905, los soviets eran meras organizaciones reivindicativas, pero al multiplicarse en la sociedad y al debilitarse las instituciones del Estado, se vieron obligados a plantearse cuestiones más globales, a intervenir en problemas relacionados con la organización social y en campos diferentes de los de la

O que vemos na sequência, já em 1921, com o processo de centralização política e de gestão da produção, como também a coletivização forçada, a burocratização e o esmagamento das tendências federalistas, é um processo de captura burocrática do comum por parte do bolchevismo (DARDOT; LAVAL, 2017, 2018b; REEVE, 2020). O que o campo autônomo e as tendências federalistas estão propondo nesse momento é que, se há fragmentação entre economia e política, não há *comum* e vice-versa, ou seja, o que é decisivo para o autonomismo, na sua concepção política e em sua utopia, é a institucionalidade construída pelas próprias bases, livremente associadas. Isto é, o fator fundamental para a emancipação social não é a produção dos comuns em si ou, menos ainda, a gestão desses bens pelo Estado, mas antes a auto-organização popular e a implementação de uma democracia direta, ou seja, a instituição do *comum* no singular (REEVE, 2020).

Quanto à “autogestão”, como já dissemos, é interessante notar que o significado que a esquerda autonomista lhe dá hoje aparece no contexto dos anos 1960 e 70. Ainda discutiremos isso em outro momento, mas vale atestar aqui que os movimentos conexos ao Maio de 68 tomam como inimigos a serem combatidos tanto o arranjo social-democrata do pós-guerra nos países desenvolvidos como o colonialismo e as ditaduras nos países de Terceiro Mundo, além das “sociedades burocráticas” do bloco socialista (CASTORIADIS, 1955). Seja de qualquer dos campos que estivermos tratando, fato é que a cisão entre economia e política havia chegado a uma escala que acabava por comprometer a vida social numa ampla gama de dimensões. Não por coincidência, a “autogestão” emerge como uma das principais bandeiras de luta dessa geração. Interessante também destacar que, já no movimento de recaptura dos fluxos capitalistas de fins dos anos 1970 e 80, surge o toyotismo e as metodologias de acumulação flexível como uma forma, também, de organizar o trabalho de maneira menos “taylorizada”, de modo a simular um relaxamento das pressões no chão de fábrica (WOLFF, 2005), através da captura das demandas por autonomia e autogestão no mundo do trabalho.

Nesse sentido, o resgate das lutas em torno do *comum* é compreensível, pois que são um meio de enfrentamento tanto prático quanto teórico que bem se adequa àquele cenário político de fins dos anos 1960. Ele se tornou, então, nesse novo contexto, referência para aqueles que construíram práticas de resistência não burocráticas e nem capitalistas e que se caracterizavam por duas dimensões: a *autogestão* democrática dos recursos e da produção e, num outro eixo, a abertura e o acesso ao uso coletivo dos recursos. Volta à baila todo o debate dos marxismos

producción. Tal y como sucedió en experiencias anteriores de ‘huelgas de masas’, la separación entre la lucha económica y la lucha política fue superada por la dinámica y la amplitud del movimiento.”

heterodoxos, o conselhismo, o trotskismo, o maoísmo etc., além, é claro, do federalismo e do municipalismo e ecologismo libertários, bem como dos indigenismos terceiro-mundistas.

Aliás, sobre esse resgate, a ideia de desenvolvermos nossa linha de raciocínio da forma como estamos fazendo até o momento, com idas e vindas no tempo histórico, ocasionalmente de forma até abrupta, faz-se necessária em virtude da relação particular de diálogo que o campo autônomo mantém com as “experiências antigas” e “antípodas”, por assim dizer. Na verdade, essa característica não é exclusiva dos autonomistas, mas também da tradição marxista. O que ocorre é que, de fato, com a hegemonia do marxismo-leninismo no correr do século XX e pela maneira como certo pensamento etapista tomou conta do socialismo real, essa dimensão foi significativamente silenciada e marginalizada. Ross e Goswami (2019, n.p.) abordam esse ponto de forma certa:

Não só esses [Piotr Kropotkin, Elisée Reclus e William Morris], mas também Marx era preocupado com a existência, “anacrônica” em seu próprio tempo, de formas e modos de vida pré-capitalistas. O destino das *obshchina*, aquelas formações agrárias comunitárias russas, que perduraram por séculos, foi importante foco das preocupações dos socialistas ocidentais. O desafio teórico que tomou forma depois da Comuna girava em torno da questão de uma forma-comuna revitalizada: como pensar juntas (a) a espantosa insurreição que aconteceu numa grande capital da Europa e (b) a persistência daquelas antigas formas comunistas no campo. Esses pensadores eram todos extremamente atentos ao que se pode chamar “fissuras no tempo” — momentos nos quais a ininterrupta continuidade da modernidade capitalista parece rachar-se e abrir-se como um ovo. Historiadores em geral temem o anacronismo como o maior erro possível. Tendem, por exemplo, a desconsiderar o interesse de Morris pela Islândia de seu tempo, e pelo passado medieval da Islândia, como se fosse nostalgia obcecada. Morris foi, realmente, capaz de ver formações pré-capitalistas e modos de vida como os que haviam florescido na Islândia medieval como passados, parte da história, e, ao mesmo tempo, como figuração de um futuro possível. Isso é sinal, na minha opinião, não de nostalgia, mas de um modo de pensar profundamente historicizado. Sem isso, não temos como pensar a possibilidade de mudança, nem de viver o presente como algo contingente e sem desfecho conhecido.

Difícilmente, por conseguinte, que o pensamento ecológico florescesse se não tivéssemos o corte do Maio de 68 e a constituição de toda uma crítica que mirou as ideologias desenvolvimentistas e produtivistas que então imperavam desde o fim da Segunda Guerra. O ecologismo e o autonomismo têm uma compreensão não fragmentada da relação homem/natureza, não tomam esta última enquanto um estoque de matérias-primas e rejeitam a concepção evolucionista e linear do tempo histórico. O que veremos nas gerações autonomistas de 1968 em diante é que a *política do comum* deve se constituir em uma nova instituição a exemplo da questão ecológica. Isso porque hoje não existem quaisquer institucionalidades que deem conta dessa questão, dado que num sistema interestatal de concorrência não é viável um

acordo ou arranjos que realmente apontem para saídas satisfatórias em relação à questão climática, para ficarmos no exemplo mais óbvio.

Ainda sobre a dimensão ecológica, é singular como o campo autônomo toma o tema da identidade. A título do que apontamos anteriormente sobre gênero, seu entendimento vai numa linha que procura não se desprender da perspectiva universalista. A antifragmentação, notemos, é também uma crítica dos identitarismos — mas não das políticas de identidade — quando se perde a dimensão global das questões sociais. Essa mesma leitura também abre espaço para severas críticas a respeito dos reducionismos econômicos/classistas ou das plataformas nacionalistas. O ponto que se coloca é que ninguém defende uma classe ou qualquer identidade como um fim em si mesmo, as pessoas defendem uma vida integral. A fetichização das identidades está ligada também à sua despolitização e a um esvaziamento do seu poder contestatório, requerendo assim nada além de um assento no mundo do trabalho e do consumo (HAIDER, 2019).

Para o autonomismo, o neoliberalismo — essa forma de dominação contemporânea que surge enquanto uma resposta conservadora aos movimentos de 1968 — tende a reduzir problemas complexos à dimensão da gestão técnica, não a autogestão. A crítica incide, inclusive, sobre as organizações partidárias e sindicais, que também teriam caído na armadilha de uma identidade circunscrita em si própria. O que seria a burocratização dessas organizações que não um fetiche identitário? Na medida em que os Estados e seus entes conexos — parlamentos, partidos e o sindicalismo de resultados — operam sempre na chave da identidade imposta em maior ou menor grau — mais particularmente da identidade nacional — tomar essa categoria como um fim em si, para o campo autônomo, consiste num equívoco, na medida em que, necessariamente, a supressão das diversidades é um ponto de partida. Ou seja, para os autonomistas não se pode zelar por um reconhecimento vazio das identidades culturais, ou quaisquer outras, mas sim por um que reconheça as diferentes institucionalidades de forma global. Éric Martin e Boucaud-Victorie (2018), filósofos canadenses, refletindo a respeito do multiculturalismo em seu país, abordam essa questão de forma bastante clara:

[...] o multiculturalismo é uma forma de racismo sutil: ele afirma respeitar todas as culturas porque é secretamente indiferente a cada uma e despolitiza todas elas. Ao contrário, acreditamos que devemos resgatar as formas culturais-simbólicas e político-institucionais que dão especificidade a esses povos que vivem no “Norte do mundo” [...] [em referência aos povos indígenas do Canadá]. (MARTIN; BOUCAUD-VICTORIE, 2018, p. n.p., tradução nossa).⁴⁴

⁴⁴ No original: “[...] *le multiculturalisme est une forme de racisme subtil: il prétend respecter toutes les cultures parce qu’il est secrètement indifférent à chacune d’entre elles et qu’il les dépolitise toutes. Nous pensons au*

Em relação ao campo marxista, em que se pesem todos os pontos abordados aqui a respeito das diferenças absolutamente sensíveis entre o próprio Marx e a tradição que lhe reivindica o nome, em particular as ortodoxias leninistas, é importante salientar que a questão das instituições não ganhou tratamento particular. Marx não ofereceu um encaminhamento institucional para além de referências gerais sobre a superação da forma-Estado e da livre associação de produtores.

Infelizmente, uma vez que criticamos as mediações ruinosas do capitalismo, Marx nos deixa no limbo quanto ao que poderia substituí-las. Alguns autores do marxismo farejaram esse problema e concentraram seu pensamento no tema da instituição. Na França, a figura principal que se pode pensar é a de Cornelius Castoriadis. É a ele que Dardot e Laval retornam em “*Comum*”, ao mesmo tempo em que se valem do federalismo de Proudhon (MARTIN; BOUCAUD-VICTORIE, 2018, n.p.).⁴⁵

O que não significa, é verdade, que o elemento que denominamos aqui por “antifragmentação” não esteja no Marx original. Termos como “autoemancipação” e “auto-organização” dos trabalhadores aparecem nos seus escritos, mantendo, ainda, uma preocupação clara da necessária união das esferas política e econômica. Assim, Tible (2018, p. 98) aponta manifestação de Marx por ocasião do Congresso de Lausane da AIT em 1867: “a emancipação social dos trabalhadores é inseparável de sua emancipação política”, sendo que “seu movimento econômico e sua ação política são indissolivelmente unidos”.

Esse resgate da tradição marxiana e heterodoxa dos socialismos do século XX é levado a cabo, com especial afinco, por ocasião das transformações advindas com o Maio de 68, conforme já indicamos. Resgate porque, desde o sufocamento das tendências federalistas na Revolução Russa, bem como a derrota do campo libertário na Revolução Espanhola em 1939, acabou por fazer sumir do corpo dos movimentos o espaço para a crítica do Estado e do nacionalismo, entre outros alvos clássicos dos autonomismos. Afinal de contas, eram tempos de crise tanto das ideias liberais – pois o liberalismo já havia se esgotado enquanto experiência histórica, pelo menos, desde 1929 – quanto das libertárias, de modo que as versões autoritárias dos espectros políticos à direita e à esquerda dominariam o cenário político por décadas. Com o fascismo sendo derrotado em 1945 e o arranjo social-democrata assumindo sua posição,

contraire qu’il faut nous réapproprier les formes culturelles-symboliques et politico-institutionnelles qui donnent la spécificité à ces peuples vivant au ‘Nord du monde’ [...]”

⁴⁵ No original: “*Malheureusement, une fois que l’on a critiqué les médiations ruineuses du capitalisme, Marx nous laisse en plan quant à ce qui pourrait les remplacer. Certains auteurs issus du marxisme ont flairé ce problème et ont porté leur réflexion sur le thème de l’institution. En France, la figure principale à laquelle on peut penser est celle de Cornelius Castoriadis. C’est à lui que reviennent Dardot et Laval dans *Commun* tout en puisant également dans le fédéralisme de Proudhon*”

apesar da abertura política, restaram inviabilizadas quaisquer articulações das esquerdas radicais desde o período pré-guerra, pelo menos, até a década de 1960. Nesse momento, muita coisa mudou no âmbito da cultura política autonomista, conforme analisaremos adiante.

No entanto, para concluir este capítulo, é interessante que delineemos mais algumas das características centrais da “autogestão” que, como compreendemos até aqui, consiste numa retomada tanto das origens comunais dos movimentos de resistência aos processos modernizadores, nas potências centrais e nas colônias, que servem de base para a elaboração das primeiras referências teóricas do anarquismo, quanto de outro dos seus princípios políticos originais: o federalismo, esse primo não tão distante da autogestão operária desde fins dos anos 1960. A autogestão aparece enquanto prática defendida e desejada no âmbito do amplo movimento da autonomia operária, tendo um estopim, sobretudo, no contexto europeu, mas, como já dissemos, respaldado por décadas de experiência das lutas e debates anarquistas e marxistas-conselhistas.

[...] a autonomia operária é uma tendência muito antiga dentro do movimento operário, e manifesta-se nos momentos mais agudos da luta de classes: na Comuna de Paris (1871), na Revolução Russa (1917), na Revolução Alemã (1918/19), na Revolução Espanhola (1936/39), no movimento operário português, depois da queda do salazarismo [...] (BRUNO, 1990, p. 9)

Por certo, antes de qualquer outra coisa, os movimentos pela autonomia operária surgem ligados às dinâmicas do “chão de fábrica”, a partir de uma crítica que recai sobre a baixa combatividade dos aparelhos sindicais e partidários que se viam reduzidos a uma correia de transmissão do arranjo capitalista do pós-guerra. A autonomia operária se faz sobretudo através da “ação direta”. A ação direta rompe com o pressuposto da representatividade, de modo que, quando o operário atua diretamente, sem intermediários, ele prescinde da organização sindical imposta no local de trabalho e da produção pelo capital, bem como da sua regulamentação pelo Estado. Seus interesses, assim, estão refletidos no próprio chão de fábrica e no conselho operário, deixando de lado o sindicato burocratizado e o partido político. A ação direta viabiliza a junção dos poderes de produção e de decisão, rompe com a divisão entre trabalho intelectual e manual, dado que quebra a hierarquia entre dirigentes e dirigidos (BRUNO, 1990). Em outras palavras, a autogestão é a antifragmentação por excelência, o caminho pelo qual se faz a *política do comum* e se cria a nova institucionalidade no presente prefigurado de uma utopia até então projetada apenas no futuro.

Outro aspecto da autogestão é que ela tende a se expandir para além dos espaços de produção propriamente ditos – fábricas, oficinas etc. Em especial no âmbito do movimento autônomo italiano dos anos 1960 e 1970, essa dimensão foi particularmente desenvolvida.

Benzaquen (2015) destaca que uma das contribuições teóricas mais importantes do autonomismo italiano diz respeito à noção de “fábrica social” que Mario Tronti desenvolve em 1962. Em seu entendimento, os mecanismos de exploração e espoliação do capitalismo se espalham por todo o corpo social, não se restringindo aos espaços clássicos de produção. Por certo que essa é uma compreensão que se aplica à história do capitalismo como um todo — já citamos aqui Silvia Federici (2017) a respeito da importância do trabalho não pago de reprodução social a que foram subordinadas as mulheres por ocasião da emergência do capital — mas, de qualquer forma, é interessante que uma categoria como essa surja mais recentemente. Na verdade, o que temos aqui é uma atualização da compreensão do funcionamento do capitalismo, pois ele próprio se dinamizava muito nesse momento dos anos 1960 e 70. Temos um período de expansão, novos cercamentos e abertura de mercados que passava a penetrar em espaços sociais até então pouco ou mesmo sem captura, sobretudo no âmbito das identidades e subjetividades.

No que diz respeito às lutas sociais, por sua vez, a conclusão é direta: se os mecanismos de extração da mais-valia e o roubo dos comuns não estão restritos às fábricas, os conflitos devem ser também alçados às demais dimensões da vida social. Por certo que essa era uma leitura que ia ao encontro das lutas sociais à época, que pautava esse extravasamento para fora da fábrica — vide toda a mobilização estudantil do período. Esses estudantes, na verdade, haviam se convertido numa espécie de novo proletariado em função da massificação do acesso à universidade — nos países ricos e que haviam participado diretamente da guerra — e das reconfigurações do capital, conforme pontuamos acima, mas também em função do que mais tarde denominaríamos “capitalismo informacional”. A linha de atuação mais teórica do autonomismo italiano — como o próprio Tronti e também Toni Negri — traz para o centro do debate conceitos ricos como o de “composição de classe”, que ajudam a compreender essas reconfigurações do capital e seus impactos na estrutura classista das sociedades. Por outro lado, ainda de acordo com Benzaquen (2015), nesse momento articula-se também, na Itália, uma tendência mais “libertária” do autonomismo, que tinha uma perspectiva de atuação mais prática e que vai estar ligada à politização e/ou criação de centros sociais, rádios e TVs livres, coletivos feministas, escolas etc. Por certo que os princípios autogestionários estão nas bases desses novos esforços organizativos.

Ainda no contexto do autonomismo italiano, há o campo anarquista que também está fazendo críticas incisivas às perspectivas teóricas e práticas tradicionais, plataformistas e sintetistas do anarquismo organizado. Há um ressurgimento do anarquismo insurrecionalista e antiorganizacional, que passa a reivindicar, por sua vez, a ideia de pequenos coletivos e grupos

de afinidade, obviamente, autogeridos e desburocratizados.⁴⁶ Como no caso dos autonomistas marxistas, Alfredo Bonanno, expoente teórico do anarquismo insurrecionalista à época, atuante na resistência à Ditadura Grega (1967–1974), preso em 1977 pela redação de *La Gioia Armata*,⁴⁷ influenciado por anarquistas veteranos da Revolução Espanhola (1936–1939), traça críticas ferrenhas às organizações sintetistas e anarcossindicalistas da época, no caso, a Federação Anarquista Italiana e a União Sindical Italiana respectivamente, com a intenção de que os trabalhadores percebessem os limites dessas organizações e passassem a organizar, por si mesmos, grupos autônomos de pequena e média escala, para agir de forma direta (CORRÊA, 2012; POMA; GRAVANTE, 2017).

Além das correntes já citadas – anarquistas e marxistas autonomistas – o renascimento do campo autônomo — e aqui endossamos as clivagens sugeridas por Benzaquen (2015) — conta também com as correntes feministas e as tradições indígenas: comunas, artesãos, campesinato, populações tradicionais. Nosso único acréscimo seria a consideração de outros grupos minoritários que também emergem nesse contexto dos anos 1960 e 70, no esteio das feministas: pessoas com deficiência, populações LGBTTTQIA+, entre outros. Ressalte-se que todos esses, em maior ou menor grau, terão a autogestão como elemento importante. Assim, a forma-ocupação passa florescer, conseqüentemente desaguando em experiências de autogestão da produção, das escolas, dos bairros, cooperativas de consumo, lazer etc., prefigurando uma sociedade que se quer autogerida e, sobretudo, autoinstituída.⁴⁸

Isso acontece porque, para os autonomistas, “manter a cisão entre os níveis político e econômico é impedir que as novas instituições, nas quais se realizaria a extinção do político, se constituam em novas relações de produção.” (BRUNO, 1990, p. 50). Daí a crítica e o

⁴⁶ Dentre os episódios envolvendo anarquistas nesse período na Itália, destaca-se a morte, em condições até hoje suspeitas, do ferroviário e anarquista Giuseppe Pinelli, o Pino, enquanto detido pela *Polizia di Stato*. Pinelli foi visto caindo de uma janela do quarto andar. Ele havia sido preso sob a acusação de ter jogado a bomba que vitimou 17 pessoas e feriu outras 88 no atentado de *Piazza Montana*, em 12 de dezembro de 1969. Atualmente, a tese mais aceita é a de que a bomba foi lançada pelo grupo neofascista paramilitar *Ordine Nuovo*, que atuava em parceria com setores do serviço secreto italiano dentro da Operação Gládio, uma aliança de contrainsurgência que envolvia governos de vários países europeus, com apoio da CIA, e cujo objetivo principal era aniquilar a extrema-esquerda no continente. A história de Pino foi imortalizada no romance *Morte acidental de um anarquista*, de Dario Fo. Como se deu com diversos outros grupos, os “Anos de Chumbo” na Itália (que duraram até o fim dos anos 1980) ficaram também marcados pela forte repressão contra grupos anarquistas que, apesar de tudo, não foram completamente desbaratados.

⁴⁷ *Alegria armada*, em tradução livre (BONANNO, 1977).

⁴⁸ Vale a pena destacar aqui um detalhe das experiências de autoinstituição da Revolução Curda no Norte da Síria. Criou-se, até mesmo, um sistema de justiça cooperativa que, na verdade, não é sequer paralelo ao do Estado Sírio, já que toda a burocracia do governo foi desmontada na região quando do levante curdo no correr da guerra contra o Estado Islâmico. O sistema de justiça curdo está organizado desde os bairros, contando, inclusive, com vários níveis de apelação (COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO, 2016). Mais conhecidos, porém, são os sistemas de saúde, educação e, também, justiça, criados e organizados pelo movimento neozapatista chiapaneco.

rompimento com a institucionalidade liberal: eleições, parlamentos, partidos e sindicatos regularizados. Esse rompimento se dá, em especial, nos contextos em que as lutas se desenvolvem e evoluem, sendo os partidos e sindicatos reformistas ultrapassados, na medida em que os trabalhadores, sob autogestão, já não atuam mais no campo democrático representativo, mas sim no corpo de suas próprias organizações (BRUNO, 1990).

Por fim, a cultura política autonomista considera que a resistência aos mecanismos de captura do capital e do poder político não deve ser apenas “reativa”, mas também contar com um “caráter ativo”, afinal de contas, se não for assim, a emancipação se torna inviável. Nesse sentido, Dardot e Laval sintetizam muito bem a lógica em questão em entrevista cedida a Andrade:

Em suma, o comum como nós o entendemos deve ser pensado e instituído de acordo com a lógica de autogoverno estendido a todas as formas de atividade coletiva. O autogoverno é a forma política universal do comum. E para ser ainda mais preciso, o princípio *do* comum comanda a instituição de *comuns* em todas as áreas, ou seja, a criação de instituições sociais, econômicas e culturais, organizadas segundo o princípio do autogoverno (ANDRADE et al., 2015, p. 314, grifos dos autores).

4 A REEMERGÊNCIA DA CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA

A luta autônoma do proletariado é o futuro intervindo no presente, negando-lhe o estatuto de única solução possível.
(Lúcia Bruno)

Viva o poder dos conselhos operários estendido a todos os aspectos da vida

Trabalhador: tu tens 25 anos, mas o teu sindicato é do outro século

Todo reformismo se caracteriza pela utopia da sua estratégia, e pelo oportunismo da sua tática

Abaixo o Estado
(Frases pichadas nos muros de Paris durante o Maio de 68)

4.1 A “época de 68”: juventude e revolução

A cultura política autonomista não desaparece da cena política e social com a derrota da Revolução Espanhola em 1939, de modo que as interpretações que veem a sua derrocada após esse episódio pecam por uma leitura eurocêntrica. Grupos, organizações sindicais, federações, encontros e teóricos continuam com suas atividades em diversos países mundo afora (CORRÊA, 2012). No entanto, fato é que, entre o surgimento do anarquismo enquanto ideologia e filosofia política e o fim da Guerra Civil Espanhola, o autonomismo consistiu num campo mais dinâmico, situando-se nas dianteiras da vida política e social. Isso se deu porque nesse período o anarquismo e o conselhismo encontravam-se “em osmose com a realidade social e cultural da época.” (IBÁÑEZ, 2015, p. 25). Ele influenciava e era influenciado pelo meio e pelos movimentos, fundindo-se aos enquadramentos sociais do período.

Com a derrota em 1939, e até fins da década de 1950, o autonomismo encontra-se relativamente marginalizado das lutas sociais, tendo enfrentado dificuldades em se conectar a um contexto político em que o Estado passa a deter quase que a totalidade do território no imaginário político. À esquerda, com o stalinismo e a socialdemocracia, e à direita, com os fascismos e as democracias liberais, o universo político passa a ser hegemônico por categorias cada vez mais distantes dos elementos que servem de fundamento ao campo autônomo. O stalinismo e os fascismos vão simplesmente aniquilar as autonomias, ao passo que os “anos dourados” da socialdemocracia nos países de Primeiro Mundo incorporam, de maneira subordinada, importantes pautas e demandas materiais dos trabalhadores, ao mesmo

tempo em que convertem parte considerável das estruturas sindicais em peças do novo arranjo capitalista do pós-guerra.

Esse novo arranjo estrutura e organiza uma rede previdenciária básica, institui sistemas de saúde pública relativamente amplos e abrangentes, estabelece uma série de garantias legais trabalhistas, implementa uma rotina de valorização salarial, cria linhas de financiamento imobiliário facilitadas, disciplina e taxa o mercado de capitais e concebe uma série de políticas compensatórias e de regulação do mercado de trabalho que, também, ajudam a afastar a pauta autonomista. Isso se faz em função do fato de que o campo autônomo tende a se “encaixar” melhor num cenário em que a acumulação por espoliação tem mais espaço na maquinaria capitalista, pois que ela aparece, geralmente, acompanhada por crises institucionais que acabam por abrir fissuras onde a resistência e as lutas autônomas florescem.

Zibechi (In: OLIVEIRA; DOWBOR, 2023) lembra que as autonomias não contam com repertórios de ação definitivos e tampouco se restringem a ideologias em particular — como veremos com o Maio de 68 e o Movimento Antiglobalização em que o anarquismo clássico assume uma posição coadjuvante. No entanto, elas tendem a emergir em momentos de luta pela sobrevivência e pela dignidade mínimas frente à resistência contra mecanismos espoliativos e extrativistas.

Durante praticamente duas décadas, num olhar superficial, tudo parecia correr bem. As tensões entre trabalho e capital estavam mais aplainadas, o que acabava por conferir uma estabilidade política e econômica inédita no mundo moderno. No entanto, o colonialismo e outros mecanismos de dominação continuavam a operar de maneira intensa nos subterrâneos e nas periferias da nova composição, já que o arranjo socialdemocrata e a paz soviética demandavam a subordinação de outras esferas, bem como ferramentas de controle de populações diversas para continuar operando.

Nesse sentido, o fim dos anos 1950 e as décadas de 1960 e 70, com a data-símbolo do Maio de 68, significaram a fundação do mundo contemporâneo. Assim entendemos porque tal período consiste numa época marcada por diversas readequações, de cuja profundidade hoje temos clareza. As sociedades, as subjetividades e todos os movimentos sociais, bem como o próprio capitalismo, saem dessas décadas reformulados. Para além de questões materiais mais imediatas – no caso dos ganhos salariais na França, por consequência das lutas de Maio – um novo entendimento da noção de “dominação”, das relações entre as dimensões pública e privada e mesmo da ideia de “autonomia” fez dessa época um verdadeiro processo revolucionário. Como fechamento desse período, temos uma fase de intensa repressão, que procura se contrapor à emergência dos dominados e ocorre paralelamente à captura das potências revolucionárias e

à reorganização dos fluxos capitalistas, visando assim neutralizar as potências instituintes — às quais incluímos o bloco socialista.

Tendo essa configuração em mente, compreendemos a “época” de 68 (MÜLLER, 2021; RIDENTI, 2009) como uma revolução. Essa é uma perspectiva minoritária no corpo da bibliografia que estuda o período, mas entendemos que existem elementos suficientes que sustentam essa percepção. Dentre eles, o mais significativo diz respeito ao fato de que a geração de 68 fundou os movimentos sociais conforme os conhecemos hoje, os quais surgiram tanto como resposta à hegemonia norte-americana pós-guerra e às novas configurações do capital quanto como contestação dos desvios revolucionários da geração de 1917 (ZIBECHI, 2021). Os movimentos de 68 atacam diretamente o colonialismo, fazendo um enfrentamento que não se limitou apenas à colonização estrangeira, mas também aos colonialismos e dominações internas. O caso do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, a exemplo dos Panteras Negras, e daqueles que se enraízam nas fronteiras das escalas microssociológicas da vida cotidiana, como o feminismo de segunda geração, são exemplos paradigmáticos. No âmbito do bloco socialista, 68 aponta os limites da revolução em dois passos (WALLERSTEIN, 2012) — quais sejam: primeiro, tomar do poder para, em seguida, em etapas controladas por um *politburo*, implementar mudanças — convertendo-a no túmulo da ideologia do protagonismo operário, das lideranças e organizações unitárias, centralizadas e unificadas.

Apesar de todas essas críticas, é verdade que os movimentos de 68 não dispuseram de forças e condições o suficiente para imprimir transformações formais profundas, por assim dizer, mas definitivamente deixaram marcas nas mentalidades, nos valores, nos movimentos sociais e nas utopias dos tempos seguintes — algo que se deu também com a Comuna de Paris em 1871. Lefort (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018), também sobre o Maio de 68, crítica leituras que secundarizam aspectos subjetivos dos atores sociais e que passam a considerar apenas dimensões como a da economia ou das consequências diretas do episódio. Desaprova ainda aqueles que esperam da revolução um novo “ponto zero”, para os quais celebração ou não de um momento histórico só se faz em função de ganhos políticos num sentido estreito do termo.

Mais uma vez de acordo com Zibechi (2021), seriam quatro os legados deixados pela Revolução de 68. Em primeiro lugar, o início do declínio do poderio norte-americano, sendo a derrota no Vietnã o melhor exemplo. Em seguida, temos uma importante mudança no equilíbrio das relações de poder no que diz respeito aos grupos minoritários nos espaços até então “ocultos” da vida cotidiana. Em terceiro lugar, ele destaca o fato de que a relação entre capital e trabalho sai desse ciclo de lutas de forma completamente diferente, pois ela não retorna ao

formato anterior a 68, sendo o fordismo aniquilado e o capital forçado a se reorganizar em novos termos, os quais então se encaminhariam para o esquema de espoliação financeira/extrativismo e a robotização de indústrias de supervigilância, organizadas no modelo *just in time*. Por último, temos uma mudança profunda na relação entre a sociedade civil e a classe política, que se torna cada vez mais tensa e conflituosa.

Maio de 68 é também um movimento de inconformismo para com a sociedade industrial e em relação a uma pretensa harmonia definitiva por ela pretendida, portanto é uma luta antifragmentária, que busca, antes de mais nada, propiciar a ressocialização, a construção de uma vida social integral. Não à toa 68 é, em grande parte, obra da juventude, uma categoria que surgia então como uma espécie de novo proletariado e que passava a questionar a pasmaceira socialdemocrata, as burocracias, o racismo, o patriarcado e a dominação colonial — todas essas forças fragmentárias e heterônomas. Assim, Morin avalia que

As aspirações profundas da adolescência em relação àquele mundo de adultos eram: mais autonomia, mais liberdade, mais comunidade. Os trotskistas e maoístas disseram: “Nós podemos realizar essas aspirações.” (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 13).

Castoriadis também aponta essa dimensão comunitária e associativista do Maio de 68, por oposição às críticas de que essa geração teria apenas reforçado e acelerado as pulsões individualistas contemporâneas:

Mesmo as piores das mistificações que tiveram curso antes, durante e, sobretudo, após Maio eram sustentadas pelo desejo de ver realizado em algum lugar um estado de atividade coletiva auto-organizada e espontânea. As pessoas que eram “pró-chineses” não o eram porque esperassem que a China realizasse uma sociedade nazista ou mesmo “leninista”, elas o eram porque sonhavam que lá estivesse em curso uma verdadeira revolução, que as massas estivessem eliminando a burocracia, que os “experts” estivessem sendo colocados em seu lugar, etc. Que este desejo tenha podido, neste caso, engendrar ilusões virtualmente criminosas, é uma outra discussão. Mas a “Grande revolução cultural proletária” era glorificada porque ela teria (pretensamente) significado uma liberação da atividade e da criatividade do povo — não porque favorecesse a introdução do taylorismo ou da técnica industrial (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 233).

Vale recordar que uma das pichações encontradas nos muros de Paris dizia: “*Converse com o seu vizinho*”. Num contexto de greves generalizadas e manifestações de rua, locais de trabalho, escolas, hospitais, hospícios, serviços públicos e universidades converteram-se em locais de diálogo sobre as ações lá desempenhadas, a forma e o porquê do formato como funcionavam até então. Essas experiências faziam-se de forma inovadora, a partir do retorno da forma ocupação que se dava por meio de *sit-ins*, *teach-ins* e assembleias gerais, enquanto que

a ideia de autogestão ganhava maturidade e os princípios federativos voltavam a ser uma ferramenta considerada no âmbito da vida e do imaginário políticos.

Em suas reflexões a respeito do Maio de 68, já nos anos 1980, numa crítica a certos posicionamentos de Gilles Lipovetsky, Castoriadis (2018) elenca uma série de avanços oriundos dos movimentos de 68 que, segundo ele, são justamente a marca de que esse episódio de forma alguma teria se pautado por um viés hedonista e/ou individualista, mas antes à expansão da autonomia dos sujeitos. Aborto, contracepção, a mudança nas relações entre pais e filhos, uma melhoria muito significativa na condição social dos negros norte-americanos, além de uma reformulação das interações entre professores e alunos nas universidades, que se tornaram menos autoritárias. As lutas de 1968 também foram embates para que muitas coisas deixassem o espaço do privado e da intimidade. Castoriadis (2018), nessa mesma ocasião, discorda de Althusser que, ainda em 1964, face às primeiras manifestações estudantis a respeito das hierarquias e do formalismo acadêmicos, teria afirmado que não se deveria questionar a estrutura e o conteúdo do ensino porque esse tinha a preocupação tão somente de transmitir o conhecimento científico.

Nesse debate, é interessante salientar o valor que Castoriadis (2018) atribui à dimensão das sociabilidades como reconhecimento do caráter radical do Maio de 68. A valorização desse aspecto das sociabilidades evidencia o foco atribuído às instituições e os questionamentos pelas quais passaram naquele momento. Tanto é verdade que o autor, mais adiante, afirma que “A questão central de toda a atividade política, e presente durante Maio de 68, é a questão da instituição” (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 238). Por certo que aqui a referência é a questão das instituições autônomas por oposição às heteronomias e que, em seu vocabulário próprio, Morin vai se referir a 68 como a época da luta contra a “hidra de quatro cabeças”: o capitalismo, o stalinismo, o imperialismo e o fascismo (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018).

Paralelamente ao entendimento do Maio de 68 como um processo revolucionário, também consideramos o episódio como uma “época”, na linha do que coloca Ridenti (2009) sobre a questão. Para efeito da nossa linha argumentativa, esse aspecto é importante porque nesse período temos a reemergência da cultura política autonomista, algo que só é possível frente a uma reordenação das condições sociais, demográficas, econômicas, culturais e políticas, o que obviamente não se dá num curtíssimo espaço de tempo ou no âmbito de alguns eventos. Assim, Ridenti (2009) entende por “época” um período de tempo em que presenciamos alterações importantes nas formas de se compreender o mundo, transformações importantes nas mentalidades, na compreensão das relações sociais, as quais, certamente, não podem ser

restritas a momentos ou datações precisas, ou seja, são fases em que a compreensão de um dado universo se faz de uma maneira particular que, no entanto, é de circunscrição incerta.

Dessa forma, em referência ao turbulento ano de 1968, Ridenti (2009) toma um período mais amplo como a “época de 68”, a qual abrange desde o final dos anos 1950, com destaque para a Revolução Cubana, até o final dos Anos de Chumbo — para adotar um marco da história nacional, que se dá com o fim do governo Médici (1969–74) e a destruição da luta armada. No entanto, no tocante à nossa cronologia, entendemos que essa época pode ser sensivelmente alongada, dado que processos importantes para a compreensão dos caminhos e descaminhos da reemergência do autonomismo contemporâneo ainda estavam em andamento. Bons exemplos são o norte-americano Weather Underground, o alemão Fração do Exército Vermelho (RAF) — ou simplesmente Grupo Baader-Meinhof — e os Anos de Chumbo na Itália que seguem pela década de 1980 adentro, já que a força e a presença dos movimentos oriundos do paradigma de 68 — Brigate Rosse, Lotta Continua, Potere Operaio e Autonomia Operaia — mostraram naquele país uma resistência longa à repressão, além do fato de que o Maio de 68 italiano tem início retardado. Mas quando falamos de anos 1980 e 1990, na verdade, já estaríamos adentrando uma segunda fase da reemergência autonomista que, de fato, nos colocaria em outra época que não a de 68. Isto é, há uma sobreposição de “épocas” para o autonomismo que, claramente, rompe com certos desvios e se redefine, conforme veremos em outro momento.

Aliás, tendo em mente esses ciclos da emergência das revoltas e da repressão que as seguem, é importante entender a época de 68 não apenas pela chave revolucionária, mas também pela perspectiva de que ela contém uma fase contrarrevolucionária que, sabemos, é algo bastante comum nas configurações da história política moderna. São bem conhecidos os regressos conservadores pós-1848, 1871, 1921, 1968 e 2013. Assim, 1968 também comporta um período de regressão ou captura das potências rebeldes nas searas política e, sobretudo, econômica. Difícil encontrar melhor exemplo do que o chileno, quando o argumento de que havia um excesso de democracia, com o conseqüente “excesso de demandas”, ajudou a dar “legitimidade” à ideia da necessidade de um Estado securitário e de máxima repressão, caso contrário a ordenação social estaria em risco.

Ainda tratando da temporalidade do Maio de 68, há que se ter a clareza de que o próprio Maio francês, que se decantou como o símbolo maior desse evento, é não apenas tardio como também não é o caso mais radical se o compararmos, por exemplo, à experiência italiana. Morin (2018) mostra em que medida o Maio francês — em paralelo ao que viria depois ou mesmo concomitantemente — deixou de lado uma questão que, no entanto, também aparece como marca dessa época:

O movimento juvenil de Maio foi, de certa forma, o equivalente francês do movimento juvenil da Califórnia. Mas Maio de 68, embora trouxesse consigo a mesma aspiração libertária, comunitária, não incluía o novo feminismo, a consciência ecológica, a cultura da diferença, a experiência de si, a fundação de pequenas comunidades de vida. Todavia, ele foi a ruptura e a brecha que permitiram, aceleraram e amplificaram esses desenvolvimentos posteriores (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 186).

Os estudantes em Berkeley, as repressões antecipadas no Brasil e na Polônia ou mesmo todo o processo envolvendo a Guerra do Vietnã são situações que já “antecediam uma época”, são a pré-história do Maio. A Declaração de Port Huron, dos *Students for a Democratic Society* (SDS), é algo que vai catalisar uma série de movimentos sociais nos Estados Unidos para o campo das esquerdas ainda mais radicais em 1962 (SOUSA, 2009). Além do mais, temos a questão dos movimentos terceiro-mundistas, a guerra de independência da Argélia, o foquismo latino-americano, entre outras miríades de acontecimentos que já indicavam a quebra do pacto pós-guerra. É interessante apontar também o fato de que o Maio de 68 chegaria mais cedo no terceiro-mundo pelos óbvios motivos de que, no contexto dos arranjos posteriores ao fim da Segunda Guerra Mundial, o passivo seria lançado justamente sobre os ombros dos grupos que aí estavam.

Os grupos anarquistas subsistentes, entre outros grupos marxistas e libertários dissidentes do stalinismo e que atuavam nas margens dos “Anos Dourados”, tiveram bastante influência sobre movimentos que se converteriam na face mais conhecida do Maio de 68. Formatos organizacionais focados em práticas horizontalistas, por exemplo, já circulavam entre movimentos desse período (BRAY, 2023). Andrew Cornell (2015) destaca essa influência já nos movimentos nos anos 1940–50.

O interesse pelo anarquismo cresceu junto com a constelação de movimentos sociais radicais que alteraram fundamentalmente a sociedade americana durante a “longa década de 1960”. Em geral, a nova esquerda tende a minimizar as contribuições anarquistas, enquanto estudiosos do anarquismo do século XXI atribuem aos movimentos da década de 1960 o retorno do anarquismo. Nesse sentido existiu um círculo virtuoso: os anarquistas forneceram teorias, valores, táticas, e formas organizacionais, adotadas por ativistas dos movimentos antiguerra, contracultural e feminista; por sua vez, esses movimentos de massa radicalizaram centenas de milhares de pessoas, uma parte das quais adotou o anarquismo como sua perspectiva ideológica (CORNELL, 2015, n.p., tradução nossa).⁴⁹

⁴⁹ No original: “Interest in anarchism grew in tandem with the constellation of radical social movements that fundamentally altered American society during the ‘long 1960s.’ Yet standard accounts of the New Left tend to downplay anarchist contributions, while scholars of twenty-first-century anarchism credit movements of the 1960s with bringing anarchism back to life. More likely, a virtuous circle existed: anarchists provided theories, values, tactics, and organizational forms, which activists in the antiwar, countercultural, and feminist movements took up; in turn, these mass movements radicalized hundreds of thousands of people, a portion of whom adopted anarchism as their ideological outlook.”

Nos Estados Unidos temos ainda o movimento antinuclear e o pacifismo do “paz e amor” que vinham já se constituindo desde os anos 1950. A influência ambientalista entre os movimentos norte-americanos foi mais forte, dada a marginalidade, entre as tradições das esquerdas eurocentradas, do tema ambiental e do seu marcado antropocentrismo (COLÂNGELO, 2018). Aliás, é interessante registrar, o pensador do ecologismo mais radical desse período, um trotskista que mais tarde aderiria ao anarquismo, foi o nova-iorquino Murray Bookchin.

Não obstante, a Europa central também teve seu pré-68. Entre 1965 e 67, o movimento *Provos* marcou a cena política e social de Amsterdã com os ventos da contracultura, questionando as configurações urbanas impostas pela lógica do capital e as sociabilidades burguesas daquele período. O *Provos*, na verdade, funda o movimento *hippie* antes da Califórnia, tendo sido, inclusive, criado por dois anarquistas influenciados por outras matrizes culturais, artísticas e filosóficas como o dadaísmo, os debates trazidos por Marcuse, a literatura de Sade, entre outros elementos. “Foi ali que as bandeiras negras da anarquia reapareceram nas ruas” (GUARNACCIA, 2010, p. 13). O movimento criou um jornal no qual publicou seu programa e sua carta de apresentação nos seguintes termos:

PROVO é uma folha mensal para anarquistas, provos, beatniks, noctâmbulos, amoladores, malandros, simples simoníacos estilistas, magos, pacifistas, comedores de batatinhas fritas, charlatões, filósofos, portadores de germes, moços das estribarias reais, exibicionistas, vegetarianos, sindicalistas, papais-noéis, professores da maternal, agitadores, piromaníacos, assistentes do assistente, gente que se coça e sífilíticos, polícia secreta e toda a ralé deste tipo.

PROVO é alguma coisa contra o capitalismo, o comunismo, o fascismo, a burocracia, o militarismo, o profissionalismo, o dogmatismo e o autoritarismo.

PROVO deve escolher entre uma resistência desesperada e uma extinção submissa.

PROVO incita à resistência onde quer que seja possível.

PROVO tem consciência de que no final perderá, mas não pode deixar escapar a ocasião de cumprir ao menos uma quinquagésima e sincera tentativa de provocar a sociedade.

PROVO considera a anarquia como uma fonte de inspiração para a resistência.

PROVO quer devolver vida à anarquia e ensiná-la aos jovens.

PROVO É UMA IMAGEM (GUARNACCIA, 2010, p. 15).

Esse movimento, mais um protagonizado pelos jovens, defendia um estilo de vida antiautoritário, desvinculado da disciplina fordista do trabalho e ainda ecológico — antes mesmo de essa palavra sequer existir. É bem conhecida, por exemplo, a luta pelo uso da

bicicleta como principal modal de mobilidade no contexto holandês, algo que acabou por influenciar de maneira decisiva a reconfiguração das estruturas urbanas e de transporte do país até os dias de hoje.

Ainda teríamos o pré-68 francês, bem representado pelo Movimento 22 de março, cujos elementos libertários não deixam de evidenciar as influências do anarquismo e dos marxismos libertários em seu corpo — o situacionismo é o movimento mais conhecido.⁵⁰ Além desses, o 22 de março comportava também trotskistas e futuros maoístas-espontaneístas — “Mao-spontex”. Iniciativas muito interessantes, inclusive para pensar o campo autônomo das décadas seguintes, também aparecem na França nesse momento, como é o caso do movimento em torno da agricultura orgânica, que surge como um contraponto à revolução verde e à agricultura mecanizada, implantada em largas escalas e baseada no uso de agrotóxicos, que cresce nos anos 1950. Vê-se o resgate de outras formas de organizar a relação homem/natureza, e aqui o caso francês também adianta aspectos do que mais tarde se configuraria no movimento *hippie*, no ecologismo e nas comunidades rurais dos anos 1970.

Ou seja, temos um antiprogressismo — elemento igualmente importante à cultura política autonomista — bastante característico no Maio de 68, que certamente busca referência em aspectos do romantismo, assim abrindo espaço para os movimentos ambientalistas e o resgate de tradições indigenistas e não ocidentais. Morin coloca que ambos os “fundamentos racionalizadores da nossa ordem social — Ordem e Progresso — são atingidos” (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Deste modo, o Maio de 68 passa a reconfigurar certos posicionamentos dos campos políticos, fazendo com que questões tradicionalmente ligadas ao espectro conservador, como o retorno ao ambiente rural e à natureza, a crítica da tecnicização da vida e do desenvolvimento industrial e os afluxos populacionais em direção às cidades simplesmente mudassem de lado.

Até mesmo o largo desenvolvimento da indústria farmacêutica na época, que chegou a ser entendido por parte das esquerdas como um “excesso de escolarização” em função da

⁵⁰ A Internacional Situacionista (IS) foi um movimento político-artístico atuante entre os anos de 1957 e 1972 quando passou por divisões. Inspirada e composta por vanguardas artísticas ligadas ao dadaísmo e ao surrealismo, a IS, politicamente, esteve sempre sobre influência — mesmo depois do rompimento em 1966 — do grupo de dissidência marxista Socialismo ou Barbárie. A ideia da experiência soviética como um capitalismo burocrático de estado, bem como a ênfase no comunismo de conselhos, foi algo que permeou toda a existência do grupo. Na verdade, todo o movimento de revisão do marxismo elaborado na França dos anos 1950, bem como movimentos a título da Revolução Húngara de 1956, serviram de anteparo à IS. O grupo é tido como um dos principais influenciadores da geração do Maio de 68. Entre os seus principais membros, estavam Guy Debord e Raoul Vaneigem. A IS vai se inserir num movimento de crítica e questionamento do movimento comunista internacional alinhado ao Bloco Soviético e à sociedade capitalista de consumo. A ideia de um extravasamento das artes do seu campo tradicional, apelando para uma estetização da vida, trouxe elementos cruciais para toda uma nova geração rebelde a partir de 1968 (HOME, 1999).

sofisticação de certas disciplinas e o abandono de outras, foi tido então como um fenômeno reacionário, sendo a ideia de uma vida mais simples, focada no artesanato e na autossuficiência, algo defendido pelos movimentos dissidentes. Uma pichação nos muros de Paris dizia: “*Ser um progressista significa arremessar paralelepípedos. Ser um anarquista significa arremessá-los tão longe quando possível e com precisão*” (FRANCE HISTORY ARCHIVE, s.d., tradução nossa).⁵¹ Vale lembrar, por exemplo, que os movimentos ambientalistas do início do século vinham das direitas e que, apenas com a geração de 1968, a temática ecológica passa a ser efetivamente politizada nos termos da esquerda — ainda que a degradação do meio ambiente fosse uma questão que não tivesse ficado de fora dos debates marxistas e anarquistas do século XIX.

Na verdade, pleiteava-se antes uma liberação do tempo do que direitos do trabalho. O antiprogressismo enxerga o trabalho alienado como uma face da mesma moeda do capital. Então é interessante notar que em muitos casos falar em direitos do trabalho nesse contexto converte-se em algo próprio do campo do inimigo a ser combatido: seja a socialdemocracia, seja o socialismo soviético. Em outras palavras, o que temos é uma expansão da noção de dominação que — já sabemos — é algo que se faz igualmente em diversas outras frentes dos movimentos de 68. Nessa perspectiva, em um panfleto de 1970 do *Comitato Operaio di Porto Marghera*, Comitê Operário de Porto Marghera, formado por trabalhadores das indústrias químicas de Porto Marghera, na Itália, vemos:

O que interessa a Agnelli [maior acionista da FIAT de 1966 a 2003] é a conservação e o desenvolvimento do seu poder, que coincide com o desenvolvimento e o crescimento do capitalismo: quer dizer, o capitalismo é uma potência impessoal e os capitalistas agem como seus funcionários; tanto é verdade que nem mesmo os patrões são mais necessários ao capitalismo. Na Rússia, por exemplo, há capitalismo sem que haja patrões. O que revela a presença do capitalismo na Rússia é a existência do lucro. Que a distribuição do lucro seja “mais justa” do que na Itália provavelmente é verdade, mas a revolução comunista não deve tornar mais justa a distribuição do lucro social, e sim superar as relações de produção capitalistas que criam o lucro. É preciso superar um sistema social que faz com que as pessoas sejam coagidas a trabalhar. É com este critério que devemos também avaliar as experiências das revoluções chinesa e cubana (COMITATO OPERAIO DI PORTO MARGHERA, 1970, p. 26–27, tradução nossa).⁵²

⁵¹ No original: “*Être progressiste consiste à lancer des pavés. Être anarchiste, consiste à les envoyer le plus loin possible avec précision*”.

⁵² No original: “*Quello che interessa a Agnelli è la conservazione e lo sviluppo del suo potere, che coincide con lo sviluppo e la crescita del capitalismo: cioè il capitalismo è una potenza impersonale e i capitalisti agiscono come suoi funzionari; tanto è vero che neppure i padroni sono più necessari al capitalismo, in Russia ad esempio c'è il capitalismo senza che ci siano i padroni. In Russia ciò che rivela la presenza del capitalismo è la presenza del profitto. Che la distribuzione del profitto sic. ‘più giusta’ che in Italia è probabilmente vero, ma la rivoluzione comunista non deve rendere più giusta. la distribuzione del profitto sociale, ma rovesciare quei rapporti di produzione capitalistici che creano il profitto. Bisogna rovesciare un sistema sociale che fa sì che la gente sia costrette a lavorare. In questo senso devono essere valutate anche le esperienze di rivoluzioni cinesi e cubane.*”.

Nesse diapasão, veremos também o movimento feminista — a exemplo de coletivos italianos como o *Lotta Femminista* — defendendo, a remuneração de trabalhos de cuidado não remunerados, apontando, como os operários de Porto Marghera, não exatamente para o direito ao trabalho, mas sim para a sua recusa. O foco era a liberação do tempo roubado. Logo, feministas de vários países organizaram-se num movimento transnacional, denominado *Wages for Workhouse*⁵³, Remuneração pelo Trabalho Doméstico, em tradução livre, “[...] e todo este trabalho que as mulheres fazem, uma média de 99,6 horas semanais, sem possibilidades de greve, nem absenteísmo, nem para fazer qualquer exigência, é feito de graça. [...]” (NUOVO MOVIMENTO FEMMINISTA, 1973 apud CUNINGHAME, 2008, tradução nossa).⁵⁴

No entanto, ainda sobre a questão da periodização do Maio de 68, Castoriadis vai mais longe, indicando “antecedentes” e “germes” dessa época já na própria Comuna de 1871, na Catalunha de 1936 e na Budapeste de 1956 (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Ou seja, estamos falando definitivamente de uma tradição de lutas autônomas: é a cultura política da Comuna (ROSS, 2021), conforme apontamos no primeiro capítulo. Elementos centrais do autonomismo aparecem em todos esses episódios e, por certo, são reclamados no Maio de 68. Vide o caso da ação direta, repertório de ação coletiva importantíssimo em praticamente todos os movimentos relevantes da época de 68, que tinha por objetivo procurar interromper a inércia e o torpor que mantinham em funcionamento todo o sistema social.

Para compreendermos o pano de fundo do nosso cenário, é importante frisar que essa época de 68, tratada por Ridenti (2009), é um momento de escalonamento global dos índices de urbanização, com a conseqüente consolidação de uma cultura metropolitana e cosmopolita, que se dá, sobretudo, por uma juventude que adentra as universidades cada vez em maiores quantidades (RIDENTI, 2009, p. 83).

No entanto, nota-se um desajuste entre os horizontes de expectativas dos jovens universitários das ciências humanas em dois sentidos. Um deles consiste no fato de que as perspectivas profissionais eram escassas e pouco promissoras após a formatura; o outro, numa contestação da adesão das ciências humanas à reprodução do sistema vigente — características que se refletiam nas pesquisas e mesmo nos métodos. Esse mal-estar, inclusive, se une aos

⁵³ Instituições, no contexto britânico, voltadas para moradia e trabalho direcionadas a populações miseráveis e “inadequadas”. Obviamente, eram espaços caracterizados pelas péssimas condições e insalubridade.

⁵⁴ Na tradução de Cuninghame (2008) para o inglês: “[...] and all this work that the women do, an average of 99.6 hours weekly, without possibilities of strike, nor absenteeism, nor to make any demands, is done for free [...]”. No original, em italiano: “[...] e tutto questo lavoro che la donna compie per una media di 99,6 ore settimanali, senza possibilità né di scioperi, né di assenze, né di rivendicazioni alcune, è fatto gratuitamente [...]”.

levantes estudantis em Berkeley e Columbia (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Morin lembra que a universidade é vista ora como um bastião da sociedade burguesa, na medida em que forma os seus quadros, configurando-se como uma fábrica de mão-de-obra especializada em uma forma específica do novo capitalismo de gestão informacional, ora como um ponto fraco desse mesmo bastião, como outrora foi a fábrica, de onde se propagava o “espírito da revolução”. Curiosamente os temas da autogestão e do questionamento das relações entre os diferentes personagens dentro da universidade viram pauta entre os estudantes sublevados. Enquanto que entre trotskistas e maoístas o ponto de análise era a “lonjura”, ou seja, como todos esses questionamentos se articulavam em Cuba, no Vietnã e na América Latina, anarquistas e situacionistas insistiam na vivência libertária contra a velha universidade. Os estudantes se tornaram o novo sujeito revolucionário e a universidade, a nova fábrica. Daí a importância da atuação política na universidade (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 35).

Morin tem clareza de que fazer a análise do fenômeno da juventude é algo complicado — e assim permanece, por exemplo, quando vamos discutir o papel dos jovens nos movimentos autonomistas das décadas de 1980, 1990 e 2000. O autor considera que a primeira dificuldade é conceituar sociológica e politicamente os estudantes e o que vem a ser a adolescência moderna. Para Morin, nem o marxismo, nem o “sociologismo” e nem o “bourdieuismo” têm categorias analíticas que dão conta do adolescente moderno em suas expressões biológicas, culturais e históricas. Também não o percebem enquanto uma nova classe etária que ocupa esse espaço entre a infância e a idade adulta. O adolescente, dessa forma, não tem uma inserção no mundo produtivo do adulto, vivendo num contexto de indecisão. Em uma mão, recusa o estatuto da infância; em outra, rebela-se contra a inserção na mediocridade e no tédio da vida adulta (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 219). Assim, é quase automática a conexão entre aspirações adolescentes de um lado e movimentos libertários, tendências comunitárias e revolucionários marginais de outro. Por causa dessa intimidade entre os eventos de 68 e a “classe adolescente” é que as manifestações, ocupações e toda a estética dos movimentos dessa época assumem um perfil lúdico e festivo — algo que também marcará o movimento autonomista das décadas vindouras. No entanto, essa abordagem, para o “pensamento tecnoeconomista” e “marxista-leninista”, é um defeito irremediável que demonstra nada além do que uma absoluta falta de seriedade política (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 176–178).

De fato, temos aqui mais um episódio de embate entre a política institucional e a antipolítica de matriz bakuniniana. Assim, para Morin, Maio é “experiência utópica”. E a que

poderíamos referir essa leitura que não ao entendimento de que a época de 68 é, sobretudo, um esforço de se fazer uma política prefigurativa, ou seja, a realização do tempo do porvir, o lugar que ainda não é lugar nenhum – utopia – através da experimentação no presente do vivido? Vemos a insistência dos revolucionários no caráter antiautoritário, alegre, anti-hierárquico, libertário e fraternal da revolta como uma verdadeira suspensão do tempo do capital e da burocracia como estavam dados (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 220).

A juventude e os estudantes demonstraram que 68 não gerou as crises que posteriormente acabaríamos por adentrar, a começar pela intensa repressão dos anos 1970 e pela reordenação do capital em meados da mesma década. Pelo contrário, 68 foi consequência de toda uma série de situações então silenciadas pelo arranjo do pós-guerra e pela violência do imperialismo colonialista. A época de 68 aponta não só para os limites da institucionalidade moderna ocidental como também, pela brecha aberta pelos estudantes, para uma série de reivindicações e questões que jaziam ignoradas e abafadas. Ou seja, não eram “Anos Dourados”, pois os mecanismos de dominação continuavam firmes e cada vez mais sofisticados.

Aqui vale a pena traçar um paralelo entre o movimento antiglobalização e as Jornadas de Junho de 2013 no Brasil. Não foram incomuns as interpretações, em especial no tocante a Junho de 2013, que responsabilizaram os revoltosos pelos desenlaces da vida política institucional dos anos seguintes, em especial o *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff e, depois, a eleição de Jair Bolsonaro em 2019. Esse tipo de análise também foi comum depois de 1968, no sentido de que os levantes teriam sido os responsáveis pela onda repressiva que se seguiu, pela emergência do neoliberalismo, pelo abandono da categoria analítica de classe no âmbito das esquerdas e até mesmo pela explosão do individualismo que teria se dado no âmbito dos movimentos de minoria. No entanto, como afirmamos no caso de 1968, o que tanto o movimento antiglobalização quanto as Jornadas de Junho demonstraram era a debilidade do que se vivia, e não as causas do que se sucedeu. Junho de 2013 mostrou que a Nova República e o presidencialismo de coalização haviam atingido seu limite, da mesma maneira que 68 indicou que a socialdemocracia do pós-guerra e o colonialismo não tinham absolutamente mais razão de ser. A respeito do movimento antiglobalização e da AGP, aliás, um dos nossos entrevistados expressa bem essa tensão entre as duas esquerdas:

Eu acho que Seattle é o 68 da minha geração. E não porque eu estou em busca de um 68, não. É porque, de fato, é um corte muito grande que faz com que, por exemplo, todo mundo que não viveu isso, ou que não estudou isso, ficou

falando merda ou perdido em junho de 2013 (X.A., 2018, informação verbal).⁵⁵

Retomando o ponto a respeito da dimensão lúdica e prefigurativa do Maio de 68, bem como dos seus antecedentes, vale a pena destacar a experiência do *Living Theater*, já que ela também evidencia que grupos anarquistas fizeram parte da preparação do terreno para o que viriam a ser as duas décadas seguintes. *The Living Theater* é uma companhia de teatro experimental *off-Broadway* fundada em 1947, inicialmente composta por vários anarquistas que procuravam viver em comunidades distantes das grandes cidades e que, mesmo no auge do macarthismo, pautavam uma série de questões tidas como radicais para a ocasião, tais como: sexo livre, expressões artísticas e culturais heterodoxas, manifestações contrárias à Guerra da Coreia, liberação do uso de drogas etc. Tudo isso ainda antes dos anos 1960. Em 1971 a companhia esteve no Brasil, atuando em conjunto com o Teatro Oficina. Realizou palestras sobre suas inovações teatrais anárquicas e também participou do Festival de Inverno na cidade de Ouro Preto. No entanto, os membros acabaram sendo presos e expulsos do país sob acusações que envolviam o uso de drogas e a difamação da imagem do Brasil, além do que suas peças teriam chocado os espectadores. Posteriormente à expulsão, o grupo veio a público para criticar o militarismo e as torturas (VANNUCCI, 2012).

Essa dimensão lúdica assumida pelos revoltosos indica, mais uma vez, que 68 tratava de fato de um questionamento generalizado da institucionalidade. O lúdico aqui significa a deslegitimação do que se enfrenta, é uma linguagem que zomba da falsa seriedade dos poderes. Maio de 68 questiona, procura destituir, afronta os arranjos heteronômicos de maneira sistemática. Essa é uma época em que os sujeitos deixam de cumprir “seus papéis”: mulheres questionam o patriarcado, estudantes desafiam as escolas e universidades, trabalhadores enfrentam os patrões e, ocasionalmente, as burocracias sindicais por meio de greves selvagens. Até seminaristas dentro das igrejas passam a desconfiar e questionar as autoridades religiosas.

Isso evidencia também uma espécie de revolta etária contra a gerontocracia. O ato das ocupações significa a “derrubada do poder”, a tomada do espaço onde se articulavam os esquemas de dominação. Por certo, nesse momento, na França, tensões mais agudas começam a surgir entre os grupos mais radicalizados, em geral os operários mais novos, de um lado, e a Confederação Geral do Trabalho (CGT) e o Partido Comunista Francês (PCF), de outro — o que já nos mostra os limites do Maio de 68. Morin coloca que nessa fase se vê uma “reoperarização” dos operários pelas mãos dos estudantes que questionaram as hierarquias,

⁵⁵ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

implementando assim a “dessacralização da autoridade” (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Os esforços de aproximação e unificação das lutas estudantis e operárias, entre outros setores, consistem numa tendência antifrágil que perpassa toda a época de 68. Por essa razão, também, as lutas evoluem para pretensões além das agendas colocadas pela política progressista.

Em uma das greves na fábrica da Renault, testemunharam-se frases como essas: “Nós queremos tempo para viver”, “Queremos parar de ganhar a vida perdendo ela” (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Na Itália, os grevistas diziam “Queremos tudo” — na mesma linha de compreensão do que afirmava Proudhon pouco mais de um século antes, sobre os operários deixarem de ser apenas operários e virarem “TUDO” (PROUDHON, 2019). Não há demandas claras e objetivas colocadas para serem debatidas em mesas de negociação, tanto que, no caso da greve da Renault, os operários grevistas levaram 15 dias para expor suas demandas, ou seja, estavam lidando com a questão em outros termos, não se queria uma coisa ou outra, desejava-se retomar a vida por completo. Décadas depois, durante as Primaveras dos anos 2010, movimentos espalhados por todo o mundo também não faziam demandas específicas, em vez disso ocupavam espaços públicos, quebravam o tempo da rotina e viviam.

Nas universidades instituíam-se comunas, formavam-se comissões horizontais de gestão dos espaços e serviços, fundavam-se cursos e seminários dedicados ao livre saber e à fruição intelectual, sendo que qualquer pessoa poderia deles tomar parte (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). O caso francês acabou se destacando porque, definitivamente, lá o movimento caminhou para uma situação pré-revolucionária, culminando com a dissolução do governo e seu refúgio na Alemanha. Na Comuna de Nantes, os comitês de greve, no final do Maio, começaram a substituir os poderes públicos estatais, ou seja, abandonaram “seus lugares” definidos pela institucionalidade socialdemocrata e avançaram rumo a uma nova configuração da gestão das coisas. A aproximação entre operários, estudantes e comissões de greve passou por cima não apenas do Estado, mas também dos aparatos sindicais. As tensões apareciam em todos os lugares. No caso das comunas universitárias, por exemplo, hesitava-se entre um perfil mais acadêmico, de fato, ou a adoção da perspectiva de uma comuna política que apontasse para a revolução social, não visando apenas a reforma universitária. As relações com grupos externos à universidade reforçavam essa tensão. A respeito do papel desempenhado pela juventude estudantil e suas lideranças, vale dizer que se instituíram em moldes clastreanos (CLASTRES, 1979), semelhante ao que testemunhamos nas Primaveras mais recentes. A propósito, Castoriadis afirma que

Cohn-Bendit é precisamente a imagem e o símbolo da criatividade anarquista dessas massas juvenis, da democracia direta, na qual esses secundaristas, esses jovens, esses estudantes universitários, a maioria sem qualquer formação política e renitentes aos “politiqueiros”, ressuscitam sem o saberem, *simultaneamente num jogo e numa seriedade extraordinária*, os soviets de Petrogrado. (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 41, grifo do autor).

Todavia, ressalva Morin, à diferença dos estudantes, o operariado é “controlado por sindicatos poderosos” que chegam a fechar fábricas de modo a impedir a entrada dos estudantes (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Assim, a burocracia luta para sustentar a fragmentação entre o poder político e o território da produção — a burocracia sindical e o poder político demonstram horror à autogestão. Castoriadis, sobre o caso francês, faz a leitura de que a burocracia sindical faz parte dos esforços para conter os levantes, atuando como força contrarrevolucionária:

Se o movimento estudantil se lançou efetivamente a tomar o céu de assalto, o que fincou ao chão a sociedade naquela ocasião foi a atitude do proletariado, a sua passividade diante de suas direções e do regime, sua inércia, sua indiferença com relação a tudo o que não seja reivindicação econômica. Se o relógio da história tivesse parado nessa hora, teríamos de dizer que em Maio de 68 a camada mais conservadora, mais mistificada, mais presa das armadilhas e embustes do capitalismo burocrático moderno foi a classe operária, e mais particularmente aquela sua fração que segue o PC e a CGT. [...]. Os operários entraram em greve, mas deixaram às organizações tradicionais a direção, a definição dos objetivos, a escolha dos métodos de ação. Naturalmente, esses métodos se tornaram métodos de inação. [...] Dois ou três dias depois do começo das greves, a ocupação das fábricas — cujo sentido mudou rapidamente, tendo as burocracias sindicais encontrado um meio de separar os operários e impedir sua contaminação pelos estudantes — tornou-se essencialmente, na grande maioria dos casos, ocupação pelos quadros e militantes PC-CGT (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 141).

A época de 68 resgata do subterrâneo uma tradição então mitificada e silenciada pelo stalinismo e pelo sindicalismo integrado à socialdemocracia. Temos o retorno do “operarismo”, da luta em torno dos comuns, que se dá pelas mãos dos jovens estudantes quando contestam e dessacralizam a autoridade. Ou seja, desperta-se o antiautoritarismo no âmbito dos socialismos, com o conseqüente ressurgimento da autogestão como conceito, agora, bem definido na linguagem dos revoltosos. É a defesa da prática da ação direta tão afeita ao campo libertário, que tem por primado tomar as questões pelas próprias mãos. Assim, são diversos os comunicados de universidades e outros grupos próximos que trazem explicitamente elementos autonomistas. O Comitê de Ocupação da Universidade Autônoma e Popular da Sorbonne e a Internacional Situacionista, em diversas ocasiões, fizeram comunicados, como esse que faz um

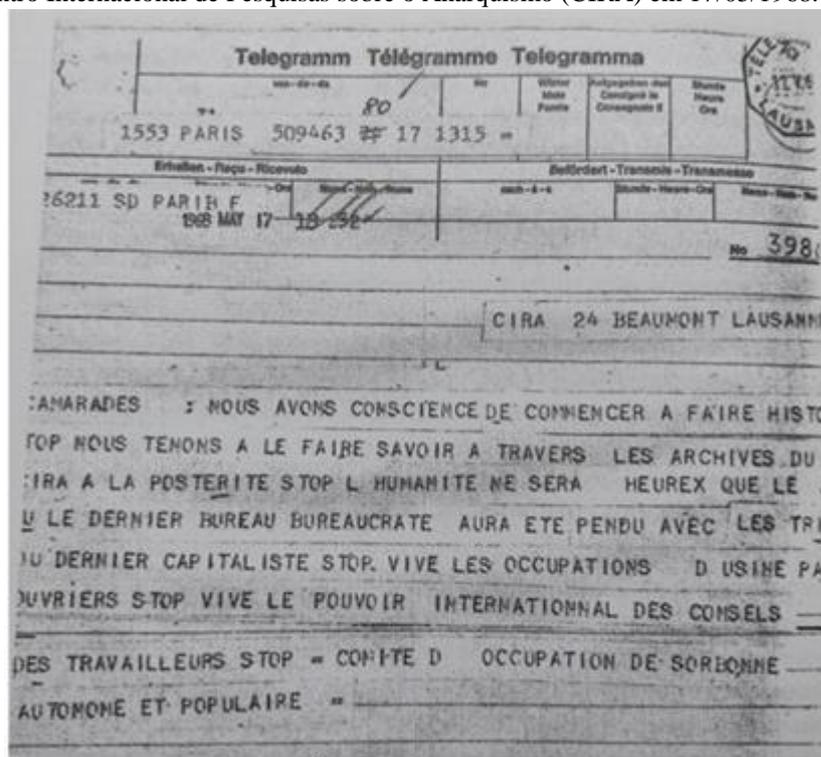
chamado “à ocupação imediata de todas as fábricas da França e à formação de Conselhos Operários” em 16 de maio; ou informam da necessidade de vigilância na defesa da “*democracia direta*” contra os “*burocratas*”, o “*velho sindicalismo*” e o “*cretinismo parlamentar*”; além de cunharem frases de efeito que ecoam por toda a cidade, tais como “*ABOLIÇÃO DA ALIENAÇÃO*”, “*FIM DA UNIVERSIDADE*” e “*A HUMANIDADE SÓ SERÁ FELIZ NO DIA EM QUE O ÚLTIMO BUROCRATA FOR ENFORCADO COM AS TRIPAS DO ÚLTIMO CAPITALISTA*” (MHEREB; CORRÊA, 2018, p. 139–143).

Ainda nessa linha de entendimento, é importante ter em mente que os jovens revoltosos são conscientes quanto ao que pretendem atacar e a quem desejam declarar solidariedade. O endereçamento dos ideais propagados evidencia que a revolta não se dá nas tensões entre diferentes formas de propriedade ou modos de produção. Ou, ainda, entre produção coletiva contra apropriação privada, mas sim entre “dirigentes e executores” (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). Ou seja, é muito clara a troca da chave para o campo autonomista e o distanciamento das leituras economicistas da realidade. É uma luta estritamente política, em torno da questão da forma de gestão do poder, se horizontalizada ou burocratizada. Em suma, é o esforço na tentativa de radicalizar a resposta ao desafio da democracia.

As comissões, então, passam a investir-se de cada vez mais atribuições, enviando telegramas para destinatários diversos como se assumissem uma nova diplomacia. Para o Centro Internacional de Pesquisas sobre o Anarquismo (CIRA), em Lausanne, e o Instituto Internacional de História Social em Amsterdã, dois dos principais arquivos e órgãos de pesquisa do anarquismo europeu, foram enviados telegramas de teores semelhantes:

CENTRO INTERNACIONAL DE PESQUISAS SOBRE O ANARQUISMO (CIRA) (LAUSANNE, SUÍÇA) TEMOS CONSCIÊNCIA DE COMEÇAR A FAZER HISTÓRIA PONTO FAZEMOS QUESTÃO DE MOSTRAR ISSO À POSTERIDADE ATRAVÉS DOS ARQUIVOS DO CIRA PONTO A HUMANIDADE SÓ SERÁ FELIZ NO DIA EM QUE O ÚLTIMO BUROCRATA FOR ENFORCADO COM AS TRIPAS DO ÚLTIMO CAPITALISTA PONTO VIVA AS OCUPAÇÕES DAS FÁBRICAS PELOS OPERÁRIOS PONTO VIVA O PODER INTERNACIONAL DOS CONSELHOS DE TRABALHADORES PONTO COMITÊ DE OCUPAÇÃO DA SORBONNE AUTÔNOMA E POPULAR (MHEREB; CORRÊA, 2018, p. 146–147).

Figura 12 – Telegrama enviado pelo Comitê de Ocupação da Sorbonne Autônoma e Popular ao Centro Internacional de Pesquisas sobre o Anarquismo (CIRA) em 17/05/1968.



Fonte: Mhreb e Correa (2018, p. 146-147).

Em defesa da solidariedade internacional, outro telegrama também foi enviado para os rebeldes de 68 no Japão,⁵⁶ país que também contou com um movimento típico da época de 68:

ZENGAKUREN (TÓQUIO, JAPÃO). VIVA A LUTA DOS CAMARADAS JAPONÊSES QUE INAUGURARAM O COMBATE AO MESMO TEMPO NO FRONTE DO ANTISTALINISMO E DO ANTI-IMPERIALISMO PONTO VIVA AS OCUPAÇÕES DAS FÁBRICAS PONTO VIVA A GREVE GERAL PONTO VIVA O PODER INTERNACIONAL DOS CONSELHOS

⁵⁶ Vale registrar que o Japão contou com um movimento anarquista e anarcossindicalista vigoroso (cf. Fig.1), tendo se consolidado na década de 1910, chegando a fazer parte de uma das três principais forças revolucionárias do país (CORRÊA, 2012). Sobre a origem do Maio japonês, Mhreb e Corrêa (2018, p. 147) afirmam que “O movimento *Zengakuren* (acrônimo para *Zen Nihon Gakusei Jichikai Sō Rengō* — 全日本学生自治会総連合 —, em tradução livre: *Federação Japonesa das Associações de Autogestão Estudantil*) surgiu em 1947, no Japão, depois de uma tentativa fracassada de greve geral no país, liderada pelo Partido Comunista Japonês (PCJ) e deflagrada contra uma onda de privatizações após a derrota do imperador na II Guerra Mundial. Apesar de se espalhar rapidamente pelas fábricas através dos sindicatos, as forças de ocupação americanas proibiram a greve de acontecer, e os stalinistas do PCJ cederam à proibição, abortando a greve geral. Após essa traição, os estudantes se organizaram nas universidades para reivindicar suas pautas. Suas principais reivindicações: a expulsão dos professores ‘alinhados ao fascismo/imperialismo’ e a volta imediata dos professores progressistas e ‘de pensamento livre’, que haviam sido expulsos antes da guerra; a retomada do controle dos *campi* e dos dormitórios pelos estudantes, então sob o controle militar, a fim de recuperar as liberdades acadêmicas, além da reparação dos prédios das universidades, depredados durante a guerra. O movimento se espalhou pelo país e os estudantes começaram a formar ‘corpos estudantis autônomos’, que pretendiam compreender todos os estudantes de cada universidade japonesa. Durante as décadas de 1950 e 1960 os *Zengakuren* se manifestaram contra o movimento do Expurgo Antivermelho Japonês (a ‘caça aos comunistas’), a Guerra da Coreia e a invasão do Vietnã, contra políticas liberais/neoliberais e imperialistas no Japão, e se tornaram mundialmente conhecidos por utilizar táticas de ação direta semelhantes às do *Black Bloc* (e isso desde a década de 1940)” (grifos dos autores).

OPERÁRIOS PONTO A HUMANIDADE SÓ SERÁ FELIZ NO DIA EM QUE O ÚLTIMO CAPITALISTA FOR ENFORCADO COM AS TRIPAS DO ÚLTIMO BUROCRATA PONTO COMITÊ DE OCUPAÇÃO DA SORBONNE AUTÔNOMA E POPULAR (MHEREB; CORRÊA, 2018, p. 147).

Em sentido inverso, ainda foram enviados telegramas com ameaças aos inimigos a serem combatidos. No caso do telegrama enviado ao Kremlin, destaque é feito à *Makhnovtchina*, Kronstadt e à Revolução Húngara de 1956, por oposição a Lenin e Trotsky:

BIRO POLÍTICO DO PARTIDO COMUNISTA (URSS, KREMLIN, MOSCOU). TREMAM BUROCRATAS PONTO O PODER INTERNACIONAL DOS CONSELHOS OPERÁRIOS OS LIQUIDARÁ EM BREVE PONTO A HUMANIDADE SÓ SERÁ FELIZ NO DIA EM QUE O ÚLTIMO CAPITALISTA FOR ENFORCADO COM AS TRIPAS DO ÚLTIMO BUROCRATA PONTO VIVA A LUTA DOS MARINHEIROS DE KRONSTADT E DA MAKHNOVTCHINA CONTRA TROTSKY E LÊNIN PONTO VIVA A INSURREIÇÃO CONSELHISTA DE BUDAPESTE EM 1956 PONTO ABAIXO O ESTADO PONTO VIVA O MARXISMO REVOLUCIONÁRIO PONTO COMITÊ DE OCUPAÇÃO DA SORBONNE AUTÔNOMA E POPULAR (MHEREB; CORRÊA, 2018, p. 148).

O governo chinês também foi alvo dos endereçamentos:

BIRO POLÍTICO DO PARTIDO COMUNISTA CHINÊS (PORTA DA PAZ CELESTIAL, PEQUIM) TREMAM BUROCRATAS PONTO O PODER INTERNACIONAL DOS CONSELHOS OPERÁRIOS OS LIQUIDARÁ EM BREVE PONTO A HUMANIDADE SÓ SERÁ FELIZ NO DIA EM QUE O ÚLTIMO CAPITALISTA FOR ENFORCADO COM AS TRIPAS DO ÚLTIMO BUROCRATA PONTO VIVA AS OCUPAÇÕES DE FÁBRICAS PONTO VIVA A GRANDE REVOLUÇÃO PROLETÁRIA CHINESA DE 1927 TRAÍDA PELOS BUROCRATAS STALINISTAS PONTO VIVA OS PROLETÁRIOS DE CANTÃO E TODOS AQUELES QUE TOMARAM AS ARMAS CONTRA O EXÉRCITO DITO POPULAR PONTO VIVA OS OPERÁRIOS E OS ESTUDANTES CHINESES QUE ATACARAM A ASSIM CHAMADA REVOLUÇÃO CULTURAL E A ORDEM BUROCRÁTICA MAOÍSTA PONTO VIVA O MARXISMO REVOLUCIONÁRIO PONTO ABAIXO O ESTADO PONTO COMITÊ DE OCUPAÇÃO DA SORBONNE AUTÔNOMA E POPULAR (MHEREB; CORRÊA, 2018, p. 148).

A forma ocupação, o estabelecimento de comunas que passam a produzir ou a pretender erigir uma institucionalidade fundada no comum, na antifracturação e na prefiguração, generaliza-se na época de 68. Há documentos de segmentos diversos do mundo do trabalho que aderem à perspectiva de que não haveria mais a necessidade de patrões e burocratas. Jogadores ocupam a Federação Francesa de Futebol para libertar o futebol da tutela do dinheiro, carteiros declaram greve e, juntamente de funcionários do comércio e outros setores, falam em constituir conselhos operários. Desde publicitários até médicos e outros trabalhadores da saúde também questionam seus próprios ofícios, a quem eles servem e como libertá-los da tirania do lucro

(MHEREB; CORRÊA, 2018). Juntamente das frases e palavras de ordem pichadas pelas cidades, testemunha-se, ainda, uma série de cartazes, produzidos por coletivos como o *Atelier Populaire* e o *Atelier des Beaux Arts*, que são espalhados por toda a cidade de Paris, apontando os inimigos a serem combatidos e os princípios a serem seguidos. Em cada um dos ateliês foram produzidos manuais básicos de funcionamento das máquinas de impressão e das técnicas necessárias para operar todo o instrumental necessário de modo a tornar mais fácil e acessível a todos a produção de cartazes, jornais e materiais de naturezas diversas.

A cultura política autonomista, assim, retornava a pautar um segmento importante das esquerdas na época de 68. Na verdade, conforme também vemos nas Primaveras contemporâneas, nesse momento o autonomismo extravasa o próprio campo e passa a informar segmentos políticos variados e o próprio corpo social de forma geral (MENDONÇA; BUSTAMANTE, 2020). As pichações e cartazes de rua do Maio de 68 francês, que ficaram famosos, correspondem a núcleos simbólicos espalhados pela cidade de Paris e que sintetizaram as mensagens que os revoltosos desejavam passar.

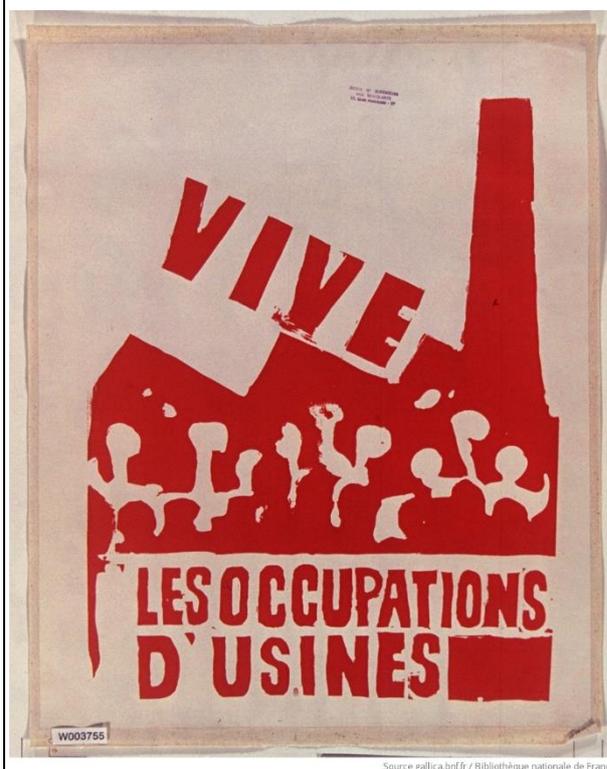
No imaginário dessas peças, é perceptível, em primeiro lugar, a identificação dos inimigos a serem combatidos, como no caso das burocracias – sindicatos e partidos de esquerda – representadas na figura 13 como uma pirâmide com caminhos tortuosos, além do destaque para a dimensão hierárquica e distante da base. A identificação do inimigo também tem papel central nas figuras 15 e 16. Na primeira, um braço vestindo um paletó — clássico da representação do burguês e/ou do patrão nas culturas políticas das esquerdas — deposita seu voto na urna, mas encontra resistência por meio da ação direta dos trabalhadores em luta na fábrica — na verdade, a própria urna é agora convertida no espaço da luta real dos trabalhadores associados. Na figura 16, temos o espectro do General de Gaulle, também representado da mesma forma em diversos outros cartazes, como uma sombra do poder e, nesse caso, ele é esganado pela união e pela força antifragmentária de diversos segmentos sociais solidários. A figura 14, por sua vez, faz uma ode ao *comum* proletário e ao operarismo, pois são os trabalhadores, unidos no interior das fábricas ocupadas, que devem ser legitimados e reconhecidos. Vale destacar que em todas essas representações não há destaque para partidos, nomes, lideranças, identidades ou filósofos com seus cabelos grisalhos ao vento ou representações do tipo.

Figura 13 – “Não à burocracia” (*Atelier Populaire*)



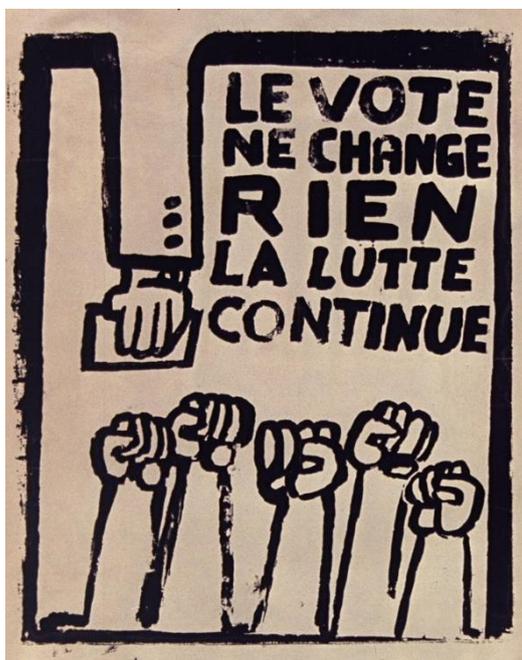
Fonte: Mherab e Correa (2018, p. 211).

Figura 14 – “Viva a ocupação das fábricas” (*Atelier des Beaux-arts*)



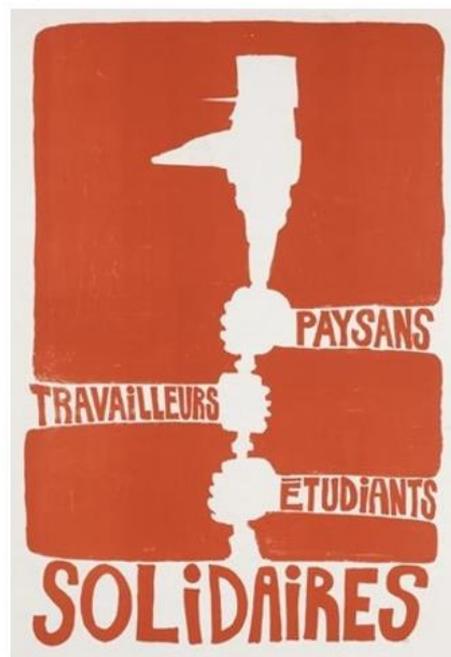
Fonte: Bibliothèque nationale de France (1968).

Figura 15 – “O voto não muda nada a luta continua” (*Atelier Populaire*)



Fonte: Bibliothèque nationale de France (1968b)

Figura 16 – *Camponeses, Trabalhadores, Estudantes. Solidários* (*Atelier de Beaux-Arts*), estrangulando o General de Gaulle.



Fonte: Coelho (2008, p. 41)

Para Castoriadis, a contradição que faz explodir o Maio de 68, para além das pautas estritamente econômicas e salariais, reside no desejo de homens e mulheres tomarem as rédeas

das próprias vidas. As demandas tanto na Europa quanto nos demais continentes tinham seu foco na autonomia, acrescido nesse último caso do foco no anti-imperialismo e no anticolonialismo. Como se sabe, o movimento negro norte-americano também mobilizava a narrativa anticolonialista na medida em que passava a se perceber enquanto categoria de segunda classe dentro do seu próprio país. Na França, é a burocracia sindical que procura manter, com muito esforço, as expectativas dos grevistas dentro de estritas pautas salariais e coisas do gênero, como forma de “reduzir a fratura do regime” (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018). No entanto, nos casos em que estudantes e/ou operários driblam o controle sindical ou de entidades burocráticas, rapidamente são criados comitês ou comissões que ultrapassam a função dos órgãos representativos tradicionais, tornando-os inúteis, conforme já pontuamos em relação aos soviets no correr da Revolução Russa de 1905 e 1917.

Assim, contra o dilaceramento das sociedades levado à cabo pelo capital e pelas burocracias, a época de 68 subleva-se procurando eliminar as mediações através da ação autônoma e direta, ou seja, todo um instrumental que só poderia ser emprestado pelo imaginário da matriz autonomista. A luta é contra as tentativas de transformar as pessoas em objeto, seja pela alienação, seja “[...] pela violência, pela mistificação, a manipulação, os métodos de ensino ou os engodos ‘econômicos’” (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 116). No lugar da objetificação, os revoltosos defendiam a radicalização democrática por meio da democracia direta e da autogestão.

4.2 A “época de 68” e a América Latina

A bibliografia e todo o debate que se segue ao Maio de 68 são claros a respeito dos retrocessos e das capturas das pautas dos quais são alvos os avanços e as propostas trazidos pelo movimento. Como já foi dito, compreendemos a “época 68” numa perspectiva revolucionária em níveis diversos, mas é necessário que tenhamos por certo que os projetos autogestionários, em especial os do âmbito da produção, são bloqueados e desbaratos pelas estruturas sindicais e partidárias, capturados pelo movimento de reordenação do capital a partir de fins dos anos 1970 — vide o toyotismo — ou simplesmente aniquilados pela repressão ao “estilo” latino-americano e imperialista/colonial. Mesmo os avanços no campo das subjetividades e dos costumes são sistematicamente atacados por décadas afora, convertem-se em alvos dos fundamentalismos religiosos que passam a grassar em grande parte do mundo, sempre conectados à nova fase da expansão financista e espoliativa do capital (BUSTAMANTE, 2022).

Certamente o intenso nível de repressão de que foram alvo os movimentos de 68, em especial nos países do bloco soviético, no sul da Europa — com destaque para o caso italiano — e em toda a América Latina, forçaria os movimentos a se readequarem e, nesses casos, muitos deles acabaram forçosamente abandonando o campo autônomo. Casos como o das Brigadas Vermelhas e do Grupo Baader-Meinhof (RAF), de certas dissidências dos movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos ou mesmo de grupos que não necessariamente partiam de uma perspectiva autonomista, mas que fizeram parte do contexto, como as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) ou o peruano Sendero Luminoso, além da luta armada no Brasil, acabaram degradingolando para o caminho da “degeneração” — lançando mão aqui da categoria trotskista – ou seja, deixando de lado seu objetivo revolucionário para atender a interesses da burocracia do movimento. Comentando de forma panorâmica o Maio de 68 fora do círculo europeu, Irene Cardoso (2018, p. 277) observa que

Em 1968, ainda, as grandes manifestações estudantis vão perdendo lugar em virtude do aparato repressivo e surgem as primeiras ações da luta armada que seguirão nos anos posteriores. Essas características do ano de 1968, no Brasil, diferem muito da irrupção do acontecimento em sociedades democráticas, só se aproximando das situações das sociedades do socialismo do Leste Europeu, em especial da experiência que irrompe na Tchecoslováquia, a Primavera de Praga, uma abertura de caráter mais democrático, no início de abril de 1968, reprimida violentamente pelas tropas do Pacto de Varsóvia (União Soviética, Hungria, Alemanha Oriental, Bulgária, Polônia) que ocupam o país, em agosto de 1968, com a liderança da União Soviética.

Os grupos que aderem ao terrorismo, em especial contra a população civil, no contexto das respostas à repressão ao Maio de 68, cedem a um sentimento de desespero por conta do bloqueio dos avanços, mesmo que tímidos, que haviam sido conquistados e conseqüentemente das expectativas frustradas. Isso não significa que o autonomismo seja avesso ao uso da violência e à recorrência à luta armada — sendo os casos contemporâneos mais emblemáticos o do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e o das Unidades de Proteção do Povo e das Mulheres (YPG e YPJ) da Revolução Curda. No entanto, se isso é levado à cabo deixando de lado elementos caros ao campo autônomo, torna-se inviável o seu reconhecimento pelos grupos libertários. Ao mesmo tempo, é inegável que movimentos como esses que citamos estão vinculados a 68, pois o espírito da desobediência e da revolução ainda estavam lá. O ponto é que nesses casos agia-se tendo por base as condições sob as quais os grupos se encontravam: forte repressão, dificuldade de comunicação, perda de militantes e simpatizantes etc. Essas correntes recolocam a violência em outro contexto, no sentido de que, por exemplo, o

enfrentamento se faria necessário porque a revolução estaria à porta e não poderia ser perdida — em aproximação à matriz maoísta.

Morin fala de dois movimentos no corpo de 68: um “libertário-comunitário” e outro “marxista-leninista-religioso” que, apesar de tudo, ainda cultivaram pontes entre si. De um lado tivemos as experiências comunitárias, o ecologismo, o feminismo e as questões de minoria. De outro lado, há um movimento marxista, primeiro trotskista e depois maoísta, juntamente da difusão do que Morin denomina “vulgata marxista” de “segundo tipo”. A de primeiro tipo era a que funcionava em favor da URSS, e a segunda referia-se ao “proletariado terceiro mundista que assume o papel de messias do proletariado” (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 222).

Assim, a ideia de “degeneração” é interessante porque vê-se que, nesses casos, a dimensão prefigurativa é abandonada, enquanto se adotam formatos hierarquizados de organização e rígida disciplina. Vale insistir, no entanto, que, como dissemos, não necessariamente o uso da violência e da autodefesa implicam num rompimento com o campo autônomo, mas a adesão à lógica e a princípios militaristas, definitivamente, implode não só a prefiguração, como também a sociabilidade *comunal*. Não sem tensões, mas o que se fez, e se faz, nos casos curdo e mexicano citados acima é a subordinação dos organismos militares aos corpos civis, como se viu também, por exemplo, no âmbito das milícias anarquistas durante a Revolução Mexicana, na Makhnovtchina, na Revolução Espanhola e na Comuna de Paris.

Esse preâmbulo é importante ser feito porque o contexto da forte repressão e a desfiguração dos movimentos anteriores à Ditadura Militar, seguramente, tiveram impactos importantes na reemergência do autonomismo no Brasil e na América Latina. Aliás, Souza (2017) destaca que é necessário que entendamos o conceito de autonomia na América Latina em termos particulares, e não apenas tendo por referência os movimentos autônomos europeus e os teóricos clássicos da autonomia. Ainda que o autor esteja tratando, no artigo citado, de movimentos dos anos 1990, cremos que essa leitura seja igualmente válida para o período que tratamos por ora. Apesar de se encontrar em baixa, o anarquismo no Brasil, a partir dos anos 1940, mantém uma existência marginal. Ele está restrito a pequenos grupos de estudos, guardiões da memória ou mesmo em algumas iniciativas organizativas — inclusive durante o período de 1964 a 1984. Mas, mesmo assim, é interessante colocar que a memória desses pequenos grupos, pelo menos no caso brasileiro, aparece mais nas reminiscências dos militantes ou ex-militantes dos anos 1980, 1990 e 2000 do que as referências ao Maio de 68.

É provável que no Brasil essa leitura se dê, também, em função da forte repressão ditatorial, já que, por conta disso, outros repertórios (ALONSO, 2012) foram exigidos das

esquerdas e das forças de resistência que, posteriormente, não seriam reivindicados pelo nascente campo autônomo nos anos 1980. Outro aspecto a ser registrado é que, entre as esquerdas brasileiras, o fracasso da luta armada gerou um tabu em relação àqueles movimentos em geral e ao uso da violência em particular, o que ajudava a afastá-los como referências para a nova época.

Anteriormente ao Golpe de 1964, como já dissemos, o autonomismo encontrava-se deslocado, apesar de encontrarmos certas práticas e formas de atuação próprias desse campo — para além dos restritos círculos anarquistas da época — em especial entre os estudantes universitários. A ocupação do Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo (CRUSP) em 1963 é um bom exemplo que evidencia a circulação das tensões rebeldes do período. O CRUSP serviria como um importante polo de resistência à Ditadura Civil-Militar, sofrendo, por certo, marcada repressão (COUTO, 1986). No entanto, esses elementos são resgatados entre os estudantes nos anos 1980, de modo que — para a cultura política autonomista recente no Brasil — a época de 68 parece ter menos destaque enquanto marco temporal do que para outras tendências das esquerdas brasileiras, que também se reorganizaram a partir do afrouxamento das perseguições. Além do mais, é interessante pontuar que a época de 68 no Brasil de antes do Golpe vinha numa tendência de ampla politização e sindicalização, mas numa chave ideológica pouco afinada aos libertários. De qualquer forma, apesar disso, temos a dimensão contracultural que, é verdade, já aparece com maior destaque nas referências autonomistas do contexto da redemocratização: questões de gênero e de comportamento, o ambiente universitário, rompimentos na seara artística e estética – Hélio Oiticica é o exemplo mais popular – sobretudo no âmbito musical, com a Tropicália.

A despeito dessas idas e vindas, dos avanços e recuos, a América Latina consistiu num palco muito importante da época de 68, não apenas, obviamente, pelos movimentos e impactos que aqui se deram, mas também em função do fato de que nesse momento testemunha-se uma inversão da influência política entre movimentos de diferentes países e continentes. Certamente os levantes europeus do Maio ajudaram a incendiar a América Latina, mas o contrário também foi verdadeiro em termos de ideias e incentivos à rebeldia. Aliás, não só daqui em direção à Europa, mas também de outras periferias como a Ásia. Sobretudo referências ou representações que bebiam nas matrizes do maoísmo, do guevarismo e do castrismo ganharam muito espaço no âmbito dessa nova esquerda europeia. Isso denota um esforço internacionalista de parte das esquerdas, elemento então secundarizado desde algumas gerações, bem como um foco nas lutas contra o colonialismo e o imperialismo.

No caso do Maio de 68 francês, essa perspectiva denuncia a presença marcante do imigrante na demografia do país e seu lugar na universidade. Na figura 17, temos a representação e a compreensão que se faz da ideia de diversidade que, ao mesmo tempo, mantém o foco na unidade — no universal — e no fato de que todos lutam contra um mesmo inimigo. Assim, três pessoas, uma asiática, uma africana e uma latino-americana — não há referência à Europa — seguram uma mesma arma e bradam contra o inimigo comum. O cartaz faz referência à “Sorbonne Tricontinental” e é assinado pelo Comitê dos Três Continentes. Além desse cartaz, foi produzida uma série de outros nesse mesmo campo temático do anti-imperialismo: alguns representando a luta vietnamita, outros tratando da união dos povos em torno de uma revolução ou ainda criticando a política internacional norte-americana, a agressão francesa ao Chade etc.

Figura 17 - Três continentes, um mesmo inimigo, uma só luta, um mundo novo!!!



Fonte: Bibliothèque nationale de FRANCE, [2018?]

Por outro lado, no tocante aos movimentos levados a cabo na própria América Latina, vale a pena destacarmos alguns a título de evidenciar os ares da reemergência autonomista nesse continente. Um episódio bastante paradigmático foi o *Cordobazo* argentino, em que a prática da ação direta e o enfrentamento das burocracias sindicais e dos movimentos tradicionais deram o tom das lutas nas ocupações de fábricas e das universidades. O extravasamento das organizações tradicionais e a descentralização da luta dificultaram a atuação policial. Até 1972 uma série de outras quinze revoltas semelhantes foram documentadas. Nesses casos, deu-se a ocupação de prédios públicos, sendo outros tantos incendiados, bem como foram registradas mortes em virtude da repressão. Em 1975, os trabalhadores forçaram uma greve por cima do sindicato que apoiava o então governo Perón. Na ocasião, as demandas foram acolhidas, pois avaliou-se que os “diques de contenção”, os sindicatos, haviam sido transpostos, o que poderia gerar problemas mais graves para o governo (ZIBECHI, 2021).

No Uruguai, estudantes também foram além da principal organização estudantil, implementando novas formas de organização e ação. Durante o ano de 1968, ocorreram quarenta ocupações, entre prédios públicos e empresas, além de mais de 164 greves. Zibechi (2021) fala na emergência de uma nova cultura política que deslocou a velha cultura política burocrática.

Na Colômbia, o destaque maior se deu por conta do campesinato. Em 1971, a Associação Nacional de Usuários Camponeses (ANUC), originada no corpo do Estado e instituída como forma de controle dos trabalhadores rurais, foi tomada pelos camponeses das mãos do governo. Em seguida, foram efetivadas ocupações de prédios públicos e de 645 fazendas de latifundiários, bem como a elaboração de manifestos que defendiam “terra sem patrões” e “organização cooperativa e autogestionária” (ZIBECHI, 2021).

O Chile, por sua vez, tem como destaque no campo autonomista os movimentos de moradores sem casas, os *Pobladores*, que, talvez, tenha consistido numa das experiências mais radicais naquele momento. O movimento tomava espaços, construía as casas e, simultaneamente, novas institucionalidades voltadas à gestão comunitária dos bairros, muitas vezes substituindo os serviços públicos, ou mesmo implementando os inexistentes. Nos anos 1960, foram criadas 20.000 organizações de base no país: conselhos de bairros, centros de mães, clubes esportivos etc. Com o aumento da tensão entre o governo Allende e a extrema direita, criou-se um contexto de batalha pelo controle da capital Santiago, já que o socialista era simpático e dava suporte ao movimento.

Milhares de acampamentos foram formados, e que eram espaços de luta ou de poder popular, segundo diferentes interpretações, que encarnavam não a

cultura institucional da esquerda, mas uma “nova forma popular de fazer política”, que também define como “forma marginal de fazer política” (Salazar, 2012). O certo é que os sujeitos emergentes estabeleceram múltiplos cenários dos quais os setores populares não só exigiam das autoridades, mas lenta e vacilantemente começaram a construir novos mundos autogestionários, autônomos e com seus próprios poderes. O acampamento *Nueva La Habana* foi uma das experiências mais notáveis (ZIBECHI, 2021, p. 49).

O acampamento *Nueva La Habana* criou um governo paralelo nos quarteirões, onde foram desenvolvidas diversas atividades nas áreas da saúde pública, educação e de gênero. Foi criada inclusive uma comissão de alfabetização nos moldes da pedagogia freiriana, de modo a apoiar o sistema educacional paralelo.

Falando em América Latina, por certo, é incontornável tratar do tema da época de 68 e não tocar na questão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que teriam a partir desse momento presença em todos os movimentos nos países latino americanos. Esse é um típico exemplo de como é necessário fazermos deslocamentos quando tratamos do autonomismo, ou de quaisquer outras culturas políticas, fora da Europa, ou seja, há que se verificar as dinâmicas locais dessas ideias e suas peculiaridades. Zibechi (2021) afirma que é difícil encontrar movimentos nesse momento que não contassem com a participação ativa de cristãos. Em todos os países mais importantes — como México, Brasil, Argentina, Colômbia, Venezuela e Peru — foi resgatada e renovada uma tradição cristã rebelde, conectada às classes mais baixas, aos indígenas e camponeses.

As CEBs tiveram origem na região norte do Brasil, no início dos anos 1960, tendo crescido exponencialmente nas duas décadas seguintes. Consistiam em pequenos grupos de vinte, trinta, cinquenta pessoas que se juntavam nos bairros e nas vilas para rezar, confraternizar, socializar, receberem algum tipo de formação e acolhimento. Trabalhos de naturezas variadas eram desenvolvidos, muitas vezes com foco em problemas específicos, enfrentados pelos membros das comunidades: pobreza, fome, violência de naturezas variadas, acesso à terra, questões indígenas, inclusão de pessoas com deficiência, suporte a dissidentes e perseguidos políticos, doentes etc. Esse tipo de abordagem foi de extrema valia para a politização local, a criação de contextos de valorização da autoestima popular e a formação de vínculos comunitários de ajuda mútua. Em 1969, a Juventude Agrária Católica (JAC), fundada nos anos 1930, implementou mudanças profundas na sua orientação, quando decidiu seguir caminhos abertamente anticapitalistas, desenvolvendo trabalhos de intervenção que falariam, a partir de então, não apenas por melhorias nas condições de vida ou por reformas, mas sim por mudanças estruturais no tocante a temas próprios do universo rural brasileiro (ZIBECHI, 2021).

Os movimentos antissistêmicos latino-americanos de 68 tiveram caminhos diferentes. Uma parte foi simplesmente extinta por ocasião das ondas persecutórias e repressivas em cada país; outra, como vimos, saltou para a luta armada face ao fechamento das possibilidades de contestação. Aqui é difícil fazer generalizações porque os caminhos que os movimentos seguiram em cada país são muito diversificados, de modo que destacaremos agora em que medida certas experiências foram fundamentais e deixaram rastros para uma nova reemergência autonomista, a partir dos anos 1990. Ou seja, apesar do forte combate travado pelas ditaduras com os movimentos sociais na época de 68, sobretudo contra os mais radicais, no que diz respeito à cultura política autonomista, esse período também acabou por redundar em heranças importantíssimas para a próxima geração de rebeldes.

Movimentos indígenas, camponeses e situados nas periferias absorveram muito dessa tradição combatida e ressignificaram suas atuações a partir dos processos de reabertura política. Uma miríade de outros movimentos surgiria a partir do luto e do trabalho de memória das derrotas da época agora passada. Por exemplo, as lutas por moradia nas favelas peruanas, com foco na organização de bairros e comunidades autônomas onde reaparecem, inclusive, as disputas entre as esquerdas libertárias que reivindicavam valores de 68 e as esquerdas marxistas ortodoxas. Jovens que militaram e/ou orbitaram o movimento das *Madres da Plaza de Mayo*, iniciado em 1977 na Argentina, mais tarde, seriam encontrados integrando o Movimento dos *Piqueteros* — grupo formado sobretudo por desempregados que lutavam contra as políticas de ajuste neoliberal do governo na década de 1990 e que culminou na revolta de 2001. As *Madres*, organização que se manteve autônoma em relação ao Estado e à estrutura partidária, consistiram numa referência de militância política fundamental para alguns espectros mais radicais dos movimentos sociais argentinos contemporâneos, levantando elementos caros ao campo autônomo, como por exemplo, a ideia de o crescente acúmulo de poder ser menos importante do que a busca por crescimento e fortalecimento dos vínculos internos, com a consequente valorização da autoestima do movimento e da legitimação social da luta (ZIBECHI, 2021).

Outro exemplo, e temos por certo que esse consiste no caso mais paradigmático do autonomismo latino-americano e global contemporâneo, é o caso do mexicano Forças de Libertação Nacional (FLN). O FLN consistiu numa resposta direta do movimento estudantil mexicano — responsável por ocupações e greves no ano de 1968 — à forte repressão do governo que culminou com o Massacre da Praça das Três Culturas, também conhecido como Massacre de *Tlatelolco*, quando as forças armadas, em 2 de outubro daquele ano, abriram fogo contra civis desarmados durante uma manifestação/ocupação da Praça. O número de mortos nesse dia ultrapassou os quatrocentos, a maior parte jovens, além dos mais de 1300 presos e das

centenas que pereceram frente à repressão que se seguiu. No ano seguinte, foram criadas as FLN, que chegaram a travar embates com o governo até 1973, quando “desapareceram” nas regiões florestais e de maior presença indígena no sudoeste do país. De origem leninista e maoísta, num primeiro momento, a organização visava liderar os indígenas num exército disciplinado de modo a acumular forças para enfrentar e tomar o comando do Estado mexicano — ao gosto de muitas guerrilhas latino-americanas. No entanto, nesse caso se deu o inverso, no sentido de que foi o movimento indígena em Chiapas que acabou por “dobrar” as FLN, trazendo para dentro delas a tradição indigenista local e suas perspectivas de atuação, que vinham crescendo desde 1974. Em 1983, as FLN foram extintas, abandonando-se a ideia de vanguarda, quando foi fundado, então, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que consistirá na referência central ao movimento antiglobalização dos anos 1990/2000 — que é uma espécie de segunda Primavera Autonomista depois da reemergência em 68. O EZLN influenciaria um número incontável de movimentos e coletivos mundo afora, servindo como base política e filosófica para movimentos como o do Passe Livre (MPL), no Brasil, e dezenas de pequenos grupos de matriz anarquista, neoanarquista e marxista libertária, assim como para os Centros de Mídia Independente (CMI/*Indymedia*)⁵⁷ e muitos outros que se mantinham à margem da institucionalidade constituída. Nesse contexto, o autonomismo latino-americano torna-se cada vez mais rico na composição de suas influências, absorvendo muito do indigenismo e também do quilombismo, em particular em nosso país.

Outros casos poderiam ser citados aqui, como por exemplo o do poderoso movimento indígena equatoriano representado pela Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), fundada em 1986, bem como os *Cocaleros* e os *Aymaras* urbanos na Bolívia. No entanto, entendemos que não é o caso de nos aprofundarmos em nenhum dos movimentos, já que o objetivo é fornecer um panorama geral da onda autonomista do Maio de 68 e suas repercussões nas décadas seguintes, no bojo dessa cultura política. Além do mais, mapear o ecossistema autonomista não é tarefa simples, haja vista a inexistência de organizações centrais ou oficiais em favor da tendência federalista e descentralizadora cada vez mais forte que, é

⁵⁷ Os CMIs são coletivos voltados para a produção de informações, notícias e realização de debates fora do controle das mídias hegemônicas. Os espaços virtuais (sites e blogs) construídos pelo CMI a partir de fins dos anos 1990 têm como pressuposto básico o rompimento com a díade produtor/consumidor de informações. As notícias podem ser postadas por qualquer um, desde que não afrontem alguns dos princípios básicos do movimento, a saber: disseminação de informações falsas, racismo, machismo, homofobia e demais preconceitos. O CMI/*Indymedia* foi criado em 1999 para fazer a cobertura das manifestações em Seattle contrárias à criação da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA). Organizados a partir de softwares livres e do princípio do *copyleft*, os CMIs estão presentes hoje em mais de 31 países, totalizando mais de 150 sites, e são largamente tributários do neozapatismo, da cultura punk e do processo de massificação das novas tecnologias de informação e comunicação.

verdade, gera problemas de outras naturezas para o campo autônomo — algo que não passa despercebido no âmbito da militância e dos próprios movimentos.

O que vale ter em mente, no entanto, é que essas gerações de movimentos sociais mudaram o foco da liderança e das organizações monopolistas e hierarquizadas — partido, guerrilha — para as esferas das famílias e comunidades. Não à toa temos, nesse momento, uma ampliação da participação feminina que, é claro, também consiste em reflexo da reemergência do feminismo de segunda geração (ZIBECHI, 2021).

Esses movimentos lidam com a ideia de autonomia em perspectivas diferentes, podendo compreendê-la ora numa chave mais radical e que integra uma amplitude maior dos elementos da cultura política autonomista, ora apropriando-a num entendimento “externo”, ou seja, mantêm-se a independência do movimento frente aos governos, mas, internamente, sustentam-se estruturas tradicionais de organização. Essa reinvenção do autonomismo é algo que se torna comum no contexto latino-americano, como bem lembra Souza (2017) ao analisar os movimentos sociais dos anos 1990 para cá. A ruptura nem sempre é radical, pois as histórias desses movimentos são sempre povoadas por inflexões advindas de contextos muito complexos e instáveis se comparados aos seus correlatos europeus.

Certamente, as diversas configurações desses movimentos respondem a contextos políticos, culturais e econômicos particulares da região. De qualquer forma — e aqui concordamos com a análise de Zibechi (2021, p. 61–62) — há uma mudança importante de paradigma: “A verdadeira mutação que os movimentos antissistêmicos experimentaram após a Revolução de 1968 pode ser sintetizada em ter ido da demanda ao Estado (por direitos e inclusão) para a construção de diferentes sociedades.”. O que está embutido nessa mutação não é algo superficial, mas sim uma mudança em termos de cultura política. Zibechi (2021) fala em “emergência” de uma nova cultura política que vem na esteira de 68. No entanto, a título de rigor conceitual, apenas sugeriríamos tratar da reemergência e de uma renovação da cultura política autonomista cujas raízes, como estamos observando, vêm de longe — seja no tocante às suas matrizes europeias, seja no que diz respeito às matrizes locais.

É necessário deixar claro que não há uma ruptura abrupta [...], mas sim deslocamentos graduais, mas não progressivos; a nova cultura política não se enraíza, aparece e se esconde, vem e vai, e assim por meio século. Há muitos poucos processos organizacionais que possam ser considerados como incorporando uma nova cultura política, mas eles existem e são referências inescapáveis (ZIBECHI, 2021, p. 115).

Reeve (2020) também apontou esse caráter intermitente dos “socialismos selvagens”, como ele prefere nomear

Sob o reinado do capitalismo, qualquer poder conquistado através da luta pode ser desafiado. Como afirmavam as correntes radicais da década de 1960, somente as relações sociais igualitárias criadas durante as lutas autônomas podem prefigurar uma nova sociedade e livrar-se dessa força de integração. São os únicos comuns não integráveis e perenes, que desaparecem e reaparecem a cada período de luta contra a ordem social (REEVE, 2020, p. 369, tradução nossa).⁵⁸

É nesses períodos, nessas intermitências, que se produz e reproduz a cultura política autonomista, saltando de memória em memória, esgueirando-se de rebelião em rebelião. A cultura política autonomista é, também, uma cultura política da intermitência.

As organizações políticas taylorizadas e articuladas em torno de lideranças fortes e de uma burocracia diretora perdem, então, parte dos seus territórios e legitimidade. Nessas frestas abertas temos movimentos preocupados com o cotidiano e a escala dos bairros e comunidades, o que não significa que a dimensão universal estivesse abandonada, mas ela é percebida em outro enquadramento. É nesse contexto que ganha espaço o bordão popularizado pelo movimento ambientalista dos anos 1970: *Pense globalmente, aja localmente / Think globally, act locally*. Assim, a realidade a ser transformada não diz respeito à tomada do poder estatal, mas sim aos interstícios da vida comunitária, território dos novos personagens da política — conforme atesta Éder Sader (1988) em seu estudo clássico sobre os movimentos sociais comunitários da periferia de São Paulo.

Zibechi (2021) registra que parte desses movimentos avançaram, enquanto outros acabaram capturados, ou deixaram-se capturar, por estruturas partidárias e também pelas novas ferramentas do aparato estatal neoliberal – ONGs, fundações e políticas sociais compensatórias – o que ocasionalmente confundiu a militância ou serviu como um respiro em contextos de profunda precariedade e carência, mas que, certamente, neutralizava o poder autônomo das bases. As velhas estruturas e os mecanismos estatais estariam sempre à espreita, de forma a esboroar e reconduzir as experimentações autônomas de volta aos subterrâneos do universo político. Seja por meio da violência ou da captura via Estado, particularmente através da absorção de determinadas demandas no corpo de “políticas de inclusão”, ou por mecanismos de burocratização de lideranças, rotinas e disciplinarização das dinâmicas dos movimentos, essa

⁵⁸ No original: “*Bajo el reino del capitalismo, cualquier poder conquistado a través de la lucha puede ser cuestionado. Como afirmaban las corrientes radicales de la década de 1960, solo las relaciones sociales igualitarias creadas durante las luchas autónomas pueden prefigurar una nueva sociedad y librarse de esa fuerza de integración. Son los únicos comunes no integrables y perennes, que desaparecen y vuelven a aparecer en cada periodo de lucha contra el orden social.*”

tensão está sempre presente entre a militância que entrevistamos para a pesquisa, como se observa no depoimento abaixo:

Havia uma discussão muito forte — isso já desde final dos anos [19]80 — sobre a pertinência do bolchevismo, do leninismo, e a gente, no afã de aprender e de buscar respostas, começou a buscar outros campos de leitura, de compreensão. Aí vem Rosa Luxemburgo, Mariátegui, Gramsci e outras contribuições mais. Apesar de um ou outro ainda reivindicar a tradição leninista, a gente, dentro já da Liga dos Trabalhadores, desenvolve uma perspectiva mais conselhistas, de colocar como fundamental a questão das assembleias, da democracia direta, essas buscas, né? [...] É interessante que foi nesse trabalho [no campo], ainda como PLP⁵⁹ [Partido da Libertação Proletária] [...], que a gente tomou conhecimento prático do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, do MST. Coincidiu de a primeira ocupação de massas [do MST] na região Nordeste, que foi da fazenda Reunidas São Joaquim, na região do sertão central [do Ceará], ser exatamente a nossa área de atuação. Então, nosso contato com o Movimento Sem Terra, na época através do José Rainha, da Fátima, que era companheira dele à época, a gente estabeleceu relações. E não foram relações amistosas. Na verdade, a nossa visão já se colocava muito em confronto com a do MST. Uns gatos pingados muito abusados, mas que não se deixavam intimidar pela máquina, pela estrutura que o MST colocava como donos da luta no campo. E a gente manteve a nossa postura independente. Sempre questionamos a ideia do ocupar, resistir e produzir do MST, principalmente o “ocupar” e “resistir”. Porque o “ocupar” a gente via que não havia um trabalho de efetiva educação política, de formação e educação política para a autodeterminação das chamadas massas que iam para a ocupação. Elas eram educadas para a ação, mas toda condução era feita pela direção e os germes do burocratismo que já se colocavam, porque dentro dos acampamentos do MST sempre havia a barraca dos especialistas da revolução, de dirigentes, e a massa, e a gente absolutamente não concordava com isso. E o “resistir” do MST, que é um “resistir” baseado basicamente na luta para garantir a terra em si, o espaço, e a gente achava que a resistência é um momento para ampliar a luta, inclusive da unidade operário-camponesa, que a gente defendia na época (Viriato, 2018, informação verbal).⁶⁰

O estresse da disputa entre as culturas políticas de esquerda, seja entre as de teor libertário ou autoritário, seja entre as que se fundamentavam em diferentes espectros do campo autônomo, é algo que sempre esteve presente nessa constelação de movimentos. Na verdade, podemos ir até além e afirmar que as disputas de fronteiras consistem em importantes elementos definidores do perfil de cada uma das culturas políticas. No tocante ao campo autônomo — nosso foco nesse texto — é comum que a própria origem de movimentos e coletivos decorra de dissidências no corpo de movimentos mais estruturados, como no caso citado anteriormente por Viriato.

⁵⁹ Antigo ‘Coletivo Gregório Bezerra’, formado por uma aglutinação de dissidências do Partido Comunista Brasileiro (PCB) por ocasião de divergências entre dirigentes dos partidos que voltavam do exílio em 1979.

⁶⁰ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por Viriato (pseudônimo), homem, branco, 52 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatasistas do Ceará, Fortaleza, 28 de janeiro de 2018.

Além do princípio político do *comum* e da *antifragmentação*, um terceiro elemento do autonomismo reaparece na época de 68 de forma bastante marcada, correspondendo a um dos principais aspectos dessa cultura política nesse momento de renovação e nas décadas seguintes. Referimo-nos aqui ao elemento da *prefiguração*, que consiste num aspecto essencial à identidade autonomista, sobretudo contemporânea, e que converge com os demais elementos anteriormente analisados. A *prefiguração* corresponde a uma noção particular de se representar a temporalidade da política, bem como implica em repertórios específicos – em geral calcados na ação direta – formatos organizacionais particulares e estruturas ainda mais horizontais e desburocratizadas, mesmo se comparadas às organizações tradicionais do anarquismo clássico.

Tendo todas essas questões em mente e compreendendo o teor do corte revolucionário em que consistiu a época de 68, sigamos para analisar o panorama do autonomismo contemporâneo.

4.3 “Fuck 68, fight now!”

Claude Lefort (In: LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 84–85) comenta que os estudantes, durante o Maio de 68, a todo momento reivindicavam revoluções passadas, levantavam bandeiras pretas e vermelhas, gritavam “todo poder aos trabalhadores” e faziam referência a uma passagem de Marx a respeito do peso das gerações anteriores sobre as contemporâneas. Mas ele destaca, ainda, que a linguagem que notou entre os *enragés* era de “um realismo de extrema audácia”, fazendo um chamado às lutas contra as hierarquias e as dominações em todas as suas formas.

A não hierarquização na denúncia das formas de dominação é uma característica tradicional do campo autônomo. No anarquismo clássico já notamos a defesa de pautas que, para certas perspectivas mais ortodoxas, teriam peso secundário ou seriam desimportantes: temas como gênero, valorização da diversidade cultural, defesa do vegetarianismo e do veganismo, entre outras. Essas pautas não eram percebidas numa valoração equivalente até porque — é importante reforçar — a diversidade teórica no campo libertário é mais ampla. Os grandes teóricos do anarquismo não são todos materialistas e se fundamentam não apenas na noção clássica da luta de classes, mas também em outros paradigmas para sustentar suas posições, o que certamente tende a dar espaço para o reconhecimento de outras dimensões dos conflitos sociais.

De qualquer forma, o que vemos em 68 é algo de uma escala muito mais ampla, quando temos a explosão de pautas que, na verdade, respondiam a formas de dominação anteriormente

inimagináveis. Isso significa que, se baseado apenas nas velhas teorias e discussões, o autonomismo dificilmente se reergueria e retornaria ao palco principal dos imaginários políticos — como de fato vimos acontecer.

Durante o início da época de 68, os anarquistas na França, como também em outros países, estavam organizados, mantinham suas divisões — platformistas, sintetistas, espontaneístas etc. — e desempenhavam um papel nas revoltas. Mas, de fato, o anarquismo propriamente dito teria pouca influência no encaminhamento e na percepção do processo como um todo (CORRÊA, 2018). Ou seja, a cultura política autonomista, portanto, foi alargada, extravasando o então estreito núcleo anarquista com o qual foi identificada diretamente em tempos passados, para incluir perspectivas outras. O que se desprende disso é que o anarquismo clássico, em função de todas as mudanças de cunho demográfico, populacional, cultural e econômico, certamente não daria conta de responder às demandas por um “novo” imaginário político radical que aquela juventude ansiava por instituir.

As organizações anarquistas naquele momento não tiveram condições de sustentar o protagonismo dos embates ou fornecer significantes políticos como haviam empreendido em outros momentos. No tocante às estruturas ligadas ao Partido Comunista, vimos que o “desencaixe” foi ainda maior, na medida em que seus braços sindicais assumiram posições flagrantemente antirrevolucionárias, abrindo negociações com o governo De Gaulle assim que possível, forçando a desocupação das fábricas e impedindo a aproximação operário-estudantil. Nesse caso, vê-se também uma radicalização da crise e da divisão no universo marxista, o qual já se encontrava bastante tensionado desde o Relatório Khrushchev de 1956.⁶¹

O termo “nova esquerda” aparece nesse momento, oriundo de uma dissidência do Partido Comunista da Grã-Bretanha. O termo foi usado para identificar uma ampla gama de movimentos independentes entre si, mas que, apesar disso, compartilhavam um conjunto importante de características: antistalinismo, antiautoritarismo, internacionalismo, politização do privado, descentralização, decisões por consenso, ênfase em práticas de ação direta (SOUSA, 2009). George Katsiaficas (1983), pesquisador do autonomismo europeu, também

⁶¹ O *Relatório Khrushchev*, também conhecido como *Discurso Secreto*, mas cujo nome oficial é *Sobre o culto à personalidade e suas consequências*, é um documento de autoria do Primeiro-secretário do Partido Comunista da União Soviética, Nikita Khrushchev, que assumiu o cargo de Primeiro Ministro em março de 1958. Apresentado no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética em fevereiro de 1956, o texto faz uma série de denúncias acerca do uso da violência e dos expurgos de mais de um milhão e meio de militantes do Partido, a partir de 1938, acusados de “atividades antissoviéticas”. Desse número, pouco mais de 600 mil foram executados, sendo o restante encaminhado para os *Gulags*. O documento precisa ser lido tendo em mente que serviu como pivô de disputas internas no Partido, no entanto seu impacto foi profundo o suficiente para deslocar a história do socialismo internacional desde então, na medida em que acaba por agudizar, ou mesmo servir de estopim, para crises e rachas em partidos comunistas espalhados por todo mundo. Certo é que esse processo abriria bastante o flanco para o (res)surgimento de um novo campo político entre as esquerdas.

usa o mesmo termo para se referir a todo um grupo de movimentos e ideias que não se incluem no campo do marxismo-leninismo, nem do stalinismo e, ocasionalmente, do trotskismo e do dito “socialismo real”.

O processo democrático da nova esquerda se manifestou em seu ímpeto interno em direção à autogestão, representado no processo de tomada de decisão por consenso em assembleias gerais envolvendo centenas de pessoas; na autonomia dos movimentos de libertação negra e feminina; na aspiração de autodeterminação das nações oprimidas; e na autogestão de fábricas, escolas e cidades durante as greves da nova esquerda. Em contraste com as organizações monolíticas da Velha Esquerda, muitas tendências coexistiram dentro de organizações da nova esquerda como SDS [*Students for a Democratic Society*], do maoísmo e feminismo ao anarquismo e socialismo democrático. Além disso, em contraste com os métodos stalinistas de coerção, a nova esquerda procurou conquistar os corações e as mentes das pessoas por meio da persuasão (KATSIAFICAS, 1983, p. 25, tradução nossa).⁶²

Voltando à questão de expansão da noção de dominação, o ponto a ser destacado aqui é que a radicalização política aparece no escopo das relações cotidianas. Nota-se que isso se aplica mesmo quando se pensa na dimensão econômica e dos espaços de produção. Afinal de contas, a ideia de autogestão consiste, também, numa revolução de âmbito cotidiano, pois significa trazer a economia política para a escala do controlável. Trata-se, obviamente, do desejo de construção de um mundo do trabalho não alienado e que sirva não à mera produção de lucro para uma casta de acionistas, mas sim para algo cujo sentido estivesse enraizado no chão da fábrica onde, diariamente, os operários gastam o tempo de suas vidas.

Apesar dessa compreensão, as perspectivas economicistas dominaram as esquerdas clássicas, tanto as libertárias quanto, em especial, as autoritárias, o que exigiu do campo autônomo/libertário deslocamentos ainda mais drásticos no contexto de 68. Os jovens militantes tiveram clareza que, para mudar efetivamente a sociedade, a defesa da autogestão, a descentralização política e o combate ao imperialismo não eram o suficiente, ainda que necessários, mas que era importante algo mais. Segundo Mafredonia (1999, p. 278, tradução nossa), é nesse quadro que são reavivadas algumas

[...] indicações mais secundárias de Kropotkin. Na sua esteira, autores como Murray Bookchin defendem abertamente uma “ecologia social”, entendida como a busca de um equilíbrio entre homem e natureza, favorecendo o

⁶² No original: “*The democratic process of the New Left was manifested in its internal impetus toward self-management as represented in the consensus decisionmaking process at general assemblies involving hundreds of people; in the autonomy of the black and women's liberation movements; in the aspiration for self-determination for oppressed nations; and in the self-management of factories, schools, and cities during New Left strikes. In contrast to monolithic Old Left organizations, many tendencies co-existed within New Left organizations like SDS, from Maoism and feminism to anarchism and democratic socialism. Furthermore, in contrast to Stalinist methods of coercion, the New Left sought to win people's hearts and minds through persuasion.*”

estabelecimento de um ambiente de vida capaz de libertar o homem e não de escravizá-lo.⁶³

Não à toa o debate ecologista ganha espaço nesse momento. No caso de Bookchin e sua teoria da ecologia social, inicialmente contaria com uma influência mais restrita à América do Norte, quando então, nas décadas de 1980 e 1990, converter-se-ia num dos teóricos anarquistas/comunalistas mais influentes no contexto da reemergência da cultura política autonomista desses anos. Ainda hoje seu pensamento é vivo, consistindo num nome incontornável para o entendimento da Revolução Curda no norte da Síria. Suas ideias estiveram no centro do processo de conversão do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK) de uma linha marxista-leninista tradicional para o “confederalismo democrático” (ÖCALAN, 2020) que viabilizou o levante curdo como hoje conhecemos.

Em Bookchin (2006, 2010) temos por fundamento uma redescritção da relação homem/natureza, pois, para ele, Estado e capital consistiriam numa visão hierarquizada da relação. Perspectiva essa, aliás, de caráter eurocêntrico, o que vai levar o autor a defender um ecologismo que seja, antes de qualquer outra coisa, anticolonial/descolonial. A sobreposição do homem em relação à natureza levaria a modernidade ocidental a falsas associações, tais como capitalismo-mercado-tecnologia, ou mesmo na constituição de fetiches em torno da sociedade industrial, das grandes cidades densamente povoadas, da valorização do produtivismo. Aqui, Bookchin (2006, 2010) vai centrar fogos inclusive sobre os marxismos ortodoxos que consolidaram entendimentos nessa mesma linha. Bookchin (2006, 2010) então traz a proposta de uma autogestão de tecnologias alternativas e descentralizadas, criticando a noção clássica do progresso iluminista, mas sem se alinhar à perspectiva primitivista.⁶⁴

Assim, na perspectiva comunalista do autor, lutar contra o capitalismo é lutar contra todas as hierarquias e formas de dominação, não apenas as econômicas. Por essa razão é que os debates levados a cabo por Bookchin (2006, 2010), bem como por coletivos e movimentos que tomam suas propostas como referência, têm como eixos principais as questões de gênero e de combate ao patriarcado — por razões semelhantes ao que já vimos em Federici (2017) — a

⁶³ No original: “[...] *renouant ainsi avec quelques-unes des indications les plus fécondes de Kropotkine. Dans son sillage, des auteurs comme Murray Bookchin vont se prononcer ouvertement en faveur d'une « écologie sociale », entendue comme la recherche d'un équilibre entre l'homme et la nature, favorisant la mise en place d'un cadre de vie en mesure de libérer l'homme et non pas de l'asservir.*”

⁶⁴ O “primitivismo” ou “anarcoprimitivismo” consiste numa tendência dentre os anarquismos contemporâneos que critica e defende uma espécie de volta a modos de vida e organização social anteriores à civilização. São críticos radicais da Revolução Industrial, da sociedade industrial/tecnológica e da divisão do trabalho, afirmando que a mudança das sociedades humanas de grupos de caçadores-coletores para a organização em torno da agricultura e do sedentarismo levou à constituição de divisões e a mecanismos cada vez mais sofisticados de dominação e “domesticação”. Um dos principais teóricos e difusores dessa perspectiva é o norte-americano John Zerzan, cuja obra mais conhecida é *Futuro primitivo e outros ensaios*, de 1994.

ecologia e a democracia direta e a autogestão da economia e da política. A ecologia social, na verdade, prevê a superação de todas as hierarquias: de gênero, de classe, étnico/racial, colonial, etária e a que se dá sobre o meio natural. Boockhin (2006, 2010) defende a “racionalidade”, ou seja, o pensamento crítico que é refratário à racionalidade instrumental e gerencial, mas também ataca os “irracionalismos”: o individualismo, o nacionalismo etc. Em outras palavras, ele se alinha às heranças da época de 68, pois sua ecologia social vai muito além de um ambientalismo de fachada — como o que aparece a partir de fins dos anos 1970 como captura neoliberal das críticas feitas a respeito da degradação do meio ambiente.

Assim, Bookchin (2006, 2010) pauta um “holismo” e uma “totalidade” formados por uma diversidade que interage e se articula de forma “orgânica”, mas sempre contra os misticismos homogeneizadores. A descentralização democrática, ou seja, o “velho” federalismo anarquista contra a fragmentação instrumental — ferramenta do capital e do estatismo burocrático — serve também para bater contra a paroquialização e os micronacionalismos que poderiam emergir da valorização das escalas locais. Em suma, o autor pretende uma “sociedade ecológica”, que se fundamentaria na fusão da “sociedade orgânica” — sustentada numa relação horizontal com a natureza — com a tradição socialista, que mantém os pés na visão universalizante que veio no bojo dos frutos do Iluminismo (BOOKCHIN, 2006, 2010).

A época de 68, assim, inaugura de fato uma nova esquerda, sem, obviamente, romper com toda a tradição, mas revisitando-a. Assim, esse movimento fundamenta sua crítica tanto no *status quo* vigente quanto nos horizontes e utopias da velha esquerda – comunistas, socialistas, anarquistas e todos os particularismos – que também são desafiados, mesmo que ocasionalmente reivindicados (CARDOSO, 2018). A cultura política autonomista, aqui, se consolida não no corpo de um movimento anarquista *strictu sensu*, mas no âmbito de um “movimento libertário no sentido amplo” (MANFREDONIA, 1999) e essa tendência — que agora chamamos genericamente de libertária — está antes preocupada pela forma de atuação do que com os “objetivos finais” propriamente ditos, na medida em que a prefiguração se converteu num imperativo central no contexto das pautas políticas trazidas por 68.

Essa renovação do campo autônomo se materializa em debates no corpo da militância e entre os teóricos dos socialismos libertários nas décadas seguintes, momento em que outros reflexos da geração de 68 têm bastante influência — em especial as elaborações em torno do macrocampo das filosofias pós-estruturalistas, que desenvolvem conversações em torno de conceitos como “neanarquismo”, “pós-anarquismo”, “anarquismo extramuros” (IBÁÑEZ, 2015; NEWMAN, 2006). Definitivamente é uma nova política no seio dessa comunidade, um

imaginário político revisto, ou seja, é patente a renovação do autonomismo que se dá a partir dessa quebra temporal que é a Revolução de 68. Nomes como Negri, Guatarri, Deleuze e Foucault estão sugerindo uma requalificação em torno de noções como democracia, autonomismo, classes sociais, revolução, capitalismo etc. Eles não eram ou são anarquistas, mas estavam falando das novas formas de dominação e apontando para mecanismos inovadores de enfrentamento das armadilhas de captura, o que certamente influenciaria muito os movimentos no campo libertário de maneira geral. Conforme afirmou Morin (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 14) recentemente: “Toda uma série de tendências neolibertárias saiu desse acontecimento” que constitui um campo ocupado pelo que chamaremos aqui de cultura política autonomista contemporânea.

Possivelmente essas mudanças produziram uma situação até então inédita no campo libertário no tocante à sua inserção acadêmica/universitária que, é verdade, ainda hoje é algo sensivelmente marginal (GRAEBER, 2011). Mas definitivamente é claro o fato de que 68 corresponde a uma curva dessa relação. Pautas, princípios e debates do universo autonomista não apenas ganham espaço na universidade, mas muito da reviravolta que testemunhamos emerge de questionamentos que brotam de incômodos experimentados no próprio meio, muito em função do que já apontamos a respeito da nova condição de “fábrica” de mão de obra da nova etapa que o capitalismo vinha assumindo. Nesse contexto, o movimento estudantil tradicional e os sindicatos ligados à área são atropelados pelo movimento — como também se viu nas Primaveras da década anterior.

Após os abalos iniciais, no entanto, a situação da academia, como sabemos, não retorna ao formato original, sendo que a universidade passa a ser um importante ponto de dispersão do autonomismo, consistindo num espaço também decisivo para analisarmos as emergências libertárias dos anos 1990 e 2000. Claro, como também já afirmamos, esse não é o único espaço responsável e, na verdade, veremos que a emergência de grupos e coletivos autonomistas vai depender muito de condições locais. Assim, se tomarmos, no Brasil, o caso de São Paulo, por exemplo, espaços como o da Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP) e da Universidade de São Paulo (USP) foram centrais, enquanto que, no tocante a regiões como o Nordeste, os espaços de maior destaque foram movimentos de bairros periféricos e camponeses. No México, na Bolívia e no Equador, por certo que o indigenismo ocupou espaço de destaque. De qualquer maneira, nos depoimentos que tomamos de militantes fica claro que a universidade passa a contribuir de uma forma diferente do seu envolvimento anterior à época de 68. Muitos debates e conceitos que circulam na universidade após essa sua reconfiguração passarão a compor os

vocabulários e práticas desse arco de movimentos ligados à nova esquerda e, no caso do movimento antiglobalização, essa dimensão é ainda mais marcante.

Isso implica que a universidade se torna mais porosa aos movimentos da sociedade se comparada ao enclausuramento de outros períodos:

Não obstante a força de normalização das instituições universitárias, há cada vez mais trabalhos de jovens pesquisadores que mobilizam recursos e produzem análises na intersecção de disciplinas diferentes, nas bordas de domínios consagrados, frequentemente com perspectivas políticas sobre a atualidade. Da mesma maneira, as fronteiras entre mundo acadêmico e mundos profissionais e militantes [...] são cada vez menos rígidas. É sem dúvida aí que nos inscrevemos em uma certa filiação ao “momento 68”. Desse ponto de vista, estamos muito comprometidos em nossos trabalhos com a ampliação dos campos de pesquisa, dos fatos e das práticas a serem tomadas em consideração, e, portanto, muito comprometidos, política e profissionalmente, com a participação ativa de profissionais na elaboração dos discursos críticos que lhes dizem respeito, com intersecção de disciplinas na construção das análises (ANDRADE et al., 2015, p. 280–281).

Os impactos incidem — como sabemos — na própria produção do saber e na concepção de “verdade científica”. Resignificam-se parâmetros como neutralidade, subjetividade e outras variantes relativas ao papel desempenhado pelo pesquisador. Ocorre ainda a valorização de outros objetos, métodos e fontes de informação, além da perspectiva de que a ciência pode ser engajada, que ganha um espaço importante e certo reconhecimento. Há, de fato, uma desconstrução do discurso científico enquanto um mecanismo que também produz e consolida poderes. Assim como tudo que foi atingido pela Revolução de 68, dificilmente a academia ficaria de fora.

Dardot e Laval (ANDRADE et al., 2015) falam numa espécie de “comum intelectual”, algo que vai além da personagem clássica do intelectual universal e consiste num transbordamento das funções que a universidade monopolizava em outras épocas. Assim, grupos específicos, que atuam em agendas também específicas, apropriam-se de e mobilizam “saberes específicos”. Esses movimentos, dessa forma, atuam contra poderes encastelados, seja o poder que vinha das universidades com a pretensão de disciplinar e/ou atuar sobre as agendas, seja contra os poderes que precisariam ser enfrentados no corpo social para que as transformações e mudanças desejadas fossem possíveis. Ou seja, o questionamento dos muros das universidades significou um esforço para a horizontalização das relações de poder no âmbito da produção, reprodução e manejo do saber científico, filosófico e político. Dessa forma, o autonomismo contemporâneo vai cada vez mais se configurando enquanto uma ferramenta de crítica e desconstrução de poderes e heteronomias tidas como não legítimas.

Exemplos temos às dezenas. Vide o sem número de coletivos que pipocam e passam a atuar nessa chave. Ainda que muitos acabem sendo conduzidos a se institucionalizar e adentrar a aparelhagem do Estado, de sindicatos e partidos no papel de ONGs, conforme já citamos, esse movimento dispersivo do poder é muito rico. Temos coletivos que atuam na área da saúde pública, tratando de e dando acesso a questões específicas da saúde de grupos subordinados, como mulheres, indígenas e pessoas com deficiência. Há também os que se apropriam de debates do campo do urbanismo e do meio ambiente, conectando isso a uma militância em torno de temas como moradia popular, saneamento básico, defesa de soluções sustentáveis, ativas e mais democráticas de mobilidade. Temos grupos que atuam na área da permacultura, da agricultura urbana, de métodos alternativos de construção, mídias alternativas, *software* livre etc. A popularização da internet a partir dos anos 1990 vai potencializar essas iniciativas em função da facilidade de comunicação e circulação desses conhecimentos “minados” das universidades. Por certo período, inclusive, a emergência da “sociedade em rede” (CASTELLS, 1999) vai permitir perspectivas bastante otimistas no âmbito dos autonomistas, porque, de fato, esses novos canais comunicacionais pareciam abrir espaço para a expansão das utopias e das ferramentas de comunicação e construção de solidariedade em escalas inéditas.

Esse transbordamento dos saberes acadêmicos pode ser entendido, ainda, como uma forma de canalização dos impulsos rebeldes que fizeram dos *campi* um dos territórios centrais da época de 68. As universidades até então consistiam em espaços onde se dava a formação das elites, mas as décadas de 1960 e 70 testemunham o início de um processo de proletarianização que, por certo, traria impactos importantes. Lefort (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 14) fala em “proletários intelectuais”, cuja perspectiva humanista entra, cada vez mais, em desacordo com a tecnoburocracia burguesa. Isso teria gerado um tensionamento crescente na medida em que esse novo tipo de trabalhador não responde “bem” aos novos imperativos do capital. Esses novos atores se dão conta de que as atividades que deverão desempenhar no mercado de trabalho exigirão uma formação menor do que eles terão. Lefort (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 14) coloca que isso pode evidenciar uma perspectiva conservadora e reformista, mas ele alega que os impulsos revolucionários captam justamente aqueles que tem seus “sonhos arruinados”.

Vale registrar que esse desencontro é algo que, por razões óbvias, chega mais cedo nos países desenvolvidos e gera tensões crescentes ainda hoje, até porque há também, além disso, os problemas relativos ao desemprego estrutural. No entanto, nos países pobres do sul global esse problema é mais recente, mas ainda funciona como um tensionador dos conflitos sociais, como vimos, por exemplo, no caso das Primaveras Árabes, cuja parte expressiva da juventude

envolvida dispunha de qualificação de nível superior e encontrava-se desempregada ou em subempregos.

É bastante interessante o fato de que tanto as emergências autonomistas da época de 68 quanto as mais recentes, bem como as ligadas ao movimento antiglobalização dos anos 1990/2000, contam de fato com recortes sociológicos muito semelhantes. Morin (2018) aponta que esse segmento é formado por uma vasta frente juvenil de universitários, secundaristas, jovens operários e os chamados *blousons noirs*: jovens delinquentes nomeados assim por conta das jaquetas pretas que usavam; era a juventude transviada e *beatnik* dos anos 1950, que já se encontrava em decadência no final dos anos 1960. A massa de protestantes é essa, sendo que a orientação “vermelha e negra” viria de pequenos grupos de jovens com formação política e já experientes nas lutas estudantis, também conhecidos por *demi-soldes*: termo que faz referência aos soldados colocados na reserva e que recebiam apenas metade do soldo, ou seja, estudantes experientes e subempregados. Cremos que, pelo fato de as amarras do capital financeiro e informacional só terem se sofisticado desde os anos 1960/70, a cultura política autonomista permanece subsidiando em escala importante os movimentos dissidentes dentro das universidades e demais centros de formação. Em 68 havia, e hoje ainda existe, certo receio e uma recusa a submergir no universo do “homem unidimensional”, que se debatia com o temor contraditório de não ser possível constituir uma trajetória profissional bem-sucedida.

Ou seja, podemos dizer que todo esse movimento consistiu também numa oxigenação das esquerdas, para além dos esconderijos em que haviam se convertido partidos e sindicatos. Renasce uma tendência radical em novos espaços, impulsionada por grupos sociais “nascidos” no bojo da Revolução de 68, que o Capital tentará incorporar ou excluir de formas igualmente inovadoras.

Lembro que o individualismo que impressiona o espírito de alguns hoje em dia é anterior a Maio de 68. Maio de 68, repito-o, é, ao mesmo tempo, comunitário e libertário. Claro que o libertarismo pode muito bem derivar para o liberalismo econômico ou se moderar enquanto liberalismo político, mas para isso foi preciso o colapso do mito da revolução e o fracasso da contracultura. Por conseguinte, o individualismo hedonista que retorna entre os anos 1975 e 1985 é mais consequência do fracasso ou dos colapsos dos mitos de Maio do que o motor secreto desses mitos (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 227–228).

Fato é que parte expressiva da agenda colocada à mesa pelos tempos de 68 foi contornada, absorvida ou capturada e reprimida, mas é importante registrar que, de qualquer forma, por ainda hoje vivermos conforme determinadas garantias, desfrutando de certas liberdades e

gozando de um deslocamento radical das mentalidades, os ganhos de 68 são até difíceis de quantificar, inclusive em termos institucionais.

Nesta perspectiva, Castoriadis (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 14) equipara os impactos do Maio de 68 à própria Comuna de Paris de 1871, ao notar que a reorientação dada ao imaginário político abateu-se sobre extensos domínios do corpo social. Ainda que, nestes dois episódios, o combustível principal tenha vindo do campo autônomo, ficou revelado que suas ondas dispersaram-se para muito longe, como também se deu, por exemplo, aqui no Brasil, por ocasião das Jornadas de Junho de 2013, que tiveram o condão de influenciar compreensões de mundo e repertórios políticos em todos os espectros, tanto os vizinhos como os mais distantes (MENDONÇA; BUSTAMANTE, 2020). Nos momentos de emergência furiosa e repentina dos autonomismos, mesmo que por breves períodos, abre-se um horizonte de vivência e possibilidade de instauração da realidade política para além do Estado, fundamentada na atividade política realmente coletiva, rompendo-se com a fragmentação que legitima a sustentação da classe política profissional. Ainda que de forma apenas reativa aos abusos dos poderes constituídos, busca-se nesses momentos uma nova realidade política descentrada do falso consenso a respeito da instituição estatal, num movimento que questiona as fronteiras da política moderna e cuja experimentação só pode ser feita como revolução — aqui e agora.

Mas como colocamos, o sufocamento desses movimentos, em geral, é seguido por contra-ataques conservadores e reacionários, e Castoriadis (LEFORT; CASTORIADIS; MORIN, 2018, p. 243) bem aponta isso no tocante à época de 68, ao falar dela dezoito anos depois:

A dissolução dos movimentos dos anos 1960 anunciou o começo da nova fase de regressão da vida política nas sociedades ocidentais, à qual assistimos há pelo menos quinze anos. Essa regressão vai de par com (é quase sinônimo de) um novo round de burocratização-privatização-mediatização, ao mesmo tempo em que, num vocabulário mais tradicional, está ligada a um forte retorno das tendências políticas autoritárias no regime liberal-oligárquico.

Esse estado de coisas, aliás, mostra certos limites do campo autonomista em implementar e sustentar de maneira definitiva um sistema de autogoverno que supere os arranjos contra os quais ele se insurge. A promessa da modernidade e o desafio colocado pela democracia — conforme discutimos no primeiro capítulo — consistem na busca pela autonomia, com a sua consequente expansão para as mais variadas esferas do social. Mas, por outro lado, permanece a dificuldade de se libertar dos paradigmas da representação política e do Estado. Certamente essas dificuldades não encontram suas razões apenas nas inflexões e contradições do

autonomismo, ainda que seja necessário levar em consideração as insuficiências para com a efetivação das suas próprias projeções.

Em suma, a cultura política autonomista, antes da Revolução do Maio de 68, tende a coincidir com o anarquismo — que consistiu na sua mais autêntica manifestação enquanto movimento social. Durante e depois de 68, o campo autônomo foi bastante reconfigurado, ainda que possa ser identificado pela sustentação de princípios que sempre lhe foram muito caros (MANFREDONIA, 1999). Essa afirmação, no entanto, é importante dizer, não é algo que fazemos aqui tendo por base apenas uma análise no âmbito das ideias e da filosofia política, mas sim a memória dos militantes e ex-militantes que nesta cultura se reconhecem. Definitivamente, o autonomismo se expande e ultrapassa o campo libertário clássico, inclusive, sendo muitas vezes melhor representado em outros movimentos, além de ocasionalmente informar e dar subsídios para frentes mais amplas, como já vimos, inclusive, ao tratar das particularidades das autonomias latino-americanas.

A partir dos anos 1990, muitos grupos e coletivos reivindicam-se como anarquistas, mas se fundamentando em formas radicalmente diferentes de organização, base social e pautas. Nesse contexto, ficam cada vez mais marcadas as militâncias em temáticas como alimentação, música, costumes, questões indígenas, editoras libertárias, movimentos urbanos de pautas diversas, entre outras agendas. Esses grupos são vistos com crescente desconfiança por parte da “velha esquerda”, apesar de terem sido os únicos que deram alguma resposta de oposição radical ao “consenso neoliberal” que reage e se coloca contra a rebeldia da época de 68.

Vivíamos novos tempos, apesar do fato de, em termos cronológicos, a distância não ser tão grande. No entanto, ao contrário do revés de 1939 na Espanha, o autonomismo se reposicionaria bem frente aos desafios colocados pelo novo contexto contemporâneo, evitando um novo retorno para os subterrâneos das culturas políticas que caducam e deixam de responder a questões presentes e que interessam aos movimentos nas suas práticas cotidianas. Para isso, a síntese das temporalidades que conformam uma cultura política precisa se organizar de modo que, ao mesmo tempo em que responde a demandas atuais, conjugue isso com elementos da tradição sem, no entanto, deixar de lado o frescor dos novos tempos.

Esse equilíbrio da memória aparece de maneira variada entre os militantes, que ora insistem mais na tradição — caso dos anarquistas de tendências focadas na organização, como plataformistas e especificistas — ora na necessidade de renovação — como é comum no meio dos que se identificam, de maneira mais ampla, como “autonomistas”. Nesse sentido, questionado sobre a relação com os debates clássicos, um militante anarquista atuante desde meados dos anos 1990 pondera:

[...] a gente tinha uma coisa meio juvenil, que depois, assim, a gente meio renunciou, que era essa coisa de “a gente quer coisa nova”. E tudo bem, a gente quer coisa nova e, depois, na verdade, quando eu falo que era meio juvenil é que, daí, a gente começou a perceber que várias discussões novas, na verdade já estavam lá atrás e tinham sido, às vezes, muito mais bem feitas do que o que estavam fazendo e, aí, a gente viu que, assim: “Legal, trabalhar coisa nova, mas, não é porque é novo que é bom, né?” Inclusive, a gente começou a perceber que vários dos novos, às vezes, eram muito piores do que os antigos. E aí a gente começou a fazer como a gente trabalha hoje, que é contemporâneo e clássico (R.L., 2019, informação verbal).⁶⁵

Registramos, ainda, outra possibilidade de articulação dos tempos e da historicidade autonomista, pois, dada a ruptura entre gerações de anarquistas em função das derrotas, da repressão e por certo embotamento face a uma conjuntura histórica desfavorável, o acesso ao anarquismo clássico chegaria mais tarde, apontado pelas heranças da época de 68 que um renovado movimento estudantil libertário no contexto da redemocratização procurou resgatar — o que, é certo, funcionou entre os mais velhos, mas não tanto entre os que começariam sua militância já nos idos da década de 1990. Nesse ínterim, perguntado se a ideia de “autogestão”, que volta a circular na esquerda libertária brasileira de fins dos anos 1970, tem base em alguma leitura específica, um depoente afirma:

Não. Insisto: acho que a ideia de ser anarquista não envolve necessariamente a leitura. Óbvio que pode envolver. Óbvio que, evidentemente, a minha formação vem daí, mas ela vem depois. Ela vem depois pra dizer: “Olha, estou fazendo isso”. Tinha muito isso em [19]68 também, essas manifestações. Se recuperava o espírito anárquico de 68, até porque eu acho que na época alguém tinha feito...eu tinha feito uma disciplina sobre 68 na universidade. Então tem uma recuperação que vem por 68 na universidade, que chega até nós por isso aí. Então o anarquismo não chega pela militância clássica. Ele chega pra nós, em mim, pro meu próprio grupo, por 68. A gente faz uma invasão cultural da PUC [São Paulo], no dia da invasão, que de fato invadiram, dia 22 de setembro [de 1977]. Então para recuperar essa ideia da invasão, a gente recupera pelo termo da cultura, nós tivemos um dia inteiro de música, de ocupação da universidade, palestras, atividades culturais. Então tem essa ligação com isso (E.V., 2019, informação verbal).⁶⁶

Por fim, Apofis (2014), estudando o fervoroso movimento anarquista grego e sua relação com a tradição e experimentos passados, cita a observação de uma de suas depoentes que, caminhando por Atenas, havia se deparado com uma pichação em inglês: “*Fuck 68, fight now*”,⁶⁷ que por essa época era vista em diversas localidades na Europa.

⁶⁵ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por R.L., homem, branco, 40 anos, Coordenação Anarquista Brasileira (CAB), São Paulo, 23 de maio de 2019.

⁶⁶ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.V., homem, branco, 61 anos, Instituto de Cultura e Ação Libertária (ICAL), São Paulo, 17 de fevereiro de 2019.

⁶⁷ Apofis (2014, p. 107) registra ainda que “*In his work on discursive formations during the December 2008 uprisings, Yannis Kallianos suggests that this slogan connotes a ‘rupture with the past’ (Kallianos, 2011, p.163)*”.

Figura 18 – Pichações em diversas cidades europeias sobre o Maio de 68



Fonte: Amsab (2018)



Fonte: Fragment de Tags (2012)



Fonte: Glossary of Common Knowledge (2008)



Fonte: elisa2046 (2012)

Para concluir ainda recorrendo ao autor acima citado, vale dizer que

Isso nos pede para seguir em frente com o passado. Ir além de Maio de 68 e Paris. Mas primeiro devemos saber o que aconteceu em Maio de 68, as lutas, os fracassos, os sucessos. A história é importante para nós [...] para o nosso movimento. Isso nos molda. Isso influencia. Aprendemos com isso. Mas então, escute, devemos foder com isso. Foda-se maio de 68! Foda-se a Espanha! Chega de falar da velha revolução, devemos criar nossa própria revolução [...] nossas próprias insurgências (APOIFIS, 2014, p. 107–108, tradução nossa).⁶⁸

⁶⁸ No original: “It asks us to move on from the past. To go beyond May 68 and Paris. But we must first know May 68, what happened, the struggles, the failures, the successes. History is important to us [...] to our movement. It shapes us. It influences. We learn from it. But then, listen, we must fuck it. Fuck May 68! Fuck Spain! Enough talk of old revolution, we must create our own revolution [...] our own insurrections.”

5 A SEGUNDA ONDA CONTRACULTURAL

Que as hordas barbaras partam para o ataque, autonomamente, do modo que bem entenderem. E que nenhum parlamento, nenhuma instituição bancária, nenhum supermercado, nenhum quartel, nenhuma fabrica jamais nasça outra vez após a sua passagem. (Crisso e Odoteo)

How could one want an equalitarian and free society to issue from authoritarian organisation? It is impossible. (James Guillaume)

5.1 A rebeldia punk

O principal legado da época de 68 no domínio da cultura política autonomista, e talvez para fora dela também, foi a politização das relações cotidianas, trazendo para o debate público temas que historicamente eram enquadrados como questões que deveriam estar restritas ao universo do particular. Essa politização da vida cotidiana, das escalas microssociais, da vida comunitária dos bairros, clubes e mesmo das relações amorosas e familiares implicou uma releitura de categorias como “revolução”, “transformação”, “poder” e “dominação”, que agora deveriam lidar também com essa nova dimensão, incorporada ao imaginário político. Aliás, entre outras coisas, a geração de 68 se fez revolucionária justamente por isso: provocar uma perturbação num universo político que parecia estável e definitivamente delimitado.

Como consequência desses deslocamentos, testemunhamos ainda a valorização de uma temporalidade política diferenciada, fundamentada nas dinâmicas do cotidiano, agora filtradas pelo campo político e que, por isso, passa a rejeitar crescentemente os tempos das burocracias, das negociações parlamentares e das etapas da história que ainda precisavam ser vencidas para que um dia a revolução triunfasse, como os cânones comunistas ortodoxos ainda insistiam em defender. Assim, a reconfiguração pela qual passa o autonomismo durante a geração de 68 tem por denominador principal o reforço de uma temporalidade que já era própria dele desde os tempos originais, mas que, agora, ganha importância renovada e tão central quanto os demais elementos já analisados da *política do comum* e da *antifragmentação*. Essa temporalidade própria do campo autônomo é entendida por pesquisadores diversos dos socialismos libertários como *prefiguração* ou *política prefigurativa* (GORDON, 2015, 2018; GRAEBER, 2002; SANDE, 2015, 2018).

A *prefiguração*, em termos resumidos, consiste no entendimento de que a mudança que se deseja deve ser implementada no tempo presente, aqui e agora, trazendo o futuro para a

atualidade. A dimensão prefigurativa vai aparecer de maneira bastante corriqueira, por exemplo, entre as tendências libertárias e radicais do feminismo de segunda geração, bem como no bojo do ecologismo radical. A marcada estrutura machista presente nas rotinas e agendas dos partidos comunistas – que, em geral, subordinavam as lutas pela libertação das mulheres à luta de classes – converte-se em alvo das críticas feministas que vão demonstrar as íntimas vinculações dos mecanismos de dominação de gênero, do capital e da burocracia.

Essa renovada compreensão do tempo da política no âmbito do autonomismo extravasa para outras culturas políticas, o que nos leva, mesmo que parcialmente, a um alargamento do próprio campo autônomo, apesar de, como veremos, um anarquismo renovado ainda consistir na principal matriz balizadora. Além dele, os marxismos heterodoxos, as culturas tradicionais, indígenas, campesinas e das juventudes periféricas urbanas também teriam no autonomismo do final dos anos 1970 em diante pontos de ancoragem importantes. A *prefiguração* vai atravessar esses diferentes recortes sociais em suas projeções políticas, mas alguns desses recortes apareceram de forma mais insistente em nossa pesquisa e, em decorrência disso, destacaremos essas matrizes no entendimento do autonomismo contemporâneo.

Mas antes de analisarmos uma dessas matrizes de forma destacada, cremos ser importante apresentarmos um mapeamento geral das origens da renovação, ou atualização, da cultura política autonomista, conforme pudemos atestar a partir das fontes e bibliografia consultadas. Para tal, organizamos as tendências dentro de alguns campos:

- **Campo anarquista:**
 - anarcopunk;
 - anarquismo organizacional clássico de tendência plataformista/especificista;
 - centros sociais;
 - anarcossindicalismo.
- **Campo indigenista:**
 - segmentos dos movimentos indígenas.
- **Influências internacionais:**
 - anarcopunk;
 - neozapatismo (EZLN);
 - campesinato e movimentos indigenistas latino-americanos;
 - movimento autônomo e urbano da juventude europeia (movimentos de ocupação do espaço urbano e ligados à luta pelos direitos à cidade, ecologistas radicais, midialivrisimo e outros ligados ao uso da internet etc.);

- **Dissidências de movimentos diversos:**

- movimento estudantil autogestionário;
- setores do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), dissidências desse movimento e outros agrupamentos menores ligados à luta pelo direito à terra e à cidade;
- setores da Igreja Católica conexos à Teologia da Libertação.

Essas influências vão surgindo, convergindo e decantando-se aos poucos, num processo que se desenrola até a emergência da Ação Global dos Povos (AGP), quando, de fato, temos um momento de síntese e consolidação do campo autônomo — o que não quer dizer que tensões internas fossem inexistentes. Sabemos que os processos de enquadramento e reenquadramento das culturas políticas são incessantes justamente porque estão a todo momento se adaptando às conjunturas políticas, culturais, econômicas etc. Assim, o campo autônomo que testemunhamos, por sua vez, em junho de 2013, apresenta uma maturidade política que é notada pelos próprios militantes em seus depoimentos, textos e manifestações diversas. Comparando as perspectivas que os movimentos têm de si próprios quando da AGP e do ciclo seguinte de protestos autonomistas, as *primaveras* dos anos 2010, nota-se que os limites, críticas, pautas e ponderações evoluem consideravelmente.

Já no início dos anos 1970, numa resposta às tendências políticas regressistas que combateram e dispersaram grande parte das energias do levante de 68, surge, simultaneamente na América do Norte e no Reino Unido, um fenômeno cultural embebido dos ventos pretéritos, mas que também procurava efetivar um rompimento com as novidades culturais da década anterior: o punk. A contestação hippie, na verdade, serviu como um prenúncio do que viria mais tarde em termos de constituição de movimentos contraculturais e contra/anti-hegemônicos (GALLO, 2011). Se por um lado os hippies vão trazer um discurso esperançoso, antibélico, focado em relações de amor, na fuga das grandes cidades, no elogio da vida comunitária campestre, na valorização do orientalismo e de filosofias transcendentais, o punk vai bater frontalmente nesse universo, vislumbrando um pessimismo frente ao mundo em que adentrávamos entre fins dos anos 1970 e 80. A irreligiosidade, os cenários da distopia urbana que tão bem caracterizam os anos 1980, a estética agressiva e a antiarte são as marcas desse novo movimento político-cultural.

Como no caso da juventude — em grande parte, mas não exclusivamente — responsável pela Revolução de 68, vê-se a frustração de expectativas entre os jovens que estão na origem do movimento punk. No entanto, a condição desses jovens é ainda mais precária, pois não são

mais os universitários ou o jovem proletariado da geração anterior que toma a dianteira dos acontecimentos, e sim um grupo juvenil filho desses operários moradores das periferias de Londres e das grandes cidades norte-americanas que, sob o tacão dos ventos neoliberais e dos governos Thatcher e Reagan, veem suas perspectivas e projetos de vida naufragarem irremediavelmente. Nesse sentido, perspectivas de esperança dão lugar a explosões de ódio que, por essa razão, marcarão de maneira definitiva a trajetória por diversas vezes ambígua da cultura e da prática do punk.

O punk, ao invés de apresentar-se como continuidade com um suposto movimento de jovens anterior, se reporta a ele essencialmente como ruptura, mesmo reconhecendo tributo a certas matrizes consolidadas na geração anterior, em música, em literatura e comportamento. Descrente dos valores do amor e da amizade e da esperança, dos quais se tornaram incrédulos pela própria força avassaladora do capitalismo na sua versão moderna neo-conservadora, assumiam em revanche, uma atitude violenta e irreverente. Em busca de uma **autonomia** frente à civilização, recusaram-se à adesão aos canais propostos de participação política, afastando-se igualmente dos partidos de esquerda, por quem eram criticados, e assumindo uma independência nas várias instâncias da vida, expressa no lema que o caracteriza: *Do It Yourself* (GALLO, 2011, p. 287, grifo nosso).

Gallo (2011) ainda lembra que até a convivência entre hippies e punks tornava-se cada vez mais inviável, dado que as diferenças e divergências, em níveis variados, só se acumulavam: expressões culturais e estéticas, relação com a cidade, pacifismo por um lado e gangues de outro etc.

No caso da música, um dos principais veículos de expressão e identificação no âmbito das duas culturas, as particularidades eram ainda maiores. Entre os hippies teríamos o rock progressivo composto por melodias sofisticadas, letras poéticas e de compreensão enigmática, enquanto que o punk cria letras diretas, sonoridade agressiva e que, no final dos anos 1970, tornam-se ainda mais violentas e politizadas com o surgimento do *hardcore*⁶⁹ e suas derivações.

Sem dúvida, essas diferenças também foram moduladas por clivagens de classe, como bem evidencia a coluna “Quem são nossos inimigos”, de autoria da banda Ferida Exposta, no *fanzine*⁷⁰ Alerta Punk:

Nossos inimigos não são apenas os donos do poder, a burguesia. Não estão apenas no regime militar e nas instituições burguesas. Nossos inimigos estão

⁶⁹ Segundo definição do *Grove Dictionary of Music and Musicians*: “**Hardcore**, a subgenre of punk rock, developed in the late 1970s, striving to be ‘harder, faster, louder’ than earlier iterations of the genre. Many devotees believe Black Flag of Hermosa Beach, California, pioneered the subgenre, although others, including D.O.A. (Vancouver), Dead Kennedys (San Francisco), and Bad Brains (Washington, DC), also contributed to hardcore’s early development. Frequently these bands ignored typical song structures such as verse-chorus-verse or AABA, and instead created very short, fast, simple songs with barked or shouted.” (WOLF, 2013, grifo do autor).

⁷⁰ Cf. Nota 17.

também na classe média. É ela que compra os discos dos gilbertos gils da vida, é ela que se sacrifica e se esfolia pra manter um padrão de vida burguês, e principalmente é ela a responsável pela tentativa de transformar o Movimento Punk em moda, em diluir o Movimento. E é por isso que os meios de comunicação de massa trazem uma imagem deturpada do Movimento e botam isso na cabeça dos desinformados. E aí aparecem absurdos, como numa revista onde se criticava os Punks por só ouvirem Som Punk e não curtirem outras linhas musicais (babaquices). Isso é ridículo! Punk não é só música e nem só visual. Punk é Movimento [...]. Se ficássemos ouvindo as idiotices musicais e culturais produzidas neste país, não teria sentido existir o Movimento Punk, que é exatamente a negação de todas essas babaquices pré-fabricadas, que a classe média consome avidamente. O que eles não entendem é que são explorados como nós e por isto sempre defendem o lado burguês. [...]. Não estou tentando crucificar toda a classe média, pois sei que nela existem pessoas conscientes que respeitam e simpatizam com o Movimento Punk. [...] O PUNK NÃO ESTÁ MORTO! ANARQUIA JÁ! (BANDA FERIDA EXPOSTA, 1984, n.p.).⁷¹

A questão da classe no corpo do movimento punk é interessante, pois, apesar de ser um movimento que nasceu entre os filhos das classes trabalhadoras e no corpo dos setores sociais mais precarizados, comportou uma dimensão transclassista — como também vislumbramos no trecho anterior — que se conserva até hoje. Além disso, essa característica também influenciou sobremaneira a composição dos grupos, coletivos e movimentos que se vincularam à AGP em fins da década de 1990, do que ainda trataremos adiante, mas vale ressaltar aqui o seguinte:

Tinha uma coisa transclassista muito interessante no punk. [...] você conhecia o cara há um ano, aí, um dia, alguma coisa acontecia que você ia acabar dormindo na casa do cara e você descobria que o cara tinha a maior grana e estudava, sei lá, no Equipe, no Vera Cruz, alguma coisa desse tipo (X.A., 2018, informação verbal).⁷²

Vale destacar também, a partir da coluna do *fanzine*, os elementos internacionalistas/antinacionalistas, conforme os quais não se deve consumir um tipo de música apenas pelo fato de ser uma produção nacional. A verve internacionalista do punk também é outro aspecto que o aproximará do campo autonomista cada vez mais. O movimento punk emerge e se desenvolve num contexto, nas periferias e nos bairros operários de Londres, em que há uma relação complexa, ora de comunhão, ora de conflito, entre jovens ingleses e imigrantes sobretudo jamaicanos, mas também de outros países. Mais tarde, subgêneros do

⁷¹ Uma extensa e importante parte da memória do movimento punk e anarcopunk está sob as guardas do Centro de Documentação e Informação Científica (CEDIC), da PUC/SP. Centenas de *fanzines*, recortes de jornais, cartazes, panfletos e todo um vasto acervo pode ser consultado no site <https://acervopunk.com.br/> ou indiretamente pelo site do próprio CEDIC (<http://www4.pucsp.br/cedic/index.html>). A organização da documentação se deu a partir da iniciativa do veterano do punk brasileiro, Antônio Carlos de Oliveira.

⁷² Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018. **Equipe** e **Vera Cruz** são escolas privadas, que atendem sobretudo à classe média alta da cidade de São Paulo.

punk como o ska punk e o reggae punk vão justamente coroar os frutos dos momentos solidários dessa relação. No caso brasileiro, o internacionalismo aparece de forma muito interessante, a partir de uma troca intensa de correspondências, fitas K7, fotografias e *fanzines* entre comunidades das periferias urbanas brasileiras e punks dos Estados Unidos e de diversos países europeus, em particular da Europa setentrional e do Leste, como Finlândia e Lituânia (GANGZ, 2019), mas também França, Inglaterra, Espanha, Portugal e Alemanha.

Outro aspecto marcante do punk, que perpassa diversos momentos dessa cultura urbana de resistência, no correr dos anos 1980 e 90, é uma preocupação acentuada com as tentativas de captura pela lógica da mercadoria, estando isso muitas vezes ligada, de acordo com o próprio movimento, a um consumo da música, da estética e do visual punks de forma descolada dos princípios e atitudes desse grupo. A tentativa de disciplinar o punk se dava em frentes aparentemente contraditórias, variando desde a emergência de gêneros musicais derivados do punk, mas portando mensagens e estética moderadas, até a pura e simples repressão, estigmatização e criminalização como se vê correntemente nas mídias hegemônicas da época (GALLO, 2011).

De fato, a estética punk prima pela agressividade, prefere o escuro e o sujo, e correntemente faz um elogio da violência. O punk quer ser o anunciador da falência da maneira como vivemos em uma civilização pautada pela lógica do capital, e esse anúncio se dá por meio de mensagens cujos objetivos são achincalhar certos valores, a religião, a família e todas as demais formas de dominação e repressão. O mundo é experimentado enquanto uma distopia, cujo desespero decorre da impossibilidade de futuro a ser construído — ao contrário do que pregavam os hippies em suas mensagens de paz e amor (GALLO, 2011). No entanto, nem sempre o punk adotou uma postura suicida e destrutiva. Com o correr dos anos e a crescente politização e moderação do ganguismo — foram diversas as tentativas de união entre os punks, no esforço de negociar o fim das brigas de rua e disputas entre bairros, a partir de 1982 — a “cena”⁷³ punk passou a aderir a atitudes mais propositivas. Na verdade, na maior parte do tempo, a leitura pessimista do mundo detinha antes um caráter metafórico de destruição daquilo que era visto e vivenciado como algo injusto.

Ao contrário do que faziam os hippies, o lema adotado pelo punk foi o “faça você mesmo, pois ninguém fará nada por você”. O tom apocalíptico da fala punk, que a princípio não comportava aspirações políticas formais e

⁷³ “Cena é um ‘termo nativo’, pelo qual os punks denominam sua cultura num certo contexto, que pode variar em escala (desde a cidade, ao mundo). Cena significa o movimento punk, seus encontros, seus locais de encontro, sua dinâmica, sempre referente a certo recorte espacial. O que acontece naquele lugar, naquele país, naquela cidade, em termos de produção da cultura punk, é o que forma a cena.” (TURRA NETO, 2012).

institucionais, ao menos não aquelas já conhecidas, denunciava, entretanto, a podridão da sociedade, na medida em que nela a vida se desenha como aceitação da miséria e da opressão (GALLO, 2011, p. 288).

A autora ora citada mostra também que, apesar de tudo, há aspectos importantes de contato entre o punk e a cultura hippie que, em certo sentido, consistem em elementos centrais da cultura política que (re)emerge na época de 68. Temos, assim, uma perspectiva de abandono do *status quo*, que se expressa sobretudo pela tentação anti-hegemônica de uma plataforma de contestação que se dá à revelia da institucionalidade existente. Há, ainda, uma revisão da relação com a natureza que também aparece no punk, sobretudo a partir do início da década de 1990. E, por fim, obviamente, a postura contracultural e anticapitalista.

Outro ponto de natureza conceitual sobre o punk que ainda precisa ser destacado, para que compreendamos bem o processo de reestabelecimento do campo autônomo, é que o punk diz respeito, também, a uma revolta que responde às frustrações da amarga derrota de 68 e de tudo o que se seguiu: o ímpeto privatista, os regimes autoritários em inúmeros países, a reordenação do capital – com a consequente reorganização do trabalho – e a crise artificial da dívida que converte países inteiros em subalternos do sistema financeiro. Definitivamente, os mecanismos de reflexividade do capital foram eficientes em converter a energia da juventude rebelde em plataformas não apenas restauracionistas, mas também reacionárias.

Além disso, há ainda um ponto colocado por Gallo (2011) que deve ser considerado para a apreciação do punk na linha do argumento que vimos desenvolvendo. Trata-se da necessária compreensão do tema para além do fator “juventude”, como grande parte dos estudos a respeito desse fenômeno tendem a focar. Isso porque, se interpretarmos a cultura punk como algo circunscrito essa dimensão, fica fácil deixar de lado a importância política do movimento, pois uma abordagem de cunho antropológico tende a ficar circunscrita ao ambiente dos jovens, lidando com aspectos como a constituição das identidades, os signos culturais do grupo, pormenores estéticos, entre outros. Certamente esses elementos não são desimportantes, mas o foco apenas neles, sem as devidas conexões com outros universos, pode obnubilar o papel desse movimento, por exemplo, na resistência contra a ditadura, bem como seu papel na renovação do campo autonomista brasileiro, conforme já indicamos.

Vale acrescentar que o punk chega ao Brasil relativamente rápido, se considerarmos o fato de que o país vivia um regime de exceção, além das condições tecnológicas e comunicacionais daquele período. O movimento surge aqui então em meados de 1977, mais especificamente na Grande São Paulo, capital e ABC Paulista, e em Brasília — ironicamente, neste caso, entre filhos de diplomatas. Logo em seguida se espalha para cidades como Salvador,

Recife, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba e Porto Alegre (GALLO, 2011; OLIVEIRA, 2015a). Alguns anos depois, praticamente todas as capitais do país contariam com suas cenas punk, mesmo que diminutas.

Como os demais movimentos da época, o punk foi alvo de perseguição e repressão pela Ditadura, como demonstram diversos *fanzines* até meados de 1984, os quais também denunciavam e criticavam o regime. Nesse sentido, como se dava com toda a produção cultural da época, peças, músicas, exposições, filmes e livros eram submetidos aos órgãos de censura, de modo que, com o punk, o processo não funcionava de maneira diferente. Exemplos são os vetos de que foram vítimas diversas letras da banda Ratos de Porão⁷⁴ em suas primeiras tentativas de lançar um álbum, conforme aponta documento da manifestação do serviço de censura à época, que vetou nove das quinze músicas submetidas à análise:

Serviço Público Federal

Ao examinar as letras musicais “CORRUPÇÃO”, “NÃO, NÃO”., “CARESTIA”, “DEVEMOS PROTESTAR”, “OPRIMIDO”, “NÃO SEI”, “HIERARQUIA OU ANARQUIA” e “PUNKS VENHAM LUTAR” da autoria de Jarbas Alves e pertencentes ao processo nº 22.393/82-SR/SP, constatei que as mesmas apresentam em seu conteúdo protesto social, incitamento à violência, protesto político, o que caracteriza a filosofia punk, a que o grupo pertence. Isto posto, opino pela NÃO LIBERAÇÃO com base no artigo 41, alínea d do Decreto nº 20.493/46.

Brasília, 21 de outubro de 1982.

Cleusa Maria Berros Dornales

*1.Censura Mat 2.324.380.*⁷⁵

Na medida em que vivíamos a fase de lento afrouxamento das perseguições e de uma consequente recomposição das esquerdas, por ocasião das eleições gerais de 1982, segmentos e indivíduos do movimento punk, ocasionalmente, apoiaram candidaturas ligadas ao Partido dos Trabalhadores (PT). Uma delas foi a ligada à “Campanha Desobedeça” — vinculada a uma tendência independente do Partido — promovida pela perseguida política e recém-anistiada Caterina Koltai, então inspirada pelas suas aproximações com o Partido Radical italiano, o *Partito Radicale* (PR), defensor de plataformas de ação baseadas na desobediência civil, no

⁷⁴ Ainda hoje importante referência da cena punk, *hardcore* e *crossover* nacional e internacional, a banda foi condecorada pela Associação Paulista de Críticos de Artes (APCA) com o prêmio de melhor artista do ano de 2022, na categoria música popular. “Premiação [...] acontece desde 1956 e é uma das mais importantes do país” (O GLOBO, 2023).

⁷⁵ O referido Decreto (art. 41, d) estabelece: “Será negada a autorização sempre que a representação, exibição ou transmissão radiotelefônica: [...] for capaz de provocar incitamento contra o regime vigente, a ordem pública, as autoridades constituídas e seus agentes.” (BRASIL. Decreto nº 20.493, de 24 de janeiro de 1946. Aprova o Regulamento do Serviço de Censura de Diversões Públicas do Departamento Federal de Segurança Pública. **Diário Oficial da União**: seção 1, Rio de Janeiro, p. 1456, 24 jan. 1946. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-20493-24-janeiro-1946-329043-publicacaoriginal-1-pe.html>. Acesso em: 9 nov. 2023.)

pacifismo, na democracia direta e pautas de cunho antiproibicionista no campo dos costumes, da sexualidade, das drogas, da saúde mental, ente outros do gênero.

Os quadros interpretativos inspirados no maio de 1968 e na ideia de desobediência civil em nada se chocavam com as convicções parlamentaristas da candidata, que acreditava na possibilidade de mudança social progressiva por meio da aprovação de leis dentro de uma democracia representativa. Definia-se como “socialista, mas com uma visão do socialismo libertário”, gostava dos *punks*, de quem recebeu apoio durante a campanha, admirava a atitude *Flower Power* do movimento *hippie* e rechaçava a luta armada. “A batalha no Brasil é parlamentar. As revoluções acabam por substituir um sistema totalitário por outro” [afirmou Koltai]. A principal proposta de campanha de Koltai era a criação de um “SOS das liberdades individuais”, no qual todos os que sofressem qualquer tipo de violência, mulheres, homossexuais, negros, teriam assessoria jurídica, com plantão funcionando 24 horas por dia (CRUZ, 2015, p. 157, grifos do autor).

Importante salientar que nesse momento o discurso do pacifismo era forte e muito presente por, pelo menos, duas razões: primeiro, em função do desastre da luta armada no Brasil, que acabou por empurrar quase todo campo da esquerda para posições absolutamente institucionalistas e, em segundo lugar, pela hegemonia de certo ecologismo moderado e do Movimento Antinuclear, que defendia práticas pacifistas e de desobediência civil passiva. Por certo que isso ajudou a isolar, de forma significativa, os punks do restante das esquerdas, já que a agressividade estética e o uso da violência no contexto das gangues era algo corrente no movimento.

Ainda sobre a questão da breve aproximação de parte do movimento punk ao PT, um dos entrevistados para a nossa pesquisa fez referências a essa inusitada articulação que, por certo, não se deu sem maiores percalços entre os punks. De qualquer maneira, ela é interessante porque evidencia parte dos caminhos de reconstituição do campo autonomista brasileiro, decorrentes da reabertura política. Em suas palavras:

[...] tinha o Éder Sader, mas na verdade a campanha de [19]82, com a Anistia, voltaram pro Brasil alguns refugiados. Entre eles a Marijane Lisboa, que havia sido mulher, companheira, do [Luiz] Travassos, que tinha ido com ele no exílio, aquela coisa toda, e voltou a Caterina Koltai, que era talvez um grande momento da militância autonomista aqui em São Paulo. Como o único partido de esquerda, de fato, era o PT, e o PCdoB na época era um partido de esquerda, diferentemente do que ele se transformou posteriormente, e era um partido autonomista, a campanha da Koltai fez uma campanha de discussão sobre costumes. Era descriminalizar a maconha, descriminalizar o aborto, aceitar a ideia da liberdade sexual. Eu tive contato com isso na época na universidade, a gente já era ligado ao movimento libertário e o PT parecia na época algo libertário, ele tinha essa configuração libertária que é algo ele vai perder rapidamente [...] Tanto é que a gente participou da campanha da Koltai (E.V., 2019, informação verbal).⁷⁶

⁷⁶ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.V., homem, branco, 61 anos, Instituto de Cultura e Ação Libertária (ICAL), São Paulo, 17 de fevereiro de 2019.

Houve proximidade, ainda, com atuações das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e movimentos de bairro. De qualquer maneira, a candidatura de Koltai não foi apenas malsucedida como gerou tensões internas no Partido, de modo que, posteriormente, a própria notificou em entrevista que a ideia havia sido um erro, já que não contou com nenhum apoio efetivo das estruturas partidárias, tendo se valido somente da simpatia do movimento estudantil à época (DELMANTO, 2013).

Enfim, essas aproximações foram efêmeras, de modo que o punk seguiu sozinho, flertando apenas com movimentos periféricos e outros movimentos culturais como o hip-hop. Essa situação de certo isolamento, claro, não se sustentaria por muito tempo, já que a vivacidade do punk acabou, em seus trajetos, levando-o a uma crescente politização, sobretudo a partir da segunda metade da década de 1980, de modo a fazer parte da constituição de um ecossistema libertário renovado, a saber, a consolidação do campo autônomo contemporâneo brasileiro. Não é forçoso afirmar, na verdade, que o punk assume a posição principal nesse processo que, mais tarde, culminaria na articulação da AGP no Brasil e, depois, em parte das gerações de militantes envolvidos nas Jornadas de Junho de 2013 e na onda de ocupações escolares durante o ano de 2016. Entre praticamente todos os depoentes consultados por ocasião da realização da nossa pesquisa, é perceptível como que o movimento punk se configurou enquanto uma escola de política radical importantíssima, convertendo-se, assim, no principal vetor de renovação da cultura política autonomista — e isso não apenas no Brasil. Para citarmos um caso mais conhecido, vale apontar a tão polemizada tática *black bloc*, que nasce no corpo do anarcopunk, do feminismo e do ambientalismo radicais e dos *Autonomen* na Alemanha como forma de proteção frente ao crescente avanço da violência policial nos anos 1980 e 90 sobre os movimentos autônomos europeus (DUPUIS-DÉRI, 2014).

O punk acabou atravessando, de alguma forma, toda a geração autonomista dos anos 1980 em diante, seja através de militância direta e/ou participação na cena cultural, seja indiretamente no contexto de outros grupos que, nos momentos de convergência, acabavam por se avizinhar do movimento. O revigoração do ecossistema autonomista tem, assim, sua ponta de lança a partir e em torno do punk e, mais tarde, do movimento anarcopunk. Por isso, é interessante que tenhamos em mente uma cronologia desse movimento, de modo a bem compreender o processo de reconstituição e evolução do autonomismo contemporâneo.

Segundo Bivar (1988), um dos pioneiros dos estudos sobre o punk, é possível organizá-lo em três fases: a primeira se situa no momento de uma certa decadência do rock clássico e do progressivo enquanto linguagens contestadoras que, para a nova geração, aparentavam algo

desgastado. Esse processo abre espaço para uma reação abrupta em direção à renovação do gênero. A segunda fase, por sua vez, testemunha a dispersão planetária do novo gênero, fazendo com que a estética contestadora do punk chegasse às classes mais baixas, já numa chave de cunho anticapitalista — e aqui estamos falando do período de meados dos anos 1980. O movimento chega com força ao Brasil justamente nesse contexto. A memória do punk, inclusive, tem no festival “O começo do fim do mundo” – realizado nos dias 27 e 28/11/1982, no SESC Pompéia – o início do movimento punk no país, mesmo que uma quantidade significativa de bandas, gangues de rua e brigas já existissem e acontecessem anos antes.

Por fim, a terceira fase do punk se desenvolve entre a segunda metade dos anos 1980 e o início da década seguinte. Nesse momento, vemos uma multiplicação das tendências do movimento, tanto no âmbito estético quanto político e comportamental, como se vê no surgimento do anarcopunk, do *straight edge*⁷⁷, no aprofundamento das tensões entre as tendências libertárias e as neofascistas e nacionalistas etc. Certamente, a partir da primeira metade da década de 1990, acompanhada do início da popularização do uso da internet, a segmentação se amplia, juntamente das articulações, trocas e diálogos internos à cena.

A escala de influência que o punk atingiu foi muito ampla, impactando esferas midiáticas, estéticas, comportamentais e políticas. Por certo que a mensagem e os princípios eram correntemente contraditórios e confusos no próprio corpo do movimento, mas certamente, também, uma visão estigmatizada do punk violento, marginal, imoral e drogado foi bastante reforçada por diversos setores. Sobre sua escala de influência, um exemplo elucidativo é o *fanzine* Punk Planet, produzido de forma totalmente independente pelo hoje professor Daniel Sinker, que na época da sua criação, então com dezenove anos, era manobrista de carros. O Punk Planet existiu por treze anos até ser extinto em 2007, chegando a ter uma tiragem de 20 mil cópias (GALLO, 2011). Treze anos num contexto em que os *fanzines* raramente ultrapassam as segundas ou terceiras edições é algo relevante. A dificuldade em se estabelecer uma continuidade nas publicações era reflexo da precariedade do contexto em que se produziam esses materiais, bem como em função da fugacidade e instabilidade dos grupos e coletivos que a todo momento se desfaziam e se reorganizavam em novos termos e perspectivas de atuação.

⁷⁷ Subcultura punk identificada com posturas de forte rigor ético, como abstinência do uso de drogas e álcool, valorização da cena DIY, recusa de comportamentos consumistas, veganismo, crítica da promiscuidade sexual e posicionamentos políticos anticapitalistas e libertários. Bandas *straight edge*, como as mais conhecidas Minor Threat e Fugazi, recusaram contratos de centenas de milhares de dólares propostas por grandes gravadoras e faziam forte apelo pelo fim das brigas e da violência na cena punk. Frequentemente tinham nas suas letras temas de caráter intimista, reflexivo entre outros mais elaborados, ainda que mantivessem, ocasionalmente, certa estética agressiva.

Ainda assim, guardando essa e outra série de características que acabavam por dificultar muito a questão da organização, o punk renovou o anarquismo brasileiro. A partir do retorno do regime democrático, verificava-se que o campo libertário praticamente não tinha mais nenhuma expressão social relevante, pois frente a um contexto desfavorável, também por conta da repressão, essa cultura política havia perdido seu assoalho social (RIBEIRO, 2019). Em 1985 temos a reabertura do Centro de Cultura Social de São Paulo⁷⁸ (CCS/SP), formado por veteranos do movimento libertário dos anos 1940, 50 e 60, e aqui vale um parêntese: a ideia corrente de que o anarquismo no Brasil desaparece a partir de meados da década de 1930 é equivocada, como pesquisas recentes têm demonstrado (SILVA, 2014). Durante os anos de 1945 a 1964, o campo libertário esteve presente em tendências dentro do sindicalismo, realizou diversos congressos nacionais e internacionais, manteve veículos de imprensa próprios, além de atividades de propaganda, debates teóricos e círculos de estudo. É certo, no entanto, que o anarquismo, nesse contexto, não foi hegemônico se comparado aos comunistas e, sobretudo, ao campo populista/trabalhista. Por conta disso, o anarquismo permaneceria isolado por um bom tempo, quando então entraria em contato com o punk e também com as tentativas de reorganização da Confederação Operária Brasileira (COB), num esforço de reerguimento do anarcossindicalismo, entre fins dos anos 1980 e meados da década de 1990. Dessa mistura emergiria o anarcopunk, que seria responsável pela definição de toda a ética e do modo de agir e pensar politicamente do autonomismo contemporâneo (RIBEIRO, 2019).

Assim, é importante reforçar, o punk foi responsável pela radicalização política de uma geração cujos pais, ou o círculo mais próximo, já mantinha certa aproximação junto às esquerdas. A tensão geracional que percebemos de forma bastante clara, por exemplo, nas Jornadas de Junho de 2013, causada pelas divergências entre a esquerda autonomista e a institucional, é algo que, na verdade, já se observa no contexto de surgimento do punk. Ariel Uliana, então com 22 anos, até hoje um importante personagem do punk brasileiro e que já passou por bandas como Inocentes, Restos de Nada e Invasores de Cérebros, foi assim

⁷⁸ Assim se define o CCS/SP em seu *website*: “O Centro de Cultura Social de São Paulo é o remanescente de uma prática comum do movimento libertário no Brasil. Tem como principal objetivo o aprimoramento intelectual, a prática pedagógica e os debates públicos. Para tanto lança mão de meios como palestras, cursos, seminários, filmes, peças teatrais, entre outros, além de manter um acervo de arquivo e biblioteca voltada principalmente para o anarquismo. Desenvolve assim formas de ação e de formação de militantes e de livres pensadores, tendo sido comum a formação de diversos centros de cultura ou congêneres no primeiro meado do século XX. A finalidade do CCS é, inclusive estatutariamente, estimular, apoiar e promover nos meios populares o estudo de todos os problemas que se relacionam com a questão social, não somente de cunho anarquista mas de maneira plural, havendo o especial cuidado de manter-se distante de qualquer instrumentação externa, seja de partidos políticos ou não. O CCS é independente de qualquer outra organização.” (CENTRO ..., 2023?).

apresentado numa matéria de Regina Echeveria sobre o punk, publicada na revista Isto É,⁷⁹ de 4 de agosto de 1982:

Por sua vez, Ariel Uliana Jr., 22 anos, casado — quem diria? — no cartório, terminou o colegial e foi militante do Partido dos Trabalhadores até o ano passado. Fez greve, foi demitido de uma metalúrgica, nunca mais teve carteira assinada e hoje vende estátuas de gesso. No PT, sentia que estava “dando passos de formiga”. Agora ele desabafa: “Eu estudei, trabalhei e até agora não aconteceu nada, continua tudo igual” (ECHEVERIA, 1982, Acervo CEDIC/PUC-SP).

No tocante ao seu processo de formação política, um de nossos entrevistados também cita uma aproximação ao PT, até que, em decorrência da influência que teve da cena musical punk/hardcore, acabou por se engajar por outros caminhos:

[...] a minha trajetória tem a ver com uma história que, em primeiro lugar, ela é familiar, né? Então, o meu contato, ele começa cedo, com essa coisa da política, com a minha avó...e a minha avó me apresenta um livro que foi particularmente importante pra mim, que foi o Brasil Nunca Mais. Isso eu tinha 12 ou 13 anos. Foi um livro que me impressionou muito na época, e a partir daquilo eu comecei a ter uma visão já mais de esquerda. Então, por exemplo, na escola eu gostava das matérias que tratavam desses temas mais sociais e, aí, teve uma segunda coisa que foi importante pra mim que foi a música. Então, com essa idade aí também, 12 ou 13 anos, eu já estava começando a tocar. E, aí, eu tocava — toco ainda — bateria. [...] eu tinha uma banda já quando tinha 13 anos e aí eu já me lembro que, nessa fase entre 13 e 14 anos [...] as letras todas já eram letras de temáticas sociais e tal. E aí eu tive essa aproximação com o mundo da música e isso me levou a uma aproximação distante, assim, mas com o que era o PT da época [...] e depois, um pouco mais adiante, eu vou conhecendo literatura marxista e tal e acompanhando esse movimento dentro da música, né? [...] Começo dos anos 90, e aí eu tive essa pequena aproximação com o PT e tal...e daí, dentro da música, eu fiz um movimento que foi do metal...que era essa minha banda, que eu já tinha umas letras e tal [...] pro hardcore...que tinha essa interlocução com o punk e tal...e aí, a partir daquilo, eu fui cair, lá pelos meus 18 anos, mais ou menos, no que era o punk straight edge, né? Então, eu sou de [19]78, é [19]96 isso (R.L., 2019, informação verbal).⁸⁰

Outro entrevistado lembra do contexto e da cena do ABC Paulista para a politização dessa geração de jovens que, no entanto, já tinham divergências importantes com o novo sindicalismo. Não à toa, por certo, os filhos dos operários do ABC construiriam uma das principais cenas do punk brasileiro naquela região. Nos termos de um de nossos entrevistados:

Por volta de uns 10 anos de idade — meados dos anos 80, calcula aí, [risos] — já nutria simpatia pelo anarquismo, principalmente por influência do punk, e também uma proximidade com a esquerda por influência de meus pais

⁷⁹ Matéria significativamente intitulada: “Cuidado com eles. Suburbano e pobre, o agressivo ‘punk’ paulista ganha as ruas” (ECHEVERIA, 1982).

⁸⁰ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por R.L., homem, branco, 40 anos, Coordenação Anarquista Brasileira (CAB), São Paulo, 23 de maio de 2019.

(bancários) e do clima sindicalista do ABC. Mas iria me tornar punk mesmo muito tardiamente (por volta dos 21 anos). Meu acesso às ideias anarquistas foi muito fraco no início: através dos compilados do George Woodcock (que nunca foi anarquista), nos quais as posições anarquistas aparecem de forma não apenas superficial, mas também ingênua, e era assim que eu via o anarquismo, parecia-me faltar realismo. Não me lembro se foi antes ou depois de entrar na faculdade (Ciências Sociais) que tive contato com o “Sociedade Contra o Estado” de Pierre Clastres: finalmente uma visão realista diante dos perigos de sedução do poder, embasada em experiências concretas, de povos fundados num modo de vida diferente. Ainda no final do colégio e início da faculdade tive um contato muito forte com o marxismo, que é a linha teórica dominante de esquerda na academia e no ensino brasileiro, e com o movimento estudantil predominantemente marxista, em relação ao qual sempre fui um estranho no ninho, apesar de presente. Cheguei a fazer parte de um grupo de estudos marxista, do qual fui expulso, decisão tomada numa reunião para a qual não me convidaram! (G.F., 2020).⁸¹

Outro entrevistado, O.Z., também teve no punk a ancoragem do seu processo de politização. Em seu testemunho, constatamos diferenças importantes entre gerações de militância política e de paradigmas a respeito do entendimento desse universo. Um elemento bastante interessante no trecho abaixo é a importância das mudanças não apenas no âmbito da conjuntura, mas também em aspectos estruturais e ainda em que medida elas são decisivas para se compreender a (re)emergência de uma cultura política que, segundo o depoente, se encaixa melhor nesse cenário. Em suas próprias palavras:

Eu não sou originalmente de São Paulo, eu sou do ABC. Anos 80, punkzinho do ABC. Dá pra imaginar eu, lá, eu morei, passei a minha infância, até os sete anos de idade, ouvindo música nos vizinhos, ouvindo The Who, uns rock assim e tal. Tudo que passou uns seis anos morando em Recife, com uma molecada mais velha lá, me botando pra ouvir rock e no final de 1983, eu tô de volta no ABC. Porra! 1973 [sic] é o festival “O Começo do Fim do Mundo”. Ratos de Porão ainda não tinha o João Gordo e eu tô bem no olho do furacão lá. É óbvio que eu já tinha coturno, tinha estudado numa escola militar, foi só deixar o cabelo ficar em pé [risos] A coisa ficou fácil. Eu lembro de ganhar uma fita K7 gravada com Exploited, umas coisas assim, etc. Já conhecia Sex Pistols, de antes. Daí claro, o discurso punk do ABC era aquela coisa bem anarcopunk. Bem anarcopunk, pesado. A gente estava muito próximo do [inaudível]. Nós estamos em final de Ditadura, temos que entender esse contexto e, em final de ditadura, o que a gente entende como sendo o Estado? Só um instrumento de opressão. Então, era fácil ser anarquista. Muito fácil. E também no finalzinho dos anos 80, outra opção de Estado tá se desmontando, se mostrando um monstro: União Soviética. Nós passamos os anos 80 também lendo os russos. Um bom anarquista tem medo tanto dos marxistas quanto dos capitalistas [risos]. Apanha dos dois lados. Então, claro, a gente tinha ali aquela base teórica anarquista, que circulava entre a gente, até porque é muito fácil de ler, vamos lembrar, né? Ninguém escreveu o tamanho dum Capital da corrente anarquista, é tudo texto curto, etc. Mas alguns princípios já estavam ali presentes entre a gente. A gente

⁸¹ Entrevista concedida por escrito a Márcio Bustamante por G.F., homem, branco, 43 anos, movimento punk e Casa da Lagartixa Preta, Santo André, 26 de janeiro de 2020.

*adolescente, aquela coisa do “pense globalmente, aja localmente”, da ação direta e outras coisas mais, ali, já estava no contexto. E, final de anos 80, eu entro na faculdade. Aí eu vou estudar em São Paulo. (O.Z., 2019, informação verbal).*⁸²

Enfim, a importância do punk na inicialização e radicalização política da juventude da geração que vai de fins dos anos 1970 até os anos 1990 é decisiva e — como já informamos anteriormente — perpassou, em maior ou menor grau, a trajetória de todos os entrevistados para essa pesquisa. Dessa forma, a chegada de mais e mais pessoas junto à cena trouxe os veteranos uma preocupação com as questões relativas à formação, como fica bastante claro nos *fanzines*. Durante boa parte dos anos 1980, entre os integrantes do próprio movimento, usavam-se termos como “falso punk” e “verdadeiro punk” para diferenciar aqueles que só tinham como preocupação “causar”, “brigar” e atuar em gangues de bairro, e os outros que, pelo contrário, tinham em mente construir o movimento, politizá-lo e fugir do “comodismo” (OLIVEIRA, 2015a). Os grupos organizados em torno dos *fanzines* então falavam dos princípios anarquistas, indicavam textos e autores, referenciavam episódios históricos, marcavam territórios para se diferenciar frente a outras tendências e assim por diante. O trabalho era difícil, já que eram muito difundidos os estereótipos a respeito do anarquismo, vindos de todos os lados:

As pessoas têm mania de dizer que anarquia é desordem, bagunça, algazarra sem nenhum propósito. Anarquia quer dizer sem autoridade, sem governo, sem superiores, as autoridades são os mais corruptos, os que se aproveitam do falso poder que têm para oprimir e fazer sumir as classes pobres. A anarquia é uma forma de vida em que o indivíduo não deve ser nem mais nem menos que ninguém, não existem superiores porque não existem inferiores, cada um fará o que é capaz de fazer, não se exigindo o impossível como nessa sociedade, receberíamos o que seria justo, não haveria racismo, pobreza, fome e muito menos riqueza e ambição (NÓQUIO, apud ANTI SISTEMA, 1984).

A anarquia é uma doutrina segundo a qual os governos devem ser abolidos e os estados substituídos pela cooperação voluntária de indivíduos e grupos, eliminando assim as injustiças sociais e o autoritarismo político (REVOLTA SUBURBANA, 1984).

Oliveira (2015a) cita os subtítulos de um texto publicado no *fanzine* Os Explorados e que deixa evidente a preocupação com a formação da comunidade punk e, ainda, o trabalho de memória a que se dedicavam — o que, por certo, evidencia a constituição da cultura política autonomista, conforme vimos argumentando no decorrer desse trabalho. Assim, o texto de quinze páginas se organiza da seguinte forma: “Antecedentes do Anarquismo”, “Godwin e os

⁸² Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por O.Z., homem, branco, 49 anos, Bicletada, São Paulo, 25 de janeiro de 2019.

princípios da Justiça Política”, “A grande época revolucionária”, “Sobre a Revolução Francesa”, “A Revolução Industrial”, “Marx e Proudhon”, “Bakunin e a Internacional”, “A propaganda pela ação”, “A Revolução Bolchevique e a Guerra Civil Espanhola”, “A tradição anarquista continua a condimentar reações como a de maio de 68 na França, bem como muitos agrupamentos pacíficos de contracultura” (OLIVEIRA, 2015a, p. 76).

O apelo, ou não, ao uso da violência é uma questão que também aparece nos *fanzines* e nos debates internos da comunidade punk, de forma corrente. O cenário de disputas e brigas no interior da comunidade, bem como a estigmatização – oriunda de diversas fontes – que se lançava sobre seus membros, certamente contribuiu para que o pacifismo fosse uma posição sempre presente, mas definitivamente nunca de forma unânime, assim como a questão da violência, até porque, como alguns textos colocam, a natureza do sistema é intrinsecamente violenta (OLIVEIRA, 2015a). Na verdade, esse debate vai continuar e, mais tarde, no âmbito do movimento antiglobalização, vai por vezes assumir o centro das conversações entre os grupos e coletivos, como atestam os intensos debates a respeito da legitimidade ou não da tática *black bloc*, quando esta ganha projeção mundial por ocasião da Batalha de Seattle em 1999 e nos demais dias de ação global contra o neoliberalismo (DUPUIS-DÉRI, 2014; GORDON, 2015). De fato, esse é um tema que sempre retorna em momentos de crescimento e projeção do campo autônomo, que obviamente lida de formas que variam de conjuntura para conjuntura.

Para além das preocupações com a organização e a formação internas, também há uma atenção com a projeção e difusão de pautas para além dos círculos comunitários, afinal de contas, o punk não se contenta em se restringir apenas a uma subcultura urbana. Cada vez mais — e isso atinge o ápice com o anarcopunk — o movimento tem um projeto político bem identificado, defendendo modelos específicos de organização social e econômica e práticas de ação coletiva.

Hoje é necessário dinamizar a propaganda anarquista. Precisamos dizer quem somos, o que pretendemos e o que poderemos oferecer como solução transformadora desse mundo. O que nos falta de imediato é a capacidade de nos organizarmos em grupos de afinidade e ligá-los por meio de uma federação ao nível de Brasil. Não me parece que as coisas desordenadas, cada um agindo por sua própria conta e risco, possa realizar uma obra de grande envergadura, devemos colaborar em tudo que nos seja possível, marcando uma posição inconfundivelmente libertária. Nada é definitivo, estático, nem o anarquismo é intocável, porém não podemos confundir ser anarquista com ser revoltado, contestar para desabafar como faz qualquer político. Nossa imprensa precisa falar de anarquismo, explicá-lo para aqueles que pensam que sabem tudo. Todo e qualquer tema pode ser tratado anarquicamente, lamentavelmente nossa imprensa não reflete essa possibilidade, muitos confundem conhecer ideias (ter lido alguns livros) com sentir, ter, e fazer dessas ideias parte de seu eu (OPINIÃO PUNK, 1984).

Todas essas informações mostram que, desde seus primórdios, o punk já continha, se não uma verve estritamente anarquista, ao menos uma orientação “naturalmente” autonomista — apesar de existirem leituras de que, em sua primeira fase, o movimento não fosse politizado. Ainda que Bivar (1988) classifique as duas primeiras fases do punk como distantes da política, seria um erro, contudo, afirmar que essa dimensão consistisse em algo absolutamente estranho. Em depoimento citado por Ribeiro (2019, n.p.), o músico e ex-membro da Juventude Libertária (JL-COB), Nenê Altro afirma:

Existe um erro histórico aí que as pessoas tentam mudar, mas a verdade é uma só: a politização do punk não começou com o anarcopunk. Quer queira, quer não, na galera punk dos anos [19]80 tinha gente muito esperta. O Redson, o Ariel... pô, o que são as letras do Restos de Nada!? Pelamordedeus! O Vlad do Ulster, o Indião do Hino Mortal, um monte de gente que, mesmo não sendo maioria, tinha uma visão de anarquismo e trabalhava com esperança dentro da molecada.

Apesar dessas constatações, por outro lado, há que se ter clareza de que existiam sim certas “confusões” ideológicas, por assim dizer, na medida em que grupos e gangues de extrema direita, como os Carecas do Brasil, parte dos Skinheads e dos Oi!, entre outros, também figuravam no movimento punk, no sentido mais amplo, mas reproduziam valores absolutamente antípodas do que mais tarde se configuraria com o movimento anarcopunk (MAP), ainda que compartilhassem comportamentos, indumentárias e perfis estéticos que pudessem confundi-los, o que de fato acontecia com frequência, em especial para aqueles que estivessem de fora das comunidades. Nesses contextos permeados por grupos neofascistas, era óbvio que uma série de valores correlatos passariam a circular, o que, somado às disputas calcadas em aspectos territoriais que já contribuía para os conflitos entre os punks, acabou por aprofundar ainda mais os problemas relacionados às brigas e à violência. Assim, homofobia, sexismo, racismo e outros tipos de preconceito passaram a, ocasionalmente, marcar a imagem do movimento punk entre a opinião pública. A situação passou a ficar mais esclarecida especialmente depois da organização do MAP e de coletivos anarcofeministas, além da aproximação definitiva do punk com o campo libertário e a consequente defesa radical das pautas de minoria e de explícito perfil anticapitalista e antinacionalista.

Juntamente desse esclarecimento que vem com o tempo, havia — como apontamos acima — uma preocupação com a formação e a conscientização dos integrantes do movimento que, por certo, ajuda a explicar a mudança de quadros. É importante sempre frisar que a base social do punk, pelo menos nas primeiras fases, era formada por uma juventude periférica e

negra, cujo acesso à educação formal e ao ensino superior era mínima. A partir dos anos 1990, o cenário muda de figura, em especial no contexto da AGP, quando uma classe média universitária vai, inclusive, formar a maior parte do movimento — não mais o movimento punk, mas sim o campo autonomista como um todo. De qualquer forma, há que se ter clareza do lento e difícil processo de formação política nesse meio. Este trecho de depoimento do músico Paulo Poeta (apud RIBEIRO, 2019, n.p.), integrante da banda anarcopunk Amor, Protesto y Ódio, dá o panorama desse horizonte:

Tem gente que odeia que eu fale isso. Mas vou continuar falando: se tomarmos por origem ou mesmo por classe social, o punk, no seu surgimento, é um movimento de ignorantes, de gente sem perspectiva, sem formação. O punk, quando surge, não é um lance que vem de consciência política, ele vem de uma revolta, e, de modo geral, uma revolta bem cega. Não tem muita diferença entre um aluno meu que vai pra aula armado e bota o cano em cima da mesa e o cara que forma uma gangue punk. São caras de periferia, sem perspectiva, e que não consegue engolir sapo. É basicamente isso. É marginal.

Os anos 1980 ficaram assim marcados como um período violento na cena punk, evidenciando mesmo momentos autofágicos entre os diversos grupos. Ao mesmo tempo, encontros diversos foram realizados e esforços de alcance nacional, articulados, de modo a se construir um cenário mais pacífico e de trégua entre os diversos coletivos e segmentos. Já nos anos 1990 foi criada a União do Movimento Punk (UMP), por iniciativa da tendência anarcopunk, que por alguns momentos, de fato, conseguiu minorar os conflitos intestinos e as disputas territoriais entre os grupos. Por certo que, no contexto da UMP, os skinheads neofascistas foram deixados de fora.

[...] porque o MAP reúne outros grupos na época pra reunir os punks e sair dessa coisa do ganguismo que era o que estava acontecendo sempre, né? Cria a UMP [...] eles se reuniam no MASP [Museu de Arte de São Paulo] [...] uma época, o MAP chamou umas reuniões pra chamar os mais jovens pra se aproximar do anarquismo, porque tinha muito punk ganguista. Aí eles criaram um negócio chamado — pode se dizer que criaram — a UMP, que era União do Movimento Punk (E.C., 2019, informação verbal).⁸³

O Movimento organizava manifestações, atividades culturais e encontros, mas, mesmo assim, ocasionalmente a violência e as brigas voltavam a aparecer. Como afirma Silvio Shina, do Coletivo Altruísta (apud RIBEIRO, 2019, n.p.): “*Em alguns momentos talvez fosse a única resposta. Mas também tinha muita gente que trazia, ainda, resquícios da sua vivência no punk*

⁸³ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.C., mulher, branca, 44 anos, União Libertária da Baixada Santista (ULBS) e Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 17 de março de 2019.

dos anos 80 e parecia não conseguir, ou, não querer abrir mão disso.”. De qualquer forma, os esforços para dar um norte ao movimento funcionaram, de modo que a linguagem nos *fanzines* e as letras de músicas tornaram-se cada vez mais politizadas com o passar da década referências ao anarquismo, através de símbolos, bandeiras, cartazes e mesmo no vocabulário ficaram mais corriqueiras. Ou seja, essa energia questionadora e de enfretamento do punk, tendo sido canalizada por meio de um esforço organizacional do movimento, acabou levando boa parte dos punks para o campo libertário, renovando-o. Ainda que, como veremos, outros esforços concorressem para isso, é difícil negar que o punk manteve o papel principal nesse processo.

Então uma série de encontros, eventos, festivais, pautas, entre outros elementos que formam essa comunidade política, passaram a se desenvolver, criando certas rotinas de acordo um calendário que acabou constituindo uma temporalidade própria do movimento, como apontado por Josimas Ramos, da banda Execradores, citado por Ribeiro (2019, n.p.):

Em 86, na retomada do movimento anarquista, que se abafou durante a ditadura militar, já tinha punk envolvido. E em todo Primeiro de Maio, dentro do bloco anarquista estavam os punks. Nós nos encontramos durante um tempão diariamente e fizemos diversas coisas, não só shows, mas passeatas pelo centro da cidade nas efemérides: agosto era o mês nuclear, setembro o mês antimilitar, dezembro a farsa do natal, coisas que existiram por muito tempo no punk.

A essa altura, toda uma movimentada esfera comunicacional própria da cena punk havia sido constituída, como registra Silvio Shina (apud RIBEIRO, 2019, n.p.): *“Mas o principal meio por onde escoávamos essa produção para além do centro de São Paulo eram os correios. Haja cola no selo para tanta carta! Eu mandava muitas cartas toda semana pelo correio”*. Além disso, essa comunicação contava também com uma importante articulação, de forma descentralizada, junto à cena internacional. Essa rede, certamente, foi mobilizada e aproveitada quando o campo autonomista passou a usar a internet para se comunicar, trocar referências e se organizar politicamente num momento em que isso ainda era uma novidade. A estrutura descentralizada e caótica da rede caíria como uma luva nas mãos do ecossistema autônomo, que foi o primeiro a enxergar nela essas potencialidades.

Grosso modo, o *fanzine*, expressão concreta de apropriação da linguagem e expressão artística por jovens das classes populares, através do movimento punk, disseminou-se como imprensa alternativa, underground e, em grande medida, propagadora dos ideais libertários. Na resistência às dificuldades econômicas e precariedade de acesso à tecnologia das classes populares na sociedade industrial, os *fanzines* antecipam a dinâmica tecnológica das sociedades pós-modernas moduladas pela internet: revitalização das trocas epistolares com caixas-postais, redes sociais com interação de punks de todo o mundo, trocas e divulgação de *fanzines*. (OLIVEIRA, 2015b, p. 9, grifos nossos)

Oliveira (2015a) lembra também que todo esse esforço demandava uma série de habilidades que acabavam estimulando o autodidatismo, tão característico do campo autonomista. Esses jovens, assim, aprendiam a datilografar, editar, diagramar; liam e se informavam para adquirir conhecimento e até aprendiam outras línguas com o pouco material e correspondências que tinham em mãos. Nesse sentido, resgatando elementos caros à tradição autonomista, o punk encontraria no anarquismo, cada vez mais, uma possível filiação política dadas as suas afinidades multifatoriais: a autogestão, a construção comunal do movimento, a organização das bandas por fora de grandes gravadoras, as oficinas de *fanzines* etc. A unificação das atividades de confecção dos materiais e a estrutura horizontal das organizações apelavam, por sua vez, ao elemento da antifracturação. Nos *fanzines* pesquisados por Oliveira (2015b, 2015a), não foram encontradas quaisquer pretensões de reivindicar algum tipo de liderança ou procura pela conquista de hegemonia dentro da cena, reforçando assim a organização em bases federadas, a dimensão prefigurativa, a rejeição ao princípio da representação e a defesa da prática da ação direta como características marcantes do punk, que acabam por aproximá-lo das perspectivas anarquistas, em particular, e autonomistas, em geral.

Todo esse material, depois de organizado, era distribuído por meio do correio, conforme dito, abrindo espaço para o crescimento do movimento inclusive no interior do país, que assim passava a ter acesso às informações e aos K7s com as músicas das bandas, que também eram vendidas e distribuídas nos locais de encontro da cena punk: shows, bares, lojas de discos etc. Nesses momentos, os laços eram reforçados e os debates atualizados: “Havia shows beneficentes para a compra de armas para a guerrilha de El Salvador, para os squatters, para os comitês antifascistas, para as festas políticas alternativas” (OLIVEIRA, 2015a, p. 113). Isso implica que o movimento, que então passava a ter espaço em todas as regiões do país – inclusive com forte presença em cidades como Belém, Natal, Recife, Salvador, Belo Horizonte, Juiz de Fora, Londrina etc. – sustentava-se por si próprio, sem recorrer a patrocínios, fundos partidários, editais públicos ou quaisquer outros mecanismos de financiamento estatal ou corporativo.

Em um chamado à união e ação do movimento punk, temos o seguinte trecho de uma coluna escrita por Fernanda Tabet (1984, n.p.), no *fanzine* Alerta Punk, de Juiz de Fora:

A consciência anarquista até agora não entrou na cabeça de alguns deles, que tem a mania de ficar ditando regras, rótulos e leis, em vez de pegarem um livro e aprenderem mais o que é o anarquismo. Falta tudo no sentido consciência

- Acho que precisamos nos instruir cada vez mais para que possamos levar a ideologia Punk com muito mais verdades, e não quando alguém chegar perto e você nem saber o que está falando e dizer asneiras, levando uma idéia

errada às pessoas que de alguma forma se interessam em saber o que é o Movimento Punk.

- Ficar discriminando certas pessoas como homossexuais, hippies, boys, enquanto muitas vezes essas pessoas nos ajudam e às vezes querem protestar, mas ficam com medo porque sempre vêm um rótulo tipo: Foda-se o Hippie ou Pau no cú do gay! e mais uma vez criamos mais inimizades com pessoas que de alguma forma são assim porque são vítimas de um sistema e não se conscientizam disso.

Como dito, esses esforços e chamados renderam frutos, de modo que as numerosas reuniões, os diversos encontros e festivais e a intensa troca de materiais, no correr dos anos de 1984 e 1985, acabaram por superar a fase do ganguismo no punk brasileiro. Oliveira (2015a) registra que, em 1986, jornais paulistas já anunciavam a existência de grupos e organizações anarcopunks. Essas aglomerações eram formadas por pessoas mais velhas, se comparadas aos jovens na faixa dos quinze anos da fase anterior. Muitos adentraram o mundo do trabalho de forma regular, contavam com uma formação política mais sólida e tinham objetivos claros quanto à sua participação no movimento. A cultura política autonomista dava mais um passo à frente em sua trajetória de ressurgimento.

Figura 19 - O punk resgatou os símbolos, cores e significados da tradição anarquista



Fonte: Crimethink (2021)

5.2 O Anarcopunk

Algum tempo após a reabertura do Centro de Cultura Social (CCS) em 1985 — que havia sido invadido por militares da aeronáutica em abril de 1969, sendo mais de dez militantes

presos e submetidos à tortura — um inusitado grupo de pessoas passou a frequentar o espaço, de modo a aprender mais sobre o anarquismo: punks das periferias de São Paulo. O CCS foi reaberto por antigos militantes, já na faixa dos sessenta e setenta anos de idade, que atuaram no anarquismo brasileiro e internacional, de modo que, a partir de então, o espaço desenvolveria atividades de formação, palestras para os públicos internos e externos, registro da memória, formação, conservação e gestão de acervo e biblioteca etc. No meio dos envolvidos nesse processo estava o anarquista e descendente de imigrantes espanhóis Jaime Cubero (1926–1998), figura que ganhou destacada simpatia no âmbito do movimento punk, em razão da sua abertura ao diálogo e acolhimento dos jovens punks que procuravam o CCS — o que nem sempre aconteceu entre os demais integrantes do Centro, dado que inquietações entre gerações tão distantes surgiam com certa frequência. No CCS, os jovens participavam de palestras de temas variados, tais como: teoria e história do anarquismo, ecologia, antimilitarismo, anticlericalismo, entre outros (RIBEIRO, 2019).

Ao mesmo tempo em que o CCS se reerguia, outra organização também tentava se rearticular naquele contexto da reabertura política: a Confederação Operária Brasileira (COB). Fundada em 1908 como reflexo das conversações por ocasião do Primeiro Congresso Operário Brasileiro, de 1906, a COB consistiu na primeira central sindical brasileira, tendo adotado justamente uma orientação sindicalista revolucionária, de modo a permitir que se aglutinassem diversas orientações ideológicas presentes no corpo das classes trabalhadoras naquela ocasião. A COB passou por sucessivas fases: organização de greves, repressão, disputas com sindicatos de outras denominações e tentativas de refundação, até meados de 1934.

Apenas em 1985 é que se revigoraram os esforços para reabertura da COB, com uma nova rede de militantes libertários, com importante presença da comunidade punk e impulsionada pelo jornal libertário *Inimigo do Rei*. Dessa vez, entretanto, a entidade assumiria uma tendência anarcossindicalista, como forma de oferecer uma alternativa ao novo sindicalismo pós-ditadura (ROCHA *et al.*, 2018).

O operário está verificando a necessidade de agir diretamente, buscando as saídas, como procuravam os trabalhadores brasileiros das duas primeiras décadas do século, através de federações que agiam sem pactos com partidos ou com governo, numa luta que convergia nacionalmente para a Confederação Operária (O INIMIGO DO REI, 1987, p.2).

Punk e trabalhadores atuaram conjuntamente para a criação de núcleos pró-COB em diversos Estados do país que, nos casos de São Paulo e Rio Grande do Sul, permaneceram ativos até 2005 quando, então, foram desarticulados. No interior da COB, foi criada a Juventude Libertária (JL), posteriormente expulsa, mas durante a fase em que atuaram conjuntamente,

uma série de atividades internas e externas foram organizadas e executadas — ocasiões em que ficaram claras as pautas e os princípios libertários compartilhados pelos diferentes grupos. Por exemplo, o jornal Folha da Tarde noticiou, em 7 de agosto de 1989, uma manifestação realizada em São Paulo:

Punks e Anarquistas protestam na Luz

No dia 6 de agosto, há 44 anos, uma bomba atômica lançada pelos norte-americanos destruía a cidade de Hiroshima, no Japão, matando 140 mil pessoas. Para lembrar a data, e acusar a corrida armamentista iniciada há cem anos pelas grandes potências, cerca de 50 manifestantes de movimentos punks, unidos à Confederação Operária Brasileira (COB) e Associação Internacional de Trabalhadores (AIT), entidades de filosofia anarquista, organizaram um protesto com música, ontem à tarde, no Parque da Luz. Para os menos avisados que chegassem até o Parque, a dança aos empurrões dos punks, que ocupou boa parte da tarde o pátio em frente ao coreto, poderia parecer mais um tumulto que um protesto contra a violência. Ao contrário — explicam os manifestantes — “é uma forma de descarregar todas as agressões recebidas da sociedade”. A programação do ato incluiu shows de treze bandas, como a Pátria Armada, Coyotes Malditos, Mala Velha, Invasores de Cérebros e Claujur. “Não há necessidade dos militares, não há necessidade de armas”, resume Antônio Walmir Silvério Bezerra, um dos militantes da COB que, por sua própria filosofia, não admite presidentes. Criada pelos anarquistas no começo do século, a COB revela Bezerra, passa por uma fase de reconstrução desde 86 e já conta, no Brasil, com cerca de 600 militantes. Com o volume de armas armazenadas hoje no mundo — teme a entidade, o planeta poderia ser destruído várias vezes. Segundo dados levantados pela COB, o dinheiro gasto pelas potências em um avião Mirage construiria 11 hospitais de 70 leitos, e em uma fragata 83.333 casas populares. A proposta do grupo e dos vários, movimentos punks que o apoiam é a da transformação social para um mundo onde “um ser humano não delegue poderes a outro”, sem Estado, propriedade privada e muito menos armas. O anarquismo — lembra Bezerra — chegou a ter no Brasil do início do século por volta de 130 colônias (FOLHA DA TARDE, 1989)

A matéria chama a atenção, entre outras coisas, por evidenciar uma aproximação pouco provável entre grupos tão diferentes quanto sindicalistas e jovens punks — movimentos promotores de distintos repertórios de protestos. A pauta pacifista, em especial focando a questão das armas nucleares, bem como o antimilitarismo, além da crítica ao dirigismo, aos modelos de organização hierarquizada e à ideia da representação são também muito frequentes nos *fanzines* da época, assim como a preocupação em reatar os fios da memória com a história do anarquismo brasileiro do início do século XX. Ivan Ribeiro (2019, n.p.), do coletivo Anarquistas Contra o Racismo (ACR), reforça essa proximidade entre os segmentos:

Depois, passamos a organizar o Ciclo Antimilitarista [...] ao longo de quatro sábados, discutindo violência policial, ditadura, luta antinuclear. Nessa época,

misturava-se o pessoal da COB, do CCS, da Juventude Libertária, Punks do Subúrbio e da City.⁸⁴

Nesse momento a pauta antimilitarista é bem presente no anarcopunk, apesar de, na verdade, nunca ter deixado de consistir numa das principais agendas do movimento que é conexo à incisiva contestação das polícias — ainda mais no Brasil, em virtude da Polícia Militar. Assim, em 1988, foi criado em São Vicente o Núcleo de Conscientização Contra a Corrida Armamentista (NCCCA), que ficou ativo por cerca de um ano, quando a União Libertária da Baixada Santista (ULBS) reativou as ações que, mais tarde, foram expandidas para o movimento na cidade de São Paulo sob o nome de Projeto de Conscientização Antimilitarista (PCAM). Dentre as atividades desenvolvidas, como palestras visando a difusão da compreensão a respeito dos impactos da indústria armamentista e da violência policial, existiam, ainda, campanhas do Movimento de Objeção de Consciência, que procurava estimular os jovens em idade de alistamento a não comparecerem para a prestação do serviço obrigatório, sendo que esses agrupamentos procuravam oferecer apoio jurídico e manifestações públicas de solidariedade (RIBEIRO, 2019).

Ainda sobre o anarcossindicalismo, além dos punks, o CCS também contribuiu com os esforços para a refundação da COB. Tendo por foco as ações de estudo e formação, em parceria com o anarcopunk, em mais de uma ocasião foram trazidos convidados de outros países ao Brasil como, por exemplo, Jean Gabriel, anarcopunk e integrante da francesa Confederação Nacional do Trabalho (CNT), além de veteranos da Revolução Espanhola de 1936–39. Assim, eram constantes os movimentos de aproximação e distanciamento entre estes três polos: anarcopunks, sindicalistas e anarquistas, tanto do CCS quanto de outros centros culturais espalhados pelo país — sendo visível o fato de que os punks procuravam um contexto em que se sentissem acolhidos e reconhecidos. Diversos jovens chegaram a ser expulsos do CCS por questões comportamentais que acabavam por gerar certa indisposição frente aos integrantes mais idosos do Centro, o que mostra que, de fato, a ponte entre gerações tão distantes não foi algo simples. Isso não significa, certamente, que os encontros não foram produtivos, pois como atestam as memórias dos próprios envolvidos, vários dos quais acabariam retornando ao CCS em outras ocasiões e até mesmo “herdando” a gestão do Centro, esses encontros serviram como uma escola de formação política.

⁸⁴ Os termos “punks do subúrbio” e “punks da city”, bastante usados na cena, fazem referência, respectivamente, aos grupos punks das periferias de São Paulo, em especial do ABC Paulista, e aos que residiam na capital. É um grande avanço o fato de estarem desenvolvendo atividades de maneira conjunta, conforme vemos no trecho citado. Como foi informado, essa aproximação foi fruto de mais de uma década de conversações e formação política.

Figura 20 - Antimilitarismo anarcopunk (anos 1990)



Fonte: Crimethinc (2021)

Figura 21 - Antimilitarismo e transclassismo punk, manifestação em Belo Horizonte, MG (anos 1990)



Fonte: Crimethinc (2021)

Figura 22 - Punks e Jaime Cubero em Santos (1993)



Fonte: Crimethinc (2021)

Nessa rica e não pouco conflituosa dialética de temporalidades, o anarcopunk se formava e a cultura política autonomista se reconstituía e se adequava aos novos tempos. Os desafios eram muitos, sendo o fosso geracional apenas um deles. Apesar de a Ditadura Militar ter sido oficialmente extinta, o aparato repressivo permaneceu ativo e, na verdade, com o tempo, apenas se reassentou no novo regime. Assim, esse ódio do qual tanto fala o movimento punk e o anarcopunk serviu também como catalizador para que as tensões internas fossem pelo menos amenizadas, de modo que os diversos grupos agissem contra inimigos comuns, tal como observa Ivan Ribeiro (2019, n.p.), em suas memórias, a respeito do nascimento do anarcopunk:

Em 87, no 7 de setembro, ocorreu uma brutal repressão à passeata antimilitarista. Houve muitas prisões e torturas aos punks. Na sequência da repressão, fui na Galeria do Rock procurar o pessoal que tinha sofrido a repressão. Creio que, naquele momento, durante uma reunião em pé na Galeria do Rock, nascia em Sampa o anarco-punk. Foi quando nós, anarquistas, procuramos os Punks do Subúrbio para propor união e parceria.

Ao mesmo tempo, outras questões como classe, gênero e a condição periférica também estavam no centro das problematizações, afinal de contas, um movimento de perfil autonomista só é possível se houver conjuntamente o encadeamento de um processo de autovalorização⁸⁵

⁸⁵ O conceito de “autovalorização” é conexo ao de autonomia, conforme discutido por intelectuais ligados ao operásmo e pós-operásmo italiano. Obviamente, quanto mais excluído e marginalizado for um segmento social, mais difícil será o seu movimento de autovalorização e de obtenção de um reconhecimento político. Isso porque, ao tratamos de “autovalorização”, estamos, necessariamente, pensando também o movimento inverso de

daqueles que se rebelam, ou seja, se essas pessoas passam a existir não apenas contra o capital e o Estado, mas para elas próprias enquanto sujeitos portadores de um novo mundo (LIBERATO, 2006). Essa questão emerge neste trecho do depoimento de E.C.:

Olha, na minha experiência em coletivos e morando mesmo em casas coletivas, a gente era muito jovem, sujeitos periféricos, e a gente estava começando a entender melhor isso. Eu saí de uma cidade extremamente pobre, São Gonçalo é uma cidade-dormitório até hoje. Nascida e criada na periferia, venho morar em São Paulo em um contexto completamente de deslocamento mesmo, até de emprego... com pessoas das periferias daqui... e a gente estava começando a entender esse sentimento de pertencimento, de ser um sujeito periférico. Quando a gente começa a entender isso melhor [...] Racionais, ele meio que foi... mesmo quando você não é de São Paulo, o Racionais, ele faz com que você, em São Paulo, entendesse esse sentimento de pertencimento à periferia. [Uma] identidade periférica e orgulho de ser periférico. [...] Aqui em São Paulo, o Racionais fez um puta trabalho nesse sentido. E mesmo a gente sendo do punk, a gente sempre ouviu rap... porque se identificava politicamente. [...] E com o movimento punk, porque o Anarcopunk, pra mim... O punk é hoje muito também complexo e diverso. Falando como parte desse movimento até hoje, o Movimento Anarcopunk era o mais periférico, mais negro e tinha muitas mulheres. Não à toa eu fiz parte de um coletivo anarcofeminista [CAF] quando eu morava em Santos, a ULBS eram, sei lá, sete homens e três mulheres. A gente fez o primeiro fanzine dentro do grupo só pra mulheres anarcofeministas. Então essa coisa de pensar como que a gente passa a fazer uma crítica a essa questão, dialogar com essa coisa assim do colonialismo, do preconceito, do racismo, da xenofobia... se isso está presente e se isso foi um problema pra gente na época, né? [...] isso demorou um pouco a ser problema, mas ele passou a ser um problema. Passou a ser problematizado a partir dessas questões que eu estou abordando: periferias, ser sujeito periférico, pertencer à periferia, ser mulher pobre e periférica, ter as minhas companheiras negras e indígenas no contexto anarcopunk e anarcofeminista. [...]. Por que a gente achava tão importante nos anos [19]90 formar um coletivo chamado CAF? Coletivo Anarcofeminista, em [19]91? E elas terem os primeiros embasamentos anarcofeministas já na década de 90 de uma menina dos Estados Unidos. Elas tinham o anarquismo clássico, como o CCS. Elas também nascem ali, são aquelas meninas punk que saem dos anos [19]80 e querem se aproximar mais da política, do anarquismo, frequentam o CCS e fundam uma organização de mulheres anarcofeministas. Só que precisou vir uma mina anarcopunk dos Estados Unidos, começar a traduzir as coisas de lá pra elas e elas falarem: “Cara!” (E.C., 2019, informação verbal).⁸⁶

Um ponto a se destacar no trecho de E.C. é a referência ao rap e ao movimento hip hop, que também atuava e se organizava nesse período nas mesmas periferias onde emergiram o punk e o anarcopunk. Havia um movimentado trânsito entre tais cenas, que se identificavam e atuavam

“desvalorização”, que corresponde aos mecanismos do capital, do Estado e das culturas hegemônicas de esvaziamento das capacidades de um segmento de trabalhadores, comunidade ou quaisquer grupos se autointituírem (LIBERATO, 2006). O taylorismo, o racismo e o machismo, por exemplo, funcionaram, e funcionam, como ferramentas clássicas de desvalorização dos grupos sob os quais recaem.

⁸⁶ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.C., mulher, branca, 44 anos, União Libertária da Baixada Santista (ULBS) e movimento anarcopunk (MAP), São Paulo, 17 de março de 2019.

conjuntamente em diversas iniciativas, tendo o anarcopunk, no entanto, veia política mais explícita. De acordo com Ruivo Lopes, da ULBS, citado por Ribeiro (2019, n.p.):

Como todo mundo que participava do movimento anarcopunk era das periferias, acabava também integrando a cena cultural das periferias, a exemplo das rodas de samba, a capoeira e o hip hop. Isso fazia da cena anarcopunk brasileira única no mundo.

Entre 1989 e 1990, ocorreram dois encontros punks libertários de envergadura no país, de grupos que já se alinhavam ao anarquismo, além de outros eventos menores, regionais ou focados em temas específicos, como, por exemplo, troca de *fanzines* e de gravações de bandas. No início de 1990 foi criado “formalmente” o MAP em São Paulo e no Rio de Janeiro para, logo em seguida, aparecer também em capitais do Nordeste (RIBEIRO, 2019). Em poucos anos existiriam pelo menos um coletivo anarcopunk na maioria das grandes cidades do país, bem como em cidades de menor porte. Os grupos conversavam entre si, trocavam materiais, redigiam artigos uns para os *fanzines* dos outros, trocavam e publicavam correspondências nesses *fanzines*, além de organizarem shows, darem suporte para que as bandas circulassem nessas diversas localidades, fundavam grupos de estudo e leitura etc. Se o punk consistia numa cena “músico-política”, o anarcopunk invertia as prioridades, passando a focar antes na dimensão política do que a estética e artística.⁸⁷ A música deixa de ser o principal objetivo para ser percebida antes como um instrumento para militância e difusão da ideologia. As muitas bandas que surgem nessa época, em sua maioria já orientadas pelo escopo do *hardcore*, mantêm o foco e a disciplina no ativismo político. Os grupos anarcopunks colocaram-se como verdadeiras células políticas que, inclusive, passaram a incorporar militantes que vinham de outros contextos que não do punk. Vale destacar que os diversos grupos espalhados pelo país, por certo, ainda mantêm absoluta independência entre si, nunca sendo sequer cogitada a ideia de uma central que fornecesse algum tipo de orientação geral.

Em outras palavras, o que se buscava era a consolidação da aproximação do movimento punk com o anarquismo, de modo que a agressividade, a estética transgressora, a radicalidade da ação direta e a disposição para o enfrentamento e a construção de redes de solidariedade

⁸⁷ No começo dos anos 1990, o *Living Theatre* retornou ao Brasil e manteve contato com membros do MAP e da Juventude Libertária, que mudaram completamente a forma como enxergavam o teatro, como afirma Nenê Altro, citado por Ribeiro (2019): “Ele [*Living Theatre*] mudou o nosso conceito de arte de rua”. O próprio Nenê recorda que chegou a escrever e encenar uma peça nas ruas, cujo título era *O Governado* (RIBEIRO, 2019). O teatro sempre foi uma ferramenta clássica no campo libertário e assim se mantém nos movimentos contemporâneos. Em 1996 foi criado em Santos, pela ULBS, um grupo teatral amador, chamado Arte Viva & Subversiva, que produziu três peças que foram igualmente encenadas nas ruas. Em 1997, outro grupo, o Gambiarra & Improviso, foi fundado em São Paulo. Anualmente, ainda hoje, a Feira Anarquista de São Paulo tem seu encerramento feito com a apresentação de uma ou mais peças teatrais.

constituíssem um novo tempo para o anarquismo: “*Esta foi a ideia geradora do anarcopunk*” (RIBEIRO, 2019). Esse esforço de síntese, contudo, não foi um processo simples para o movimento, pois divergências e tensões surgiam em ambos os lados: tanto entre punks quanto entre anarquistas. Já pontuamos a respeito das expulsões e distanciamentos que vez ou outra aconteciam no âmbito do CCS e da COB, mas também existiram percalços importantes entre os punks que viam a politização em geral e certas pautas em particular como problemáticas. Isso se dava, segundo alguns depoentes, porque havia surgido um novo impacto geracional entre aqueles do início do punk, em fins dos anos 1970, e os que estavam na base da construção do anarcopunk, nos idos da década de 1990. Nesse sentido, é curioso constatar como a velocidade dos novos tempos fazia até mesmo um punk virar um conservador.

Os trechos abaixo, extraídos dos depoimentos de Marcolino Jeremias, da ULBS, e de Maria Helena, do CAF, do MAP e da banda Ira dos Corvos, respectivamente, são bastante reveladores dessa questão e também apontam para outra das lutas incorporadas pelo anarcopunk:

Era muito comum os punks mais velhos fazerem piadinhas com os anarcos, chamando-os de “gays” ou se dizendo “apoiadores do sexismo”, falando que o “sexismo era muito bom” (usando aqui o termo como sinônimo de ser a favor do sexo)⁸⁸, ou seja, invalidando a denúncia anarcopunk contra o sexismo. Entre muitos outros descompassos, confusões e mal-entendidos que somente o tempo mesmo fez com que diminuísse. Podemos concluir que o contato entre os punks mais velhos e os anarcopunks era quase nulo, ou, completamente inexistente. Quando havia contato, era muito conflitante. (JEREMIAS, apud RIBEIRO, 2019, n.p.).

Eu até bati de frente com a Tina Ramos⁸⁹ no USPcore⁹⁰, porque ela começou a falar umas coisas muito nada a ver. Lembro que teve uma fala muito horrível lá no USPcore, dita pela Tina. Ela disse: “E essa palhaçada aí de vocês? Punk não é ser viado, não.” Aí eu olhei e falei: “Punk é a gente ser o que quiser. E se um gay quiser ser punk, ele vai ser punk, muito mais do que você. Nós aqui estamos abertos pra tudo.” Era uma homofobia horrível, sabe? Muitas vezes a gente falava que era “viado” mesmo, que era “bicha”, “sapatão”, tudo do que nos chamavam (HELENA, apud RIBEIRO, 2019, n.p.).

A relação entre o anarcopunk e o movimento LGBT, no decorrer dos anos 1990, foi se estreitando continuamente, sendo o primeiro um importante aliado, entre os poucos, na organização da Primeira Parada Gay em São Paulo em 1997 (TRINDADE, 2011). Em decorrência da onda de ataques de grupos skinheads e *white power* contra a população LGBT,

⁸⁸ Comentário do editor Antônio Ribeiro (2019).

⁸⁹ Tina Ramos, punk e companheira de Ariel Uliana, integrante da banda Invasores de Cérebros.

⁹⁰ Evento organizado pelo Movimento Anarcopunk na Universidade de São Paulo (USP) em 1995.

os anarcopunks se aproximaram desse movimento assim como de outros grupos também perseguidos por supremacistas brancos, tais como negros,⁹¹ moradores de rua, nordestinos e judeus⁹² (RIBEIRO, 2019), dando origem a um processo de organização de núcleos antifascistas. Sobre essa articulação entre tais movimentos, Katy Fon, do MAP, citada por Ribeiro (2019, n.p.), lembrou que

Anos mais tarde o Movimento [Anarcopunk] foi homenageado pelo pessoal da organização da Parada LGBT, por todo o envolvimento na luta contra a homofobia. Os anarcopunks participaram da primeira Parada, então, eles resolveram fazer essa homenagem. Eu me lembro do dia, fui receber com uma turma enorme esse prêmio [risos], foi muito emocionante!

Essa inter-relação do anarcopunk com as minorias só evoluiu, tendo sido produzidos dossiês, debates, palestras e inclusive idealizado, mais tarde, o Fevereiro Antifascista — uma série de atividades de conscientização, realizada nas periferias das cidades, a respeito de temáticas correlatas. Mais especificamente, o Fevereiro Antifascista foi criado em 2000, como uma reação ao assassinato de Edson Néri, homossexual, por integrantes do grupo Carecas do Brasil. Esse evento era realizado simultaneamente em diversas cidades do país por grupos anarcopunks, muitas vezes com parcerias de outros movimentos sociais, sindicatos e organizações comunitárias. A esse respeito, uma de nossas entrevistadas comenta o seguinte, deixando evidente o quanto o MAP havia evoluído em termos de movimentação e articulação política no decorrer da década:

Edson Neri foi assassinado em 2000, fevereiro de 2000. E naquele contexto o movimento anarcopunk já estava muito na luta antifascista, tinha muita questão dos anos 90 pra 2000, com skinheads em São Paulo. E tanto a ACR [Anarquistas Contra o Racismo] quanto o MAP faziam dossiês pra mapear os skinheads daqui. [...] Isso era dos coletivos autônomos daqui. Então o Anarquistas Contra o Racismo e o MAP faziam esses dossiês de mapeamento de grupos de intolerância racial, skinheads, Carecas do Brasil... todos esses dossiês, com muito conteúdo, eram sempre encaminhados pra Comissão de Direitos Humanos Municipal. Tinha ainda uns canais abertos, tipo o Movimento Negro... porque, imagina, iam lá no Geledés⁹³ [...] a Unegro⁹⁴... esses grupos aí que já existiam... um monte de anarcopunk cheio de rebite, moicano, chegava lá a galera falava assim, sentava na mesa e trocava a maior ideia, eram muito bem recebidos. Quando o Edson Neri é assassinado, o ACR, o MAP, vai fazer reunião com o movimento negro e movimento LGBT e nesse

⁹¹ Vide o caso de ampla repercussão do assassinato do estudante Fábio Henrique dos Santos em Santo André, em 1993.

⁹² Dois judeus foram espancados também em Santo André na mesma época.

⁹³ Fundado em 1988 por Sueli Carneiro, o Geledés — Instituto da Mulher Negra é uma organização política de mulheres negras que atua contra o racismo e o sexismo.

⁹⁴ Fundada em 1988, a União de Negros e Negras pela Igualdade (Unegro) foi criada por militantes marxistas e atua na luta antirracista, de gênero e de classe.

*contexto aí fazem o Fevereiro Antifascista na praça da República (E.C., 2019, informação verbal).*⁹⁵

Figura 23 - Manifestação da ACR contra a homofobia em Curitiba, PR (1996)



Fonte: Imprensa Marginal (2017)

Outras pautas também ganham força dentro do anarcopunk, ressoando não apenas os ventos da época de 68, mas também reivindicando heranças da tradição libertária clássica. Assim, o movimento pauta questões como a liberação animal, que se projetava sobretudo no debate e nas práticas a respeito das éticas vegetariana e vegana, além de defender plataformas como as da permacultura que, é verdade, consistem na convergência de uma série de elementos do campo autonomista: *comum, prefiguração, antifracturação*, ecologia etc. Nesse contexto, vemos a criação de comunas que procuravam viver seguindo tais princípios e muitas dessas experiências estão ainda hoje em atividade. A propósito, vale citar aqui o comentário de Josimas Ramos — citado por Ribeiro (2019, n.p.) — sobre seu espanto ao ouvir falar do vegetarianismo a partir de um veterano da Revolução Espanhola, que fazia parte do CCS:

A primeira discussão que tivemos a respeito de vegetarianismo no anarcopunk foi bem no começo. Eu mesmo cheguei a falar que não tinha nada a ver a primeira vez que ouvi o pessoal conversando sobre isso, achando que existiam lutas mais importantes. Entre os velhinhos do CCS havia o Gimenez, que lutou na Guerra Civil Espanhola. Numa de suas falas sobre a luta, ele disse: “Vocês não levam a sério algumas discussões. Já pensaram sobre a questão do vegetarianismo?”. Fiquei prestando atenção, e ele: “Pra

⁹⁵ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.C., mulher, branca, 44 anos, União Libertária da Baixada Santista (ULBS) e Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 17 de março de 2019.

vocês é muito fácil abrir a geladeira e escolher o que comer. Na época da guerra civil eu estava na trincheira, e quando passava o sopão eu não aceitava comer porque não como carne.” O cara mantinha o vegetarianismo dele mesmo quando passava fome. Ele era vegetariano, e não alguém que parou de comer carne eventualmente. Isso foi muito inspirador. Aí comecei a questionar com os punks o porquê de não levarmos a sério aquela discussão. Se você pensar bem a questão do consumo de carne é um absurdo [...].

É nesse contexto que surge, dentro do anarcopunk, os grupos e bandas *straight edge*, ou *sXe*, coletivos que se pautavam por princípios éticos estritos a respeito da defesa e da prática do veganismo e da abstinência de cigarros, álcool e outras drogas, além de, é claro, serem no geral defensores do anarquismo no campo da plataforma política. Os primeiros grupos *straight edge* surgiram nos Estados Unidos ainda nos anos 1980, adotando também posturas como o ateísmo ou o culto de religiões orientais, a articulação de certa proximidade junto ao movimento *Hare Krishna*, além de ser comum o abandono e a crítica da promiscuidade sexual. O principal festival e espaço de encontro dos *straight edges* no Brasil foram as “Verduradas”, festivais nos quais é proibida a entrada de bebidas alcóolicas e quaisquer tipos de drogas, realizados desde 1996 e baseados no princípio do *Do It Yourself* (DIY).

Por fim, esse trecho do depoimento de E.C. deixa bastante claro o caminho pelos quais se fizeram as conexões entre o punk e o anarquismo:

Eu sou de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Me mudei pra Santos, em [19]94, e lá em Santos eu conheci um grupo chamado ULBS, União Libertária da Baixada Santista. E eles faziam grupos de estudos, pequenas ações na Baixada Santista. Santos é uma cidade bem pequena, mas a maioria ali estava também nas periferias: São Vicente, Cubatão. Eu morava em Santos, fui morar em Santos com outras pessoas e comecei a conhecer essas pessoas de lá. Não tinha experiência nenhuma com militância antes. Eu tinha recém 19 anos. [...] O que me atraiu foram as questões que eles começaram a abordar. Primeiro, por quê? Vou contar o porquê disso. Antes disso vem a cena musical. Eu venho de uma experiência com o movimento punk, eu fui morar em Santos em [19]95 e fui tocar numa banda punk chamado Abuso Sonoro. E o Abuso Sonoro era uma banda que já tinha questões políticas nos seus conteúdos, né, inspirada em bandas como o Cólera, bandas da época, da própria Baixada Santista, que discutiam questão ambiental, feminismo, questões raciais. Então, nesse contexto, a gente vai se aproximando com pessoas que dialogam com a gente. Então foi aí que me deu... que me despertou interesse em me aproximar desse grupo, que eu fui fazendo amizade com eles [...]. Eles eram mais jovens também e tudo envolvido com cena punk. Então eu acho que esse cruzamento se dá pelo meio musical, mais contestatório, e aí eles me convidaram pra um grupo de estudos que eles faziam sobre anarquismo (E.C., 2019, informação verbal).⁹⁶

⁹⁶ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.C., mulher, branca, 44 anos, União Libertária da Baixada Santista (ULBS) e Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 17 de março de 2019.

5.3 Prefiguração e autonomismo

Uma das bandas mais importantes para a construção e difusão do anarcopunk é a inglesa *Crass*. Os integrantes viviam juntos, num sítio próximo a Londres, em torno de seus ideais de autonomia frente ao capital (NO GODS NO MASTERS; IMPRENSA MARGINAL, 2017). O anarcopunk inglês seria responsável, também, pela formação de uma geração e de ideias que estariam na base de diversos movimentos autonomistas dos anos 1990, ligados sobretudo ao ecologismo radical e ao direito à cidade. Entre os mais conhecidos temos o, inicialmente, norte americano *Earth First!*, que posteriormente chegaria ao Reino Unido, já que se estruturava a partir de pequenos grupos federados. Um segundo movimento importante é o *Reclaim The Streets* (RTS), bastante atuante no contexto da AGP e, por fim, o movimento antiestrada, que procurava impedir a construção de grandes rodovias que impactavam o meio ambiente, a qualidade de vida e o patrimônio histórico, por meio da ação direta e da desobediência civil (LIBERATO, 2014). Os membros da *Crass* organizaram-se num esquema de autogestão, plantavam e produziam sua própria alimentação, viviam dos shows que faziam, sempre com apresentações carregadas com letras de protesto e com um manifesto furor antimilitarista (OLIVEIRA, 2015a).

Outras tantas bandas e iniciativas autonomistas marcaram o movimento anarcopunk nesse mesmo diapasão, ou seja, eram grupos que formavam comunas, fossem elas bandas ou ocupações, jardins comunitários, centros de difusão de cultura libertária, entre outros formatos, e que, ainda hoje, contam com diversos expoentes. Gallo (2011) cita um trabalho recente do autor do antigo *fanzine* Punk Planet, Daniel Sinker, que trata basicamente de personagens dos primórdios do punk e demonstra em que medida, mesmo décadas depois, vários deles se adaptaram aos tempos para se manterem fiéis aos princípios do movimento.

Casos como o de Ian MacKaye, do *Fugazi*, tornaram-se emblemáticos, pois ao aderir ao *straight edge* ao invés de um afastamento com o princípio do *Do It Yourself* o radicalizou. Para ele é essencial manter um afastamento com a transformação da sua vida e da sua música como um negócio então, são os elementos da banda que fazem a agenda, cuidam da contabilidade, dos contatos e das suas próprias vidas pessoais, sem empregados e sem empresários. Não pretendem ficar ricos, mas gostam de trabalhar com música, ao mesmo tempo se dão o direito de escolher quando e para quem se apresentar de tal forma que o trabalho não pareça dissociado das próprias opções de vida. Neste sentido, o *Do It Yourself* vai além do impulso de resgate da autonomia de fazer coisas e escolhas por si próprio, isto é, representa algo mais profundo, uma independência conquistada em virtude de não se dever nada a ninguém (GALLO, 2011, p. 308–309).

Os coletivos organizavam-se numa estrutura de comissões temáticas horizontais. Por exemplo, Marcolino Jeremias (apud RIBEIRO, 2019), lembra que os grupos do movimento anarcopunk mantinham comissões de serigrafia, que produziam camisetas usadas como meio de propaganda anarquista e levantamento de fundos para as organizações, bem como ensinavam as técnicas dessa produção. Além disso, por ocasião de eventos, festivais e manifestações, essas comissões também se encarregavam de produzir faixas e cartazes a serem usados.

Outro tipo de produção que se tornou comum nesses contextos foi a de brochuras, pequenos livros e todo um trabalho editorial que se tornou mais sofisticado com o decorrer do tempo. Aliás, é importante registrar, desde fins dos anos 1970, editoras e publicações de matriz libertária voltaram a se reorganizar e a se estruturar. A carioca Achiamé, por exemplo, foi fundada em 1978 e esse movimento é perceptível até hoje, como se vê com as diversas editoras anarquistas e autonomistas existentes e que têm aumentado em escala notável.

O movimento foi então se tornando progressivamente mais movimentado no decorrer dos anos 1990. A organização de eventos DIY, as publicações de debates teóricos anarquistas e traduções, iniciativas diversas no campo do ecologismo radical e a cena musical punk bastante ativa foram atividades que, para muitas pessoas, consistiram num primeiro contato com algum tipo de militância política prefigurativa, ainda que, naquela ocasião, muitos pudessem não ter a dimensão dessa questão. O anarcopunk assim evoluiu para algumas dezenas de coletivos e iniciativas espalhados pelo país, dado que a cena se sentia incomodada com a falta de práticas de ação direta nos meios tradicionais anarquistas, seja nos centros sociais, seja nos agrupamentos pró-COB.

Outra dimensão fundamental do campo autônomo, que é atravessado de forma potente pela *prefiguração*, é o internacionalismo que, se já estava presente nos primórdios do punk, com as trocas de *fanzines* e gravações musicais, agora avançava em relação às trocas de experiência e construção de diálogos, sempre lembrando que tudo isso se dava num contexto de profunda escassez de recursos e infraestrutura, além do recorte social ser composto por jovens e jovens adultos das periferias urbanas.

No ABC também tínhamos um contato muito forte com o movimento punk da América Latina em geral e da Argentina em particular, principalmente através dos projetos do Punk Rompendo Fronteiras⁹⁷ e do Mercosul Indie Rock⁹⁸ — este movido principalmente pelo Daniel que na época era dos

⁹⁷ Álbum *Punk: Rompendo Fronteiras* (1999), com gravações de bandas independentes de diversos países latino-americanos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Dvrn4-vTXf0>>. Acesso em 02 set. 2023.

⁹⁸ O Diário do ABC de 17/10/2001 noticiou o seguinte na matéria “Punk rock mostra preocupação social”: “O movimento punk mostra sua face social na região. Começa a 6ª edição do Mercosul Indie Rock, com shows em Santo André (nesta quinta-feira e dia 25) e São Bernardo (sexta-feira e domingo), e em São Paulo, Ribeirão Preto e Guarujá. O ponto alto do festival será o lançamento, no próximo domingo, do CD Punk Rock de Rua, na sede

Subvidentes e depois seria um dos catalisadores da COBAIN, cooperativa de bandas independentes que geriu um centro comunitário no bairro Sônia Maria em Mauá. Na origem do Ativismo ABC, como já sugerido, também tivemos uma atuação muito próxima ao Projeto Meninos e Meninas de Rua de SBC [PMMR-SBC]. Ali mantivemos contato com movimentos de ocupação urbana do bairro Montanhão, com o MST, com o grupo Rotação (que já naquela época levantava a bandeira da “raça, classe e gênero”, coisa que o Ativismo ABC viria a compreender somente mais de uma década depois) — este grupo mais tarde daria origem ao Kilombagem — e de onde vieram pessoas saudosas como Katiara e Deivison (hoje professor universitário especialista em Franz Fanon). Também tinha uma galera dos sindicatos de esquerda mais radicais, como o pessoal do Espaço Socialista, grupo marxista que se posicionava contra as alternativas eleitorais — este também participou ativamente da AGP em São Paulo. O Ativismo ABC participou da organização de dois encontros anticapitalistas com essa turma toda, um em São Bernardo (no PMMR-SBC) e outro em Santo André com debates, rodas de conversa, oficinas etc., nos primórdios do coletivo (G.F., 2020).⁹⁹

Imagina, eu fui pra lá em 99 também... Fui na virada do bagulho... [o depoente se refere ao movimento de recuperação das fábricas] quando que foi o pannelaço? Foi 2001? Quando eu fui pra Argentina eu fui tocar. E eu fui porque a banda que eu tocava, o Abuso Sonoro, a gente tinha contato com uma pessoa da Cruz Negra Anarquista da Argentina e ela que fez o rolê da gente, então a gente ficou trocando várias ideias sobre processos organizativos lá. Então a gente fazia coisas muito...a banda era uma ferramenta política. A gente tocava porque gostava, fazia som porque gostava, mas pra gente tudo era ferramenta. Desde fazer um fanzine até tocar um show, organizar um show em solidariedade a Mumia Abu-Jamal,¹⁰⁰ um disco de vinil em solidariedade a Mumia Abu-Jamal. A gente fez um disco pro Mumia, com várias bandas pra arrecadar grana pra poder mandar coisas

do Projeto Meninos e Meninas de Rua de São Bernardo. Entre as bandas que se apresentam a partir desta quinta está a 88Não!, formada esse ano em Santo André, cujo nome quer dizer Heil, Hitler Não! — o ‘H’ é a oitava letra do alfabeto. Esse batismo antinazista marca a diferença no movimento punk, principalmente entre os que pregam ódio de classes. Essa banda, como as demais do evento, está envolvida em movimentos sociais e ecológicos, e suas músicas são recados para classes menos favorecidas. ‘Ser punk é ter consciência política, social, senso de combate à injustiça, da maneira que puder: com música ou com protesto’, diz Daniel Miranda, 32 anos, ex-Subvidentes, atual baterista da 88Não! e um dos organizadores do evento, ao lado de Maurício, guitarrista da Terceira Classe. Ele afirma que já passou fome e dificuldades. ‘Cheguei a ficar sem um centavo para comprar pão para meu filho. O sofrimento faz a gente ficar mais sensível. O capitalismo autodestrutivo e a globalização pelo dinheiro alimentam o movimento. Tenho contato com punks na Argentina, Espanha e outros países da América do Sul’, afirma Daniel. [...] A banda ajuda o Projeto Cre’r em Santo André, para crianças com síndrome de Down, apóia o Projeto Meninos e Meninas de Rua de São Bernardo e realiza o Punk Rock Ecologia. A banda Argies é outra atração. Criada sob influência do punk inglês dos anos 70, oriunda da cidade de Rosário e radicada em Buenos Aires desde 1995, sua música também tem reggae, funk, ska e ritmos latinos. Argies é uma palavra usada pelos ingleses para se referir aos argentinos durante a Guerra das Malvinas, em 1982.” (DIÁRIO DO ABC, 2001).⁹⁹ Entrevista escrita concedida a Márcio Bustamante por G.F., homem, branco, 43 anos, Movimento Punk e Casa da Lagartixa Preta, Santo André, 26 de janeiro de 2020.

¹⁰⁰ Mumia Abu-Jamal, pseudônimo de Wesley Cook, é um ex-membro do Partido dos Panteras Negras, militante anarquista, preso desde o início da década de 1980 sob acusação de ter matado um policial que agredia seu irmão. Sua prisão e o processo que o condenou à pena de morte, depois comutada para prisão perpétua em 2008, são acusados de, entre outras coisas, estarem evadidas de irregularidades procedimentais, além de deterem forte caráter político. Há décadas, movimentos e grupos anarquistas de todo o mundo realizam campanha em defesa da liberdade de Mumia.

assim, tipo material, lá pros Estados Unidos... era tudo muito miudinho, mas era tudo muito grande pra gente (E.C., 2019, informação verbal).¹⁰¹

Figura 24 - Capa do EP Revolucionar o Cotidiano. Cotidianizar a Revolução, da banda Execradores (1996). Ao lado da imagem, verifica-se a identificação do EP para o público anglófono.



Fonte: Discogs (s.d.)

Por tudo isso que insistimos no fato de que a *prefiguração* passa, nesse momento da história da cultura política autonomista, a um dos elementos mais decisivos na sua identificação. Nossas hipóteses para essa reconfiguração residem na sugestão de que a crise do conceito de “revolução”, bem como das grandes narrativas, a hipertrofia do tempo presente conexo à crise das utopias, além da compressão do tempo, fruto de uma sociedade crescentemente virtualizada no mundo digital e da comunicação instantânea, forçaram transformações profundas nas esquerdas e que, em certo sentido, o campo autônomo soube lidar de maneira mais ágil do que a esquerda tradicional. Se ambas são obrigadas a ocupar-se, por exemplo, da noção de “utopia” em novos termos, parece-nos que para o campo das esquerdas clássicas esse horizonte é abandonado em nome de um pragmatismo que procura garantir conquistas históricas ou, pelo menos, a manutenção das burocracias partidárias e demais “aparelhos”, enquanto que o autonomismo visa trazer o “projeto” para o aqui e o agora. Assim, entendemos que essas explicações para a expansão das práticas de ação direta sejam voltadas antes para o presente do

¹⁰¹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.C., mulher, branca, 44 anos, União Libertária da Baixada Santista (ULBS) e Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 17 de março de 2019.

que para a organização de estratégias que pensam a longo prazo. É importante salientar que isso, por certo, gerou debates internos entre os anarquistas, sobretudo entre aqueles que defendem a organização em termos mais estruturados e os que têm por foco a perspectiva de união em torno de grupos de afinidade, com vínculos mais frouxos e voláteis. Todo o debate em torno de categorias como pós-anarquismo, neoanarquismo, anarquismo social ou anarquismo como estilo de vida, debate que povoou o campo autônomo nos anos 1990 e 2000, traz em seu bojo essas controvérsias (IBÁÑEZ, 2015), que então resultaram numa explosão de pautas e coletivos, de modo que foram muitas as frentes de ação: anarcofeminismo, ecologismo, pautas étnico-raciais e ligadas à sexualidade, acesso à terra, direitos indígenas, produção cultural e artística etc.

Em outras palavras, nos termos em que tratávamos da utopia aplicada ao presente, a convivência baseada na horizontalidade e na solidariedade passava a ser buscada no âmbito de iniciativas de naturezas variadas. Ribeiro (2019) afirma que nesse período vê-se um amadurecimento das bandas, presencia-se a multiplicação e uma maior politização dos *fanzines*, bem como surgem experiências de comunas em circunstâncias diversas. Outra marca dessa fase avançada do movimento é a formação de comunas urbanas, na verdade, de versões locais dos *squats* europeus, mas, claro, adaptadas à realidade brasileira. Vários desses espaços, por exemplo, eram alugados, já que, ao contrário das condições do Velho Continente, por aqui os riscos de uma ocupação irregular de imóveis são muito maiores para os militantes. Isso, certamente, ajudou a evitar que a relação entre essas ocupações e o movimento anarcopunk não fosse tão automática quanto parecia ser no caso europeu, conforme sugere Oliveira (2015a, p. 112, grifo do autor):

Existe uma ligação entre os *squatters* (jovens da Europa que invadem prédios abandonados para morar) e o movimento punk: é que grande parte dos movimentos “subversivos” dos jovens, aderem em maior ou menor grau ao punk; logo, um squatter é um punk e vice-versa.

É importante esclarecer que aqui fazemos uma diferenciação entre as comunas anarcopunks e os movimentos de moradia mais convencionais. As comunas são uma forma de ocupação decorrente de uma opção política que assim se aproximam da experiência europeia, enquanto que, nas ocupações de movimentos por moradia *strictu sensu*, a moradia precária e improvisada não provém de uma escolha, mas sim de numa necessidade vital — ainda que elementos do campo autonomista também possam, e frequentemente, sejam encontrados entre esses grupos. Nestes casos, a orientação pela ocupação não se explica por fundamentos puramente ideológicos, além do fato de que o perfil dos ocupantes é bastante diferente, sendo

constituído por famílias inteiras e não apenas jovens e jovens adultos, como no caso das comunas que citamos aqui.

Mesmo assim, diversas experiências comunais existiram, algumas ainda hoje em atividade, tendo também se dispersado em contextos rurais. Em São Paulo, a comuna Goulai Polé¹⁰² estava localizada no bairro hoje semiperiférico do Rio Pequeno, zona oeste da Capital, e se converteu numa referência nacional importante no âmbito do anarcopunk. Lá, como demonstra a Figura 25, diversos movimentos se reuniam, se organizavam e desenvolviam suas atividades, de maneira que a comuna servia como um espaço de convergência de iniciativas autônomas e independentes entre si. Nesse sentido, havia grupos ligados à produção de letreiros, grafites e pichos políticos, e outros, à organização de um pequeno acervo de livros, *fanzines* e documentos anarquistas. Lá também eram realizadas reuniões do ACR e do CAF, bem como ações do Círculo Antimilitarista que, conforme já apontamos, havia tido seu início na Baixada Santista (RIBEIRO, 2019).

Esses espaços sempre serviam como núcleos de convergência para movimentos diversos, arquivos locais dos materiais que circulavam na cena, centros de correspondência, realização de festas para arrecadação de fundos e apresentação de bandas, bem como cumpriam funções de pousada para militantes que estivessem de passagem ou como abrigos coletivos durante eventos maiores. Tais quais os *squats* na Europa, essas comunas serviam como verdadeiros *hubs* do movimento, cumprindo funções que iam além das que eram cobertas pelas estruturas verticalizadas dos partidos e sindicatos das outras tendências das esquerdas. Isso porque a dimensão prefigurativa consistia em um aspecto cabal dessas iniciativas, ao contrário de outras situações em que toda uma burocracia é criada, com comitês que são acessados apenas pelos principais articuladores e lideranças políticas, trabalhadores contratados e rígida divisão de tarefas.

¹⁰² Goulai-Polé é o nome de uma pequena cidade ucraniana que foi o centro do levante do Exército Negro, ou Makhnovista, durante a Revolução Russa. Esse nome foi escolhido em homenagem aos anarquistas ucranianos esmagados pelo centralismo bolchevique do Exército Vermelho, sob comando de Trotsky.

Figura 25 - Flyer da comuna Goulai Polé (2001), apresentando atividades diversas e pontes em construção.

Comuna Anarc@Punk Goulai Polé,
apresenta:

AS PRISÕES AO LONGO DO TEMPO.

Abertura do evento com 2 curta metragens

- TROCA DE INFORMAÇÕES E DEBATE COM:

Júlio Lancelotti - (Membro da Pastoral do Menor)
Rughai - @s Anarquistas e os Cárceres (Col. Ed. Luta Libertária)
Gilberto Moura - Ator do filme PIXOTE (Produtor Cultural e
companheiro de Fernando Ramos, o Pixote).
Cláudio Campana - (Teatrólogo que sofreu as violências manicomiais)
Elias (Denúncia sobre a violência direcionada à imigrantes em prisões)

Apresentação da Peça Teatral: AS FACES DA GAIOLA QUE SE TORNOU
HOMEM (HA UMA OUTRA VIDA P/1 MORTE MELHOR).
pelos companheiros do col. LAR (Libertários-Anarquistas-Revolucionários)

EXPOSIÇÃO DE MURAL E MATERIAIS (Sobre diversos temas)
LIVROS, REVISTAS, ZINES E OUTROS MATERIAIS PUNX
ANARQUISTAS E DE CARÁTER LIBERTÁRIO.

CONTOS: MISTORINHAS DO VELHO SAN.
Traga seus Zines e Materiais para troca.

COMIS E BEBIS (Daquele jeito com nossos rangos deliciosos)

CONTRIBUIÇÃO ESPONTÂNEA DE 1 REAL
EM PRÓL DE MUMIA ABU JAMAL
A QUEM QUISER CONTRIBUIR.

Dia: 16 de Dezembro de 2001. **Termino:**
A partir das: 10:00 h. **20:00 h.**

ENTRADA: **1 Kg ALIMENTO NÃO PERECÍVEL**

★ **ABRINDO ESPAÇOS PARA A LIBERDADE!** ★

Fonte: Ribeiro (2019)

Ivan, do ACR, cita outras comunas que igualmente marcaram o movimento, como a Bresser, também em São Paulo, e a Toka, em São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Em suas palavras, citadas por Ribeiro (2019, n.p.):

Ali, colocávamos o comunitarismo anarcopunk em ação. Era o convívio cotidiano, erros e acertos, eram eventos, rangos, sons, convívio, utopias e sonhos. Tínhamos comunas em diversos locais no Brasil e transitávamos entre elas, levando e trazendo zines, ideias, livros, correspondências, numa época sem redes sociais. Em Curitiba tínhamos a Kaaza, uma ocupação no início gerida por anarcopunks, na mesma cidade o Paiol, em Blumenau o Corcel Preto, em Campinas, na Bahia, em Minas Gerais.

Outras comunas que também se tornaram referências foram a Aurora Negra ou Casa de Cultura Vila Dalva, em Osasco, e a Casa da Lagartixa Preta, em Santo André. Outras tantas também existiram, nem sempre com moradores, mas sim como espaços de encontro e militância que entraram pelos anos 2000 adentro, como é o caso do *Ay Carmela!*, na região da Sé também na capital paulista; o Espaço Impróprio e o Instituto de Cultura e Ação Libertária (ICAL) também em São Paulo; o Espaço Estilingue, o Instituto Helena Greco, a Kasa Invisível em Belo Horizonte e a Semente Negra em Peruíbe, SP. Nesses locais, os intercâmbios geracionais e a perspectiva transclassista aparecem de forma marcante, como atesta E.V., que veio do movimento autogestionários estudantil da PUC/SP do início da década de 1990:

Você tinha, na periferia... você tinha algumas comunidades que eu dei palestra, muitas, de coletivos anarcopunks que começam a organizar casas coletivas, que começam a se juntar pra morar, tem residências que funcionavam com entidades autônomas na periferia de São Paulo, então você tinha esses coletivos, essas casas. Algumas eram ocupações, mas outras eram literalmente...eles pagavam alugueis nas periferias e viviam nessas casas. Eram veganos, era forte o movimento vegano, ou pelo menos vegetariano nessa época, mas era bem forte essa molecada. [...] Eles tinham várias casas em São Paulo, você tinha isso, né, tinha essa pluralidade. Obviamente que a gente vinha de uma classe média, os estudantes, nós todos, vínhamos de uma classe média, eles vinham de outra classe social, só que convivíamos perfeitamente. Que eu achava que aquilo não era uma questão já como a gente se propõe de destruição das classes, é bom lembrar sempre disso, né? (E.V., 2019, informação verbal)¹⁰³

Outras iniciativas e debates do campo autônomo tomaram o elemento da *prefiguração* de maneira ainda mais radical, propondo formatos de ação direta que encontraram alguns impasses frente ao movimento anarquista de forma geral. Cisões e debates teóricos acalorados e importantes atravessaram as décadas seguintes e ainda hoje ocorrem, mesmo que de forma mais amena, já que o entendimento a respeito da importância da diversidade tática no meio

¹⁰³ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por E.V., homem, branco, 61 anos, Instituto de Cultura e Ação Libertária (ICAL), São Paulo, 17 de fevereiro de 2019.

libertário tende a dar conta dessa questão. Nesse sentido, à medida que a ideia de utopia se esvai – já que ela flerta com uma temporalidade que reserva a “redenção” para um futuro indefinido – em tempos de um presente hipertrofiado, indistinto do futuro, junto de um passado suprimido, o aqui e o agora passam a servir como principal denominador do tempo da política. Um dos debates do meio anarquista/anarcopunk nos anos 1990, bastante influenciado pelo pós-estruturalismo, tinha no rompimento com as escatologias socialistas elemento central. Por exemplo, a ideia de um sujeito revolucionário eleito pelos “movimentos naturais” da história, situado num recorte classista rígido e distante de outras identificações, passa a ser tido como algo anacrônico e, sobretudo, distante das novas configurações sociais impostas pelo capitalismo neoliberal bem como das novas formas de dominação. Por óbvio, essas mudanças não deixaram de impactar a perspectiva temporal do autonomismo.

Publicado pela primeira vez em 1985, o livro/panfleto TAZ, acrônimo para *Zona Autônoma Temporária*,¹⁰⁴ do teórico libertário norte-americano Hakim Bey, pseudônimo de Peter Lamborn Wilson, converteu-se quase que instantaneamente numa referência para os movimentos de caráter autonomista da época, tendo ainda hoje importante projeção. A partir do conceito de “rede”, Bey resgata a história da pirataria moderna para lembrar que enclaves de liberdade e utopias presentes já existiram na história da humanidade. Segundo ele, a partir de “redes de informação”, toda uma economia marginal de institucionalidades solidárias, que passavam por baixo dos dispositivos estatais centralizados e de estruturas logísticas para os navios, foi criada no sentido de se viver a autonomia. Assim, Bey importa a ideia das redes para pensar a constituição de espaços livres e autônomos na contemporaneidade, mesmo que temporários, os quais passam às margens dos poderes e da economia instituída. Escrito num momento de euforia dos movimentos libertários em relação à uma internet ainda fora do controle dos mecanismos do capital, TAZ faz o elogio de uma “contra-net” que reivindica a possibilidade da manutenção e expansão de uma *web* totalmente horizontal e livre. O autor pontua que a “nossa” web já existia: “O boca-a-boca, os correios, a rede marginal de (*fan*)zines, as ‘árvores telefônicas’ e coisa do gênero [...]” (BEY, 2001, p. 34), sendo o uso dos computadores uma possibilidade de ampliar a expansão das redes de liberdade.

Como fã do cyberpunk, não consigo deixar de antever o importante papel que o “hackin da realidade” terá na criação das TAZ’s. Assim como Gibson¹⁰⁵ e Sterling¹⁰⁶, acredito que a net oficial jamais conseguirá conter a web ou a

¹⁰⁴ No original: *Temporary Autonomous Zone*.

¹⁰⁵ William Gibson, autor do romance de ficção científica *Neuromancer*, de 1984, considerado um marco do gênero *cyberpunk*.

¹⁰⁶ Bruce Sterling editou a coletânea de contos *Mirrorshades*, de 1988, que é considerado o livro que definiu o gênero *cyberpunk*.

contra-net — pirataria de dados, as transmissões não autorizadas e o fluxo livre de informações não podem ser detidos. (BEY, 2001, p. 34)

No entanto, no que diz respeito ao nosso foco, é a distinta relação que se estabelece com a dimensão temporal que chama a atenção. Por exemplo, a escolha dos episódios históricos — a pirataria — e a ponte estabelecida com fenômenos contemporâneos, através do filtro de uma filosofia política libertária, que está no corpo de algumas subculturas emergentes daquele momento, como o punk, que vimos falando, bem como na gênese da internet e na cultura libertária nos campi onde ela se desenvolveu. Frente à falência da experiência soviética, que já não servia mais como horizonte de expectativas pelo menos desde o final da década de 1930, bem como da socialdemocracia, os autonomismos voltam a circular enquanto fontes de utopia — mas não aquela velha utopia prometida para o futuro.

Estamos nós, que vivemos no presente, condenados a nunca experimentar a autonomia, nunca pisarmos, nem que seja por um momento sequer, num pedaço de terra governado apenas pela liberdade? Estamos reduzidos a sentir nostalgia pelo passado, ou pelo futuro? Devemos esperar até que o mundo todo esteja livre do controle político para que pelo menos um de nós possa afirmar o que é ser livre? Tanto a lógica quanto a emoção condenam tal suposição. A razão diz que o indivíduo não pode lutar por aquilo que não conhece. E o coração revolta-se diante de um universo tão cruel a ponto de cometer tais injustiças justamente com a *nossa*, dentre todas as gerações da humanidade. Dizer “só serei livre quando todos os seres humanos (ou outras criaturas sensíveis) forem livres”, é simplesmente enfurnar-se numa espécie de estupor de nirvana, abdicar nossa própria humanidade, definirmo-nos como fracassados (BEY, 2001, p. 13, grifo do autor).

TAZ resgata um debate decisivo no âmbito das culturas políticas socialistas, até porque a negação de lançar para o futuro o exercício da liberdade é algo que se vê já nas origens das divisões no campo revolucionário da segunda metade do século XIX. Mas o que Bey (2001) traz de volta é a importância da rebeldia como espaço de libertação, pois que realizada aqui e agora, como uma suspensão do tempo que possibilita antecipar o futuro desejado:

O conceito da TAZ surge inicialmente de uma crítica à revolução, e de uma análise do levante. A revolução classifica o levante como “fracasso”. Mas, para nós, um levante representa uma possibilidade muito mais interessante, do ponto de vista de uma psicologia de libertação, do que as “bem sucedidas” revoluções burguesas, comunistas, fascistas etc. (BEY, 2001, p. 15).

Como a viabilidade da revolução havia se fechado, os levantes se converteram em “soluções temporárias”, até porque, apenas assim, a partir de um nomadismo como método de ação política, seria possível contornar as novas formas de dominação que, antes de mais nada,

encerram quaisquer possibilidades de libertação. A busca das utopias piratas e o foco nas redes anônimas da internet não são ocasionais.

Esse campo, que costuma ser situado teoricamente no contexto do chamado pós-anarquismo (NEWMAN, 2006), absorve importantes referências teóricas que vêm no bojo do pós Maio de 68, articulando-se, assim, a partir de concepções organizacionais dispersas e de escalas reduzidas, como coletivos, microcoletivos, grupos de afinidade e frentes de ação temporárias e baseadas em agendas pontuais. O foco priorizado é sempre os pequenos grupos, cujas decisões são tomadas por consenso e a burocratização é mínima ou mesmo inexistente. Vê-se também, nesse contexto, uma expansão das pautas: questões de minoria – gênero, sexualidade, raça/etnia – ecologismo e, posteriormente, temas específicos, atinentes a agendas locais e conjunturais, como: repressão policial, acesso ao espaço urbano e aos serviços públicos, apoio aos imigrantes e não-documentados em geral, a prostitutas e outras categorias de segregados, práticas alternativas de consumo – vegetarianismo e veganismo – e de transporte – mobilidade ativa – o direito animal etc.

Pelo lado do anarquismo organizado, a *prefiguração* é igualmente importante, mas a influência das perspectivas anarcoindividualistas, de base stineriana, e o foco nos grupelhos é minorado em favor de uma ênfase no *comum*. O anarquismo organizado de matriz plataformista/especificista ampliou consideravelmente suas representações e sedes em uma série de cidades, a maioria delas ainda em atividade, mas nesse caso já não tão necessariamente vinculadas ao anarcopunk, ainda que em nossos levantamentos e entrevistas tenhamos verificado que muitos dos militantes passaram ou foram influenciados pelo punk. A plataforma, além de dar foco à dimensão da classe e do trabalho, defende mecanismos disciplinados de organização, unidade teórica e tática e, claro, uma arquitetura associativa de cunho federativo. Organizações conhecidas, como a Confederação Nacional do Trabalho (CNT) e a Confederação Geral do Trabalho (CGT), ambas espanholas de orientação anarcossindicalista, a CNT francesa, a Federação Anarquista Ibérica (FAI), a norte-americana Federação de Anarquistas Comunistas do Nordeste (NEFAC) e a Confederação Operária Brasileira (COB), são todas adeptas do plataformismo. Outro detalhe interessante é que, historicamente, a plataforma também foi referenciada como “Partido Anarquista”, em função de seus princípios organizacionais bem definidos e disciplinados — de modo que seus críticos ocasionalmente tomavam seus adeptos por leninistas sem Lênin (CAOS, 2019) ou mesmo por anarquistas que defendiam formas anacrônicas de organização, como a “forma-sindicato” (BONANNO, 2019). Mais recentemente, a Federação Anarquista Uruguaia (FAU) e a Coordenação Anarquista Brasileira

(CAB),¹⁰⁷ criada em 2012, mas oriunda de discussões iniciadas em 2002, no âmbito do Fórum do Anarquismo Organizado (FAO), propõem o chamado especificismo, variação sul-americana do anarquismo social organizado, bastante influenciado por Makhno e pelas experiências organicistas de Bakunin e Malatesta.

A relação entre esses diferentes campos contou com alguns episódios tensos no início da década de 2000, quando então se travaram debates que, ocasionalmente, produziram novas divisões entre autores e movimentos importantes da cultura política autonomista. Caso paradigmático se deu em torno do nova-iorquino Murray Bookchin, teórico ecologista do municipalismo libertário, que fez fortes críticas contra o movimento anarquista de fins dos anos 1990. Para Bookchin (2006), o movimento havia se fechado numa leitura individualista, egóica, mística, irracionalista e promotora de um caos sem maiores consequências para além do fruir estético. Ele ataca frontalmente a ideia das zonas de autonomia temporária de Hakim Bey. Em dado momento, Bookchin (2006, p. 107, grifos do autor) apela para a própria responsabilidade histórica que o movimento estaria deixando para trás:

O maior problema é que as fantasias estéticas e autoindulgentes do anarquismo de estilo de vida acabam significativamente com os elementos socialistas de uma ideologia da esquerda libertária que outrora teve relevância e influência social, precisamente por seu compromisso inflexível com a emancipação — não *fora* da história, no campo subjetivo, mas *dentro* da história, no campo objetivo. [...] Ao passo que o anarquismo social recorre ao povo buscando a revolução e a reconstrução da *sociedade*, a pequena burguesia enraivecida que povoa o mundo do anarquismo como estilo de vida invoca a rebelião episódica e a satisfação de suas “máquinas desejanças”, para utilizar a fraseologia de Deleuze e Guattari.

As críticas de Bookchin (2006) são fortes e se direcionaram contra teóricos que traziam os debates pós-estruturalistas para o campo anarquista/autonomista, na linha de John Zerzan, Bob Black e do já citado Hakim Bey. Tais críticas, por sua vez, pouco consideravam o que ocorria em meio à militância (GORDON, 2015, p. 41), onde a divisão entre as concepções de “anarquismo social” e “anarquismo como estilo de vida” não se dão de forma tão segmentada. Na verdade, com o tempo, essa discussão perdeu força, inclusive em função do entendimento — comum no meio libertário — da importância da extensão entre práticas individuais e práticas

¹⁰⁷ Compõem, atualmente, a Confederação Anarquista Brasileira (CAB): Federação Anarquista Gaúcha (FAG/RS), Federação Anarquista Cabana (FACa/PA), Federação Anarquista Quilombo de Resistência (FAQUIR/BA), Federação Anarquista dos Palmares (FARPA/AL), Organização Anarquista Maria Iêda (PE) e o Coletivo Anarquista Bandeira Negra (CABN/SC). Em dezembro de 2022, a Organização Anarquista Socialismo Libertário (OASL/SP), a Federação Anarquista do Rio de Janeiro (FARJ/RJ), a Rusga Libertária (RL/MT) e o Coletivo Mineiro Popular Anarquista (COMPA/MG) saíram da CAB, e fundaram a Organização Socialista Libertária (OSL), pelo fato de entenderem que a conjuntura, àquela altura, exigia uma organização anarquista de escala nacional, e não apenas uma coordenadoria de federações.

sociais (IBÁÑEZ, 2015); extensão que pode ser entendida — digamos assim — como uma espécie de prefiguração espacial. Nesse sentido, podemos atribuir ao autonomismo o princípio de que meios e fins não se distinguem mais, pois não seria possível atingir uma condição de liberdade e não-dominação se a busca dessa condição não partisse de práticas necessariamente antiautoritárias. Bob Black (1997) responde a Bookchin no texto *Anarquia pós esquerdismo*, afirmando que Bookchin mantinha-se fechado em certa ortodoxia, refutando tudo que surgia de novo no anarquismo contemporâneo, bem como a importância da luta no cotidiano para enfrentar novas formas de dominação que penetraram nos menores interstícios da vida social (GORDON, 2015).

Assim, é fato incontornável que a política prefigurativa consiste num dos cerne da cultura política autonomista, como vimos evidenciando e reforçando pelas evidências a respeito do anarcopunk e, também, em outros episódios e fases da trajetória histórica da tradição que estamos estudando. No entanto, há que se ter em mente que essas diferentes compreensões dos processos organizativos, apesar da prefiguração ser um aspecto pacificado entre essas diferentes correntes, têm implicações sérias para a efetivação da utopia autonomista, algo que, certamente, está bastante claro tanto para o corpo da militância quanto para os teóricos e intelectuais engajados que pensam e refletem sobre a questão. Reeve (2020) registra, nesse sentido, que os fracassos dos socialismos autoritários evidenciam que a produção dos comuns — e aqui usamos o conceito fora do que definimos por *política do comum*, em sua acepção reduzida de “bens comuns” — não basta por si só, de modo que é determinante a forma como se constrói esse patrimônio — conforme já discutimos anteriormente. Então, para o campo autônomo, as energias devem ser encaminhadas a partir do *comum* — agora sim entendido enquanto princípio político — mas também de maneira prefigurada, ou seja, pautando-se pela auto-organização, pela democracia direta, pelo horizontalismo e pelo anticapitalismo.

No entanto, a questão da continuidade e da permanência tem se tornado cada vez mais uma preocupação nos meios autonomistas, sobretudo por conta dos reflexos e resultados do ciclo de protestos da década de 2010, mas voltaremos a esse tema no próximo capítulo. Por ora, interessa pontuar que esse dilema já aparecia nessa fase que analisamos, como fica claro no debate com Bookchin. Se o foco cai, sobretudo, no elemento prefigurativo e se esquece da perspectiva universalista da ruptura em favor da constituição de ilhas ou apenas de zonas liberadas temporariamente, certamente os esforços acabam integrados pela lógica do capital, seja ela em que que formato for: pelas vias formais ou mesmo informais, como o crime organizado, por exemplo. Em outras palavras, tem se tornado claro para o autonomismo que é difícil falar em autonomias provisórias como um ponto de chegada satisfatório, porque — e

aqui passamos à linguagem analítica e não nativa — temos a fragmentação do tempo, ou seja, a sua formatação nos termos do capital. Daí as críticas que passamos a presenciar, vindas sobretudo do anarquismo organizado, à ideia defendida por setores do campo autônomo de que a autonomia poderia ser defendida de forma episódica. Para os críticos das TAZs, dessa forma, Hakim Bey e outras abordagens nessa mesma chave passam a ser percebidos como conservadores e a se movimentarem para fora do campo autonomista, na medida em que apenas alguns conseguem ou podem ter seus tempos resgatados, mas, mesmo assim, de forma passageira. Isso mostra que a cultura política autonomista se equilibra numa estreita posição em que *prefiguração*, *comum* e *antifragmentação* não devem apagar um ao outro.

Vale lembrar que o conceito de *prefiguração* foi elaborado primeiramente em fins dos anos 1970, nos estudos de Boggs (1977) sobre o anarcossindicalismo, tendo sido posteriormente aprofundado nos debates em torno do feminismo radical e dos novos movimentos sociais, e mais amplamente desenvolvido por anarquistas e estudiosos do movimento antiglobalização (SANDE, 2015). A política prefigurativa pode ser vista, inclusive, como uma nova forma de “trabalho de base”, bem ao estilo da velha tática anarquista da “propaganda pelo ato”, tão corrente na virada do século XIX para o XX entre os anarcoterroristas, também chamados de ilegalistas, e os praticantes do regicídio.

De acordo com Sande (2015), são três as características fundamentais da política prefigurativa. Em primeiro lugar, as práticas diárias devem antever utopias de longo termo, esperando-se uma fusão dos tempos presente e futuro. Luta e objetivo, real e ideal, passam a agir simultaneamente. No caso do anarquismo, a prefiguração está quase sempre ligada à ação direta. Em seguida, a distinção entre fins e meios é redefinida: os meios devem refletir os objetivos, um deve espelhar o outro, havendo uma continuidade entre meios e fins, ou seja, não se avalia uma prática a partir dos seus custos e resultados, mas sim em que medida ela antevê e se mostra coerente com os objetivos esperados. Por fim, as práticas prefigurativas são experimentais, isto é, frente aos diversos mecanismos de dominação e a sua constante reinvenção, alternativas de resistência e fuga precisam ser constantemente reinventadas, sob o risco de captura, acomodação e burocratização. Uma das famosas máximas zapatistas ilustra bem essa terceira característica: “*Preguntando caminamos*” (SANDE, 2015, p. 189). Assim,

Como prática, a política prefigurativa conheceu, de fato, muitas formas e articulações diferentes, desde os projetos socialistas utópicos do século XIX, a maioria dos quais infelizmente fracassou dramaticamente, até às ocupações de fábricas, locais de trabalho e universidades na Itália e França dos anos 1970, até o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos; e da Comuna de Paris de 1871 aos rebeldes Zapatistas no sul do México até aos ativistas da alterglobalização que tentam organizar-se através de processos de tomada de

decisão democráticos diretos e/ou orientados para o consenso (SANDE, 2015, p. 189, tradução nossa).¹⁰⁸

Essa dimensão do autonomismo é fundamental, porque demonstra seu contato com a vida real dos sujeitos “sócio-históricos” e seu distanciamento em relação a quaisquer utopias redentoras a respeito da necessidade imperiosa da construção de um “homem novo” (CASTORIADIS, 1955, 1995) — o que marca, mais uma vez, a sua fronteira em relação aos socialismos autoritários, ancorados no aparato estatal, e também em relação ao capital, que reduz os sujeitos e as coisas à dimensão do valor e da mercadoria.

A inventividade da prefiguração, como pontuamos acima, permitiu que o campo autônomo atacasse as esferas de dominação conforme elas se expandiam e ocupavam novos espaços no âmbito da contemporaneidade neoliberal. O fato de a política prefigurativa ter se espreado — inicialmente com 68, depois com o anarcopunk e, por fim, ter se extravasado nas correntezas do movimento antiglobalização e nas mais recentes *primaveras* — permitiu que o autonomismo mostrasse provas de que tinha potência suficiente para retirar o espaço urbano do campo de dominação do Estado e do mercado, pressagiando o comum urbano na medida em que os movimentos atacaram as fendas fragmentadas por entre as quais se estrutura a “cidade-fluxo do capital” e onde se encontra subordinado o corpo social, também cindido.

A agilidade e a violência com que agiu a repressão estatal, o desnorteamento das forças políticas da ordem constituída frente aos fenômenos e o abandono de quaisquer princípios éticos da grande mídia e do jornalismo hegemônico frente aos levantes autonomistas dos anos 1980, 1990 e 2010, não nos deixam mentir. Dos punks aos *black blocs*, as heteronomias só enxergam o inimigo e a ameaça a serem combatidos, afinal de contas as autonomias colocam na mesa as utopias cujos poderes centralizados e hierarquias não mais existem. A prefiguração mostra que está lá, que é possível. Em seu estudo sobre a tática *black bloc*, Depois-Dérri (2014, p. 138–139) afirma que

Para os homens e mulheres que nelas se envolvem, as lutas que surgem durante grandes manifestações são microrrevoluções pelas quais é possível, sob o risco de ferimento corporal, liberar o espaço (a rua) e o tempo (algumas horas) necessárias para uma experiência política breve, mas potente, fora das normas estabelecidas pelo Estado e pelos líderes de grandes organizações políticas. As ações diretas também permitem que os Black Blocs e seus aliados

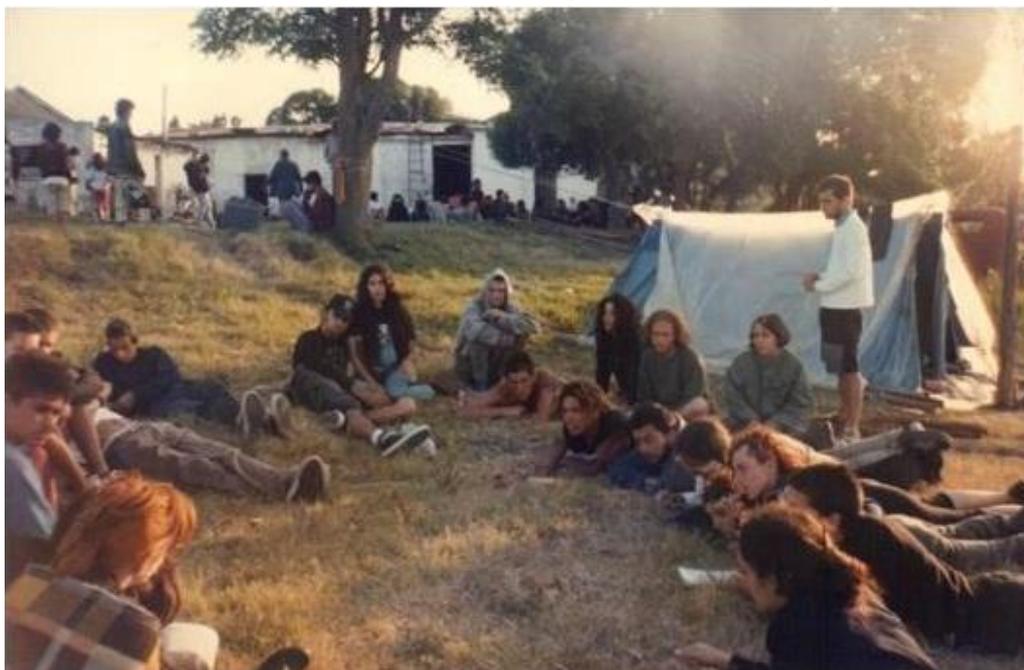
¹⁰⁸ No original: “As a practice, prefigurative politics has indeed known many different forms and articulations, from the nineteenth-century utopian socialist projects, most of which unfortunately failed dramatically, to the occupations of factories, workplaces, and universities in 1970s Italy and France, to the civil rights movement in the United States; and from the Paris Commune of 1871 to the rebellious Zapatistas in southern Mexico to alter globalization activists who attempt to organize themselves through direct democratic and/or consensus-oriented decision-making processes.”

demonstrem sua discordância e participem da velha tradição do direito e do dever de resistir à autoridade ilegítima.

Conexo a tudo isso temos o extravasamento do anarcopunk e dos princípios e práticas que o guiam, como testemunha Josimas (apud RIBEIRO, 2019, n.p.):

O anarcopunk pra mim hoje é uma luta que independe de coletivos. Ele pode estar em qualquer lugar. Numa aldeia indígena, no movimento negro, feminista, em todos os lugares. A gente falava muito isso nos anos [19]90 e eu acho que nunca esteve tão forte. Nós aprendemos muito com tudo isso e é algo que acaba fazendo com que a luta anarcopunk seja por outras coisas que não o próprio anarcopunk, e com objetivos alcançados. A necessidade de sair do gueto foi urgente. Tivemos que ir pra outros lugares, porque senão ficaríamos falando de anarquia para anarquistas. Não podemos pensar que estamos no punk, mas que somos punks. E ser punk significa ter uma vida punk em todas as esferas. Na relação com as pessoas, na forma como cuida da sua alimentação e saúde, buscar a autonomia de que tanto se fala. Aplicá-la no nosso cotidiano. Da mínima à máxima expressão.

Figura 26 - Primeiro Encontro Internacional Anarcopunk. Montevideú, Uruguai (1998)



Fonte: Vice (2018)

Assim, a cultura política autonomista passa a exportar seus valores, formatos organizacionais, repertórios de ação e performances para outros campos. Até mesmo as direitas, em algum momento, apropriam-se desse patrimônio (MENDONÇA; BUSTAMANTE, 2020) que é tido como funcional — indo assim primeiro dos *fanzines* da cultura punk para a esquerda radical e desta para a esfera política geral.

Como a tática dos Black Blocs migrou de Berlim Ocidental nos anos 1980 para Seattle em 1999? Os sociólogos Charles Tilly, Doug McAdam e Dieter

Rucht [...] mostram como repertórios de ações coletivas consideradas eficazes e legítimas para a defesa e a promoção de uma causa circulam entre períodos e lugares diferentes. Esses repertórios são transformados e disseminados ao longo do tempo e entre fronteiras de um movimento social para outro, segundo as experiências dos militantes e as mudanças na esfera política. A tática dos Black Blocs se disseminou nos anos 1990, sobretudo através da contracultura punk e de extrema-esquerda ou ultra-esquerda, via fanzines, turnês de bandas punks, e contatos pessoais entre ativistas em viagens (DUPUIS-DÉRI, 2014, p. 101–102).

O campo autônomo sai dessa fase renovado, tendo redefinido pautas, conceitos norteadores, táticas, bem como seu entendimento a respeito dos espaços e tempos do político. A Figura 27, um *patch* comum no meio libertário, mostra bem isso a partir de uma sobreposição de camadas temporais. Aqui vemos o resgate e a ressignificação da tradição, que é recolocada no contemporâneo por meio da representação de um Bakunin punk que executa tarefas domésticas, assim evidenciando as novas agendas e os novos espaços de ação sem as quais a revolução torna-se inviável.

Figura 27 - Imagem do ‘Bakunin punk’ usualmente aplicada em panos de prato



Fonte: Luta Pela Liberdade (2023)

6 A CULTURA POLÍTICA AUTONOMISTA CONTEMPORÂNEA

Eu acho que Seattle é o 68 da minha geração [...] Eu acho que Junho para mim não é um novo antiglobalização. Junho ainda é o antiglobalização. (X.A., 2018, informação verbal).¹⁰⁹

6.1 As reconfigurações do capital e as novas resistências

A década de 1990 testemunha o aprofundamento das políticas e reformas de matriz neoliberal em praticamente todo o mundo. Nesse momento, temos o que foi se configurando e passou a ser denominado como “globalização”, que consistiu numa nova onda de recolocação dos fluxos e mecanismos de dominação do capital que já vinha se erguendo desde a segunda metade dos anos 1970. Dessa vez, a torrente foi impulsionada pelos esforços dos países ricos em consolidar e/ou criar blocos de livre comércio, reformas dos aparatos estatais – via desmonte da seguridade social e privatizações – flexibilização dos vínculos trabalhistas, realocação das bases industriais com um consequente redesenho da divisão internacional do trabalho e aprofundamento da financeirização econômica, face à expansão das redes virtuais da internet. Isso ainda se somou não só a um impulso pela desregulamentação comercial, que acabou por comprometer redes inteiras das economias populares nacionais e comunitárias, como também à abertura da temporada para uma renovada onda de fusões e aquisições corporativas no esteio do afrouxamento da legislação antitruste.

Toda essa mudança, como se sabe, teve, e ainda tem, implicações profundas para a organização social mundo afora, ao mesmo tempo que exigiu a reconfiguração das arquiteturas financeira, jurídica e de regulamentação das mais diversas naturezas, o que certamente acabaria por reacender a chama de diversos movimentos que já vinham contestando as reformas neoliberais desde o seu início. No entanto, os impactos desse redesenho social, trazido pela hegemonia do capital financeirizado no Ocidente, exigiram dos movimentos sociais, igualmente, novas configurações, na medida em que a desindustrialização e a flexibilização do trabalho feriram o sindicalismo num nível de gravidade até hoje não superado. Além disso, vê-se também, por razões diversas, uma crescente crise das democracias liberais e do princípio da representação política, aprofundando a cisão entre a classe política e a sociedade civil.

¹⁰⁹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

Acompanha esse processo o reforço dos mecanismos de geração de riqueza pela via da espoliação, remetendo-nos às primeiras fases da história do capitalismo, que se sustentavam na despossessão direta do *comum*. Não coincidentemente, vê-se a intensificação do avanço sobre o meio ambiente através da comoditização e reprimarização da economia, da subtração das terras de populações originárias e da explosão das ações em torno das políticas de implantação da propriedade intelectual e do *copyright* sobre bens naturais e conhecimentos tradicionais. Dardot e Laval (2017) assim registram essa dupla dimensão do capital:

A lógica predatória, expressa pelo conceito de “despossessão”, não é típica dos primeiros tempos do capitalismo. Ela é efeito contínuo da expansão do capital sobre a vida, a cultura, as relações sociais. David Harvey, como Rosa Luxemburgo, distingue dois “aspectos” de um “processo orgânico”: “acumulação por reprodução ampliada” — extração do lucro na atividade econômica normal — e “acumulação por despossessão” — espoliação por manipulações e especulações que estão ligadas ao poder financeiro e ao poder estatal, ambos em estreita convivência, a ponto de formarem o “nexo Estado-financeiras” (the state-finance nexus), que é o “sistema nervoso central” da acumulação do capital. Em outras palavras, autonomizando-se graças à superacumulação no processo de reprodução ampliada, as finanças, de mãos dadas com o Estado, fizeram da despossessão um modo dominante de acumulação (DARDOT; LAVAL, 2017, n.p.).

Essas duas formas de geração de excedente não estão delimitadas em períodos bem definidos na história do capitalismo, tendo, de fato, uma evolução cíclica. Assim, em períodos de crises, ou de avanço frente às frágeis resistências que, porventura, as classes subordinadas coloquem, mecanismos “primitivos” de acumulação retornam fortalecidos. Não à toa vivemos num quadro em que é possível testemunhar desde uma economia altamente sofisticada, automatizada e centrada em serviços digitais, até a expansão de formas ultracompulsórias de exploração ou mesmo de trabalho análogo à escravidão, tudo no espaço de poucos quarteirões de uma mesma cidade.

Essa revolução implementada pela onda neoliberal vem, necessariamente, conexas a uma reformatação do mundo em escalas desconhecidas, em que se tem a normatização e a financeirização de relações até então estranhas à lógica do capital. Além da revisão das estruturas organizacionais das empresas, dos Estados e do mercado, há a remodelação da dimensão espacial, que consiste num monstruoso *tour de force* que busca converter tudo nos termos da livre circulação do capital e da mercadoria (FIUZA, 2017). A reconfiguração espacial, assim, fundamenta-se em dois eixos: num deles, o da infraestrutura, vê-se a expansão das estradas de rodagem e ferrovias, a abertura de canais e novos aeroportos, a implementação de cabos submarinos em escalas cada vez maiores, satélites espaciais e todo tipo de avanço e invasão de espaços “selvagens”; já o outro reside no replanejamento da organização territorial

dos poderes, no sentido de que as antigas soberanias estatais passam por reformulações que as tornam, mais uma vez, quase que meros mecanismos de transmissão do poderio e do curso financeiro (FIUZA, 2017).

Essa formatação do espaço pelo capital converte-se na organização de um verdadeiro ecossistema que se conforma em torno da produção de lucro, ocasião em que o humano é reduzido à condição de mais um ativo ou impedimento a ser atravessado. Easterling (2014), em seu livro *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*, mostra como isso se materializa nas mais diversas áreas, mesmo no prosaico espaço da reprodução da vida cotidiana. Assim, a partir da década de 1990, a União Europeia (UE), por exemplo, implementou uma série de leis restritivas em vários países do continente, tais como: limitação, proibição ou rígida regulamentação de hortas caseiras e criação de animais domésticos, além do exercício de numerosos ofícios, antes livres, que passaram a ser regulamentados por protocolos e padronizações ao estilo International Organization for Standardization (ISO). Nesse sentido, para que fosse possível a prática de diversas atividades, exigia-se a realização de cursos, licenciamentos, inspeções, diplomações entre outros expedientes dessa natureza. Trata-se de um alcance do controle do capital que constitui algo assustador, dada a sua amplitude (EASTERLING, 2014).

Easterling (2014) fala, ainda, de como decisões “técnicas” acerca de uma miríade de assuntos tornam-se também alvo do capital como denominador prioritário. Dessa forma, resoluções nos campos da engenharia, arquitetura e urbanismo não necessariamente atendem às melhores e mais sustentáveis tecnologias, mas sim às que correspondem a certos interesses e *lobbies*. Ou seja, o plano arquitetônico excludente de um parque, que exige um transporte individual custoso e poluente para que seja acessado, está relacionado a um projeto de cidade que tem muito claro que tipo de sociabilidade pretende promover e quais estratos sociais tendem a se beneficiar com isso. Tecnologias energéticas mais baratas e acessíveis são preteridas por outras, que não possuem os mesmos predicados. Se analisarmos de perto, veremos que, ao contrário do que o discurso hegemônico propaga, a lógica do funcionamento capitalista tem servido não ao avanço científico, mas antes ao seu embotamento ou redução do seu entendimento como um instrumento unidimensional, restrito à dominação da natureza e à geração de riqueza, sem avaliação das consequências humanas e ambientais. Todas essas normatizações e escolhas são parte do poder, afirma Easterling (2014).

Conforme falamos há pouco, sobre os ciclos de exploração e espoliação capitalistas, o que temos em vista são os já conhecidos movimentos de cercamento agora renovados, buscando recapturar os caminhos de fuga e formas de organização da resistência, viabilizados pelas

frestas abertas pelas gerações do entorno de 1968. Para os mecanismos do capital, a regulação e o controle dessas infraestruturas são cada vez mais decisivos, dado que modelam o espaço, a circulação sobre o mesmo e, conseqüentemente, a configuração social que nele se dispõe.

Naomi Klein (2001), que também estudou e refletiu sobre os novos mecanismos de dominação do capital financeiro globalizado e as formas de contestação que respondem a esse avanço, apontou, igualmente, a voracidade espoliativa dessa nova fase da história do capitalismo:

Milhares de grupos trabalham hoje contra forças cujo fio condutor é o que pode ser amplamente descrito como a privatização de todos os aspectos da vida e a transformação de todas as atividades e valores numa mercadoria. Falamos frequentemente da privatização da educação, da saúde, dos recursos naturais. Mas o processo é muito mais vasto. Inclui a forma como ideias poderosas são transformadas em slogans publicitários e as ruas públicas em centros comerciais; novas gerações sendo alvo de comercialização desde o nascimento; escolas sendo invadidas por anúncios; necessidades humanas básicas como a água sendo vendida como mercadoria; direitos trabalhistas básicos sendo revertidos; os genes são patenteados e bebês projetados surgem; as sementes são geneticamente alteradas e compradas; os políticos são comprados e alterados (KLEIN, 2001, p. 81–82, tradução nossa).¹¹⁰

No entanto, apesar das permanentes crises do arranjo neoliberal, o assédio espoliativo sobre o *comum* não apenas ainda se sustenta, como parece tornar-se progressivamente mais feroz. Exemplos contemporâneos podem ser verificados no corpo das novas inteligências artificiais e nos algoritmos do capital plataformizado.

Ocasionalmente, esses mecanismos de dominação são ressignificados nos termos da resistência ao capital, algo que, na verdade, está registrado em diversas passagens da história dos movimentos socialistas. Exemplo paradigmático – e que nos interessa diretamente – foi o uso que o neozapatismo mexicano fez da internet e, em seguida, o próprio movimento antiglobalização como um todo – do qual ainda trataremos adiante. Mais recentemente testemunhamos o uso feito do Twitter, do Facebook e de outras redes sociais no contexto das *primaveras* Árabes e de Junho de 2013, mas esse tipo de prática já podia ser observado nas experiências dos canais de televisão e de rádios piratas no contexto da Autonomia Italiana,

¹¹⁰ No original “Thousands of groups today are all working against forces whose common thread is what might broadly be described as the privatization of every aspect of life, and the transformation of every activity and value into a commodity. We often speak of the privatization of education, of healthcare, of natural resources. But the process is much vaster. It includes the way powerful ideas are turned into advertising slogans and public streets into shopping malls; new generations being target-marketed at birth; schools being invaded by ads; basic human necessities like water being sold as commodities; basic labor rights being rolled back; genes are patented and designer babies loom; seeds are genetically altered and bought; politicians are bought and altered.”

ainda nos anos 1970, quando é implementada a inversão do uso original proposto, que é o do policiamento, para o de autonomização e fuga dos mecanismos de captura.

Easterling (2014) comenta a importância de movimentos de resistência que se aproximam de uma perspectiva anarquista/libertária e apelam para a necessidade da reprogramação das regulamentações. Nesse sentido, a autora destaca, ainda, a centralidade e a importância da revolução nas microescalas, no âmbito do cotidiano, e da necessidade de redescritção das relações a partir de um princípio calcado na ética *hacker*.

Klein (2001) destaca que essa reconfiguração trazida pela globalização financeira dará um empurrão nas redes de movimentos que vinham lutando em nome da recuperação dos comuns, mas que, nesse momento, passariam a se reconhecer, nos mais diversos contextos, como alvos de um mesmo ataque. Dessa forma, entendemos ser compreensível a organização de uma rede de resistência que coordena ações diversas, passando mesmo a operar em escala global, colocando num mesmo diálogo indígenas sul-americanos, camponeses indianos, anarcopunks ingleses, ecologistas radicais da América do Norte, além de uma série de outros segmentos.

Nas entrevistas realizadas para este trabalho, a percepção de que as articulações dos movimentos de perfil autonomista respondem a uma nova configuração social, trazida pelos tempos do capitalismo globalizado, é nítida e perpassa, inclusive, os debates que fazem os militantes a respeito do recorte de classe dos coletivos. Referindo-se à *Critical Mass*, ou Massa Crítica, mais conhecida no Brasil como “Bicicletada”, um entrevistado lembra como que esse entendimento aos poucos foi ficando claro para os envolvidos:

[...] uns rolês bike-vegano, umas coisas assim e passando por aqueles textos genéricos contra o capitalismo e tal, porque o autonomismo estava começando a organizar o seu discurso. Até porque, naquele momento, tá todo mundo perdido. Na verdade, o capitalismo, o próprio pessoal da economia de mercado, tá perdido por quê? Porque eles não tão percebendo é que o capital, naquele momento, estava se dividindo em dois. Naquele momento, o capitalismo financeiro se descola do capitalismo industrial, produtivo, etc. (O.Z., 2019, informação verbal).¹¹¹

Na sequência, O.Z. faz apontamentos sobre a abertura de pautas e a politização de aspectos até então estranhos às culturas políticas tradicionais das esquerdas:

A Bikeonelist era uma lista no Yahoo, nos anos [19]90. Ela concentrava absolutamente todo mundo do mundo da bicicleta naquele momento, no Brasil, tá? De quem tá fabricando, passando por quem compete, por quem tá promovendo de alguma forma. Era um ponto de encontro. Ela era um ponto de encontro geral. Nós estamos falando em época de internet discada, todo

¹¹¹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por O.Z., homem, branco, 49 anos, Bicicletada, São Paulo, 25 de janeiro de 2019.

mundo lia todo mundo porque todo mundo tinha que baixar os e-mails de todo mundo pra poder ler qualquer coisa. Então, tudo se misturava ali. Você tem a turma do cicloturismo. A turma do cicloturismo é muito importante pro cicloativismo por quê? Porque um pessoal que, de alguma forma ou de outra, começou a passear de bicicleta, só que o cara tá lá, esperando o final de semana pra dar uma voltinha [...] um dia ele não aguenta, vai pra rua no meio da semana, toma umas fechadas, começa a ficar puto, daí ele começa a brigar porque o motorista de ônibus...quem é o dono da empresa de ônibus? Uma hora ele se toca da lógica capitalista que gera do sistema de transporte. Parabéns! Ele começou a ler algumas outras coisas. Ele começa a ler algumas outras coisas e ele vai, num dado momento, descobrir um novo anarquismo, dos anos [19]90, que depois a gente vai chamar de autonomismo e depois a gente vai ver que incorporou uma série de pautas que a esquerda antiga não incorporava. A fala marxista clássica é: discussão de gênero é desvio pequeno-burguês; discussão de raça é desvio pequeno-burguês. Falar de bicicleta é pequeno-burguês ao quadrado [risos] e assim vai. Esquece que o pobre vai de bicicleta pro trampo. Esquece! Não enxerga. O marxismo da academia que não vai pra periferia. São falas elitizadas. Vamos lembrar que a própria fundação do PT contrariou ditames de PCB, PCdoB, que os caras iam guiar a revolução mundial e tal. [...] Então, num dado momento na década de [19]90, já que não tem mais o fantasma da União Soviética, escambau, etc., você pode falar dessas outras pautas, você pode ler Marx sem ser considerado um promotor, sem ser preso, torturado e alguma coisa do tipo. Muita coisa tá sendo publicada, muita coisa nova tá sendo publicada. A música é um caminho de divulgação de ideias, vamos lembrar do movimento punk, daí sai umas pautas diferentes (O.Z., 2019, informação verbal).¹¹²

Ou seja, frente ao avanço do capital globalizado, temos uma resposta igualmente globalizada no âmbito da resistência que – assim entendemos – pautou-se sobretudo a partir de um imaginário político baseado no que aqui denominamos por “cultura política autonomista”. Isso porque valores caros a esse campo, em especial o resgate do internacionalismo em novos termos, bem como os elementos basilares anteriormente já apresentados, novamente darão as caras no novo movimento antiglobalização.

6.2 O Ejército Zapatista de Liberación Nacional e a Ação Global dos Povos

Em 1994, um episódio evidenciaria sobremaneira o perfil das novas formas de resistência, além de servir como um catalisador na articulação de uma rede de movimentos, a partir do uso massivo de tecnologias comunicacionais. Frente à assinatura de um tratado de livre comércio entre México, Estados Unidos e Canadá, o *North America Free Trade Agreement* (NAFTA), que exigia, entre outras coisas, que os *ejidos*¹¹³ fossem inseridos no

¹¹² Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por O.Z., homem, branco, 49 anos, Bicicletada, São Paulo, 25 de janeiro de 2019.

¹¹³ *Ejidos* são terras públicas, de usufruto coletivo, em geral ocupadas por populações indígenas e que, desde a Revolução Mexicana, estavam asseguradas e protegidas pelo Estado Mexicano, sendo mantidas fora do mercado

mercado de terras, ficou claro para os indígenas que tal projeto significava, basicamente, um etnocídio viabilizado pela entrada do México no curso dos fluxos de capital dos novos tempos. No Estado de Chiapas, ao sul do México, um dos mais pobres do país, uma guerrilha, em atividade desde 1969, quando se organizara em resposta à violenta repressão do governo às manifestações estudantis de 1968, vinha articulando mudanças na sua orientação político-ideológica e se aproximando dos movimentos indígenas da região. Essa aproximação resultou no abandono do marxismo-leninismo e do maoísmo por parte da então denominada *Fuerza de Liberación Nacional* (FLN), que passou a adotar matrizes conceituais e organizacionais indígenas, libertárias e marxistas heterodoxas, dando origem ao conhecido *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN).

Durante o réveillon de 1994, o EZLN promoveu um levante cujo resultado imediato foi a tomada de vários municípios e de parte considerável do território de Chiapas — ao qual se seguiu mais uma violenta repressão do governo mexicano. No entanto, o roteiro foi diferente dessa vez, em comparação com as rotinas verificadas na tradição guerrilheira latino-americana. O levante neozapatista foi seguido pela publicização de posicionamentos de apoio e denúncia da repressão estatal por coletivos, movimentos sociais e intelectuais do mundo todo. O diferencial nesse episódio é que toda essa articulação internacional foi feita através do uso da internet, uma novidade para a época, o que comprometeu a repressão e contribuiu para a consolidação da revolução em Chiapas, em curso até os dias atuais.

Outros elementos que tornaram tal movimento uma referência para as esquerdas, naquela ocasião, foram: a forma de organização horizontal/rizomática e não partidária, a ausência de intenção da tomada do poder estatal, o foco na autogestão e na construção de uma sociabilidade alternativa, o internacionalismo articulado por meio das redes virtuais e a liberação de territórios das mãos do Estado sem que, nesse processo, fosse instituída uma outra forma estatal de organização do poder político. Assim foram se organizando, com o decorrer do tempo, as chamadas Juntas de Bom Governo, que administravam unidades políticas denominadas *Caracoles*, constituídos por diversos municípios autônomos e federados entre si. Nesse arranjo, todos os serviços públicos — educação, saúde, moradia etc. — são estruturados e executados pelos próprios indígenas, de baixo para cima, com respaldo na tradição comunal dos povos originários da região e sem intervenção do Estado, que tem acesso restrito a essas localidades.

de terras. A entrada do México no NAFTA acabou com os *ejidos*, encerrando, na prática, a reforma agrária no país.

O intento dos indígenas em Chipas funcionou como uma bomba, dispersando uma energia que capturou a atenção de amplos segmentos de movimentos sociais mundo afora, até então dispersos desde a dissolução da União Soviética e a imposição do “consenso” neoliberal que tudo parecia fagocitar. A partir desse episódio, um novo impulso internacionalista teve início, culminando com a criação da Ação Global dos Povos (AGP) em 1998. Mas isso só foi possível porque o EZLN contornou antigos formatos organizacionais e horizontes de expectativa que acabaram por desandar em experiências autoritárias que também haviam legado ao passado perspectivas radicais e anticapitalistas.

É interessante notar a sagacidade do EZLN em se comunicar com o mundo contemporâneo, reconectando solidariedades e subjetividades políticas então destroçadas e isoladas. Os agora velhos discursos de mercado teor classista e dirigidos somente aos trabalhadores é substituído por outro, que procura dar conta do novo panorama imposto pela lógica de um capital financeirizado, cujos mecanismos de acumulação e espoliação se renovaram desde a crise dos anos 1970, conforme vimos anteriormente. Os sujeitos convocados à luta são mais diversificados e não mais se restringem ao operariado que atua nas indústrias. Como se vê no fragmento abaixo citado, são convocados agora todos aqueles que de alguma forma se sentem espoliados e reduzidos na sua dignidade em função do esgarçamento do tecido social, fruto das políticas neoliberais:

[...] O Exército Zapatista de Libertação Nacional

Fala...

A todos aqueles que lutam pelos valores humanos da democracia, da liberdade e da justiça.

A todos aqueles que se esforçam para resistir ao crime global denominado “Neoliberalismo” e aspiram que a humanidade e a esperança de ser melhor sejam sinônimo de futuro.

A todos os indivíduos, grupos, coletivos, movimentos, organizações sociais, cidadãos e políticas, aos sindicatos, associações de bairro, cooperativas, todos os partidos de esquerda; organizações não-governamentais, grupos de solidariedade com as lutas dos povos do mundo, bandas, tribos, intelectuais, povos indígenas, estudantes, músicos, trabalhadores, artistas, professores, camponeses, grupos culturais, movimentos juvenis, meios de comunicação alternativos, ambientalistas, colonos, lésbicas, homossexuais, feministas, pacifistas.

A todos os seres humanos sem casa, sem-terra, sem trabalho, sem comida, sem saúde, sem educação, sem liberdade, sem justiça, sem independência, sem democracia, sem paz, sem país, sem amanhã.

A todos aqueles que, independentemente da cor, raça ou fronteiras, fazem da esperança a sua arma e escudo.

E os convoca para o Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo (EZLN, 1996, tradução nossa).¹¹⁴

O resultado do chamado foi muito além das expectativas do próprio EZLN, dado que milhares de pessoas, movimentos e coletivos responderam e passaram a organizar encontros locais, regionais e até mesmo continentais, o que acabou por permitir que os indígenas fossem ainda mais longe, dando o início à organização de uma espécie de nova Internacional Autonomista, como veremos adiante (FIUZA, 2017). O referido encontro contra o neoliberalismo, realizado em Chipas, no coração da Selva Lacandona, em julho de 1996, consistiu no episódio que “formalizou” essa nova esquerda radical e anticapitalista, que procurava se adequar aos desafios impostos pelo neoliberalismo. Num primeiro momento, os ânimos suscitados foram fortes a ponto de atrair grupos que, tempos depois, não manteriam uma aproximação íntima justamente por conta da baixa identificação com o perfil libertário, heterodoxo e rupturista que ainda hoje o neozapatismo dos indígenas chiapanecos mantém. De qualquer forma, naquela ocasião, foi explicitada na resolução final do encontro a decisão pela criação de uma rede mundial de resistência ao neoliberalismo. Assim, durante a realização do Segundo Encontro Intercontinental pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo, em 1997,¹¹⁵ na Espanha, a AGP foi concebida e materializada, em fevereiro de 1998, numa conferência em Genebra, composta pela participação de mais de trezentos delegados de 71 países (FIUZA, 2017; WOOD, 2004).

Além do chamado à construção da rede global de resistência, o EZLN incentivou a formação de comitês de apoio em todo o mundo.¹¹⁶ Nessa perspectiva, um de nossos depoentes

¹¹⁴ No original: “[...] *El Ejército Zapatista de Liberación Nacional Habla...*

A todos los que luchan por los valores humanos de democracia, libertad y justicia.

A todos los que se esfuerzan por resistir al crimen mundial llamado ‘Neoliberalismo’ y aspiran a que la humanidad y la esperanza de ser mejores sean sinónimos de futuro.

A todos los individuos, grupos, colectivos, movimientos, organizaciones sociales, ciudadanas y políticas, a los sindicatos, las asociaciones de vecinos, cooperativas, todas las izquierdas habidas y por haber; organizaciones no gubernamentales, grupos de solidaridad con las luchas de los pueblos del mundo, bandas, tribus, intelectuales, indígenas, estudiantes, músicos, obreros, artistas, maestros, campesinos, grupos culturales, movimientos juveniles, medios de comunicación alternativa, ecologistas, colonos, lesbianas, homosexuales, feministas, pacifistas.

A todos los seres humanos sin casa, sin tierra, sin trabajo, sin alimentos, sin salud, sin educación, sin libertad, sin justicia, sin independencia, sin democracia, sin paz, sin patria, sin mañana.

A todos los que, sin importar colores, razas o fronteras, hacen de la esperanza arma y escudo.

Y los convoca al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. [...]”

¹¹⁵ Depois desse Encontro, a AGP ainda realizaria mais duas conferências globais, além de várias regionais: uma em Bangalore, Índia, em 1999, e outra em Cochabamba, Bolívia, em 2001.

¹¹⁶ Tal estímulo deu origem a centros sociais autonomistas, em diversos lugares, que mais tarde seriam alguns dos aglutinadores que alavancariam a seção regional da AGP, no caso do Brasil.

foi a Chiapas em 1995 para conhecer essa experiência que, segundo ele mesmo informa, pouco compreendia em razão dos poucos informes aos quais teve acesso no Brasil. Ele havia lido sobre a guerrilha armada, mas também soubera que o porta-voz do movimento afirmava que eles não tinham a intenção de tomar o poder. Tendo conhecido a revolução *in loco*, tal entrevistado afirmou:

[...] nós saímos de lá assumindo o compromisso que nós íamos montar um comitê, no Brasil, de solidariedade a eles. Porque eles diziam: “Nós precisamos espalhar o zapatismo”, não é? E aí nós prometemos isso e o ataque de Acteal¹¹⁷ acabou nos ajudando, porque aquilo, claro, saiu na mídia. A solidariedade internacional também foi gigantesca. Saiu na mídia, nós chegamos aqui e fomos procurar o Gilmar Mauro, do MST. Um monte de gente, né? De sindicato, de movimento, de ocupação, de tudo. Nós fomos formando um comitê e, aí, a primeira coisa que nós tiramos no nosso comitê era fazer um ato no consulado, contra o Consulado Mexicano, contra o Massacre de Acteal. E foi a coisa mais interessante desse comitê, porque esse comitê reunia desde padre [...] [que] trouxe duas freiras. Tinha punks, já tinha punk, ali, né? Tinha punk, anarcopunk, punk anarquista. [...] tinha comunista, né? Tinha de tudo: o comitê era um balaio de gato, né? [...] Rapaz, olha, não tinha partido. Não tinha. Nós, do SINTUSP, participamos com um peso razoável, porque nós discutimos muito com os companheiros do SINTUSP, então tinha gente do SINTUSP, tinha gente de outros sindicatos, do SINDPREV. Tinha alguns movimentos sindicais. O mais era dos movimentos populares. O MST, naquela época, tinha uma linha bem mais avançada (M.C., 2018, informação verbal).¹¹⁸

A manifestação culminou com a ocupação do Consulado Mexicano em São Paulo e consistiu, senão no primeiro, num dos primeiros atos realizados no Brasil pela articulação da rede de solidariedade internacional aos zapatistas. Na ocasião, que se deu em julho de 1998, a Folha de São Paulo, reproduzindo matéria da Agência Internacional (1998), assim noticiou o episódio:

Cerca de cem manifestantes ligados ao Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas ocuparam ontem por quatro horas o consulado do México em São Paulo. Eles protestavam contra a política do governo mexicano em relação às comunidades indígenas de Chiapas e a exigência de visto de entrada para os brasileiros. Jovens ligados ao movimento punk

¹¹⁷ Referência à chacina ocorrida na comunidade de Acteal, Chiapas, em 22 de dezembro de 1997, como explicam Hilsenbeck e Brancaleone (2009): “Enquanto um grupo de indígenas tsotsiles seguia em seu terceiro dia de jejum e orações pela paz naquela conflituosa região intocada pela Revolução Mexicana de 1910, um bando armado, utilizando armas e munições de uso exclusivo do exército federal, invadiria a pequena igreja do vilarejo onde se realizava a vigília e tiraria a vida de 45 pessoas. Entre as vítimas faleceram 19 mulheres (incluindo 4 grávidas), 8 homens e 18 crianças. O abominável massacre de Acteal representou o ponto mais alto da escalada de agressões paramilitares promovida contra grupos indígenas independentes das antigas redes clientelistas de poder no Estado de Chiapas, basicamente representadas pelo caciquismo priísta (o PRI – Partido Revolucionário Institucionalizado – reunia as principais elites políticas que na prática governaram o México em um sistema de partido único supostamente até o ano 2000).”

¹¹⁸ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por M.C., homem, branco, 71 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas (seção São Paulo), Sindicato dos Trabalhadores da USP (SINTUSP), Executiva Nacional da CSP-Conlutas, São Paulo, 9 de outubro de 2018.

picharam paredes do consulado e queimaram um boneco do presidente Ernesto Zedillo. O protesto só acabou quando o cônsul, Luis Cabrera, recebeu, a contragosto, uma comissão de manifestantes e se comprometeu a enviar uma carta de reivindicações ao governo mexicano. No México, o subcomandante Marcos, líder do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional), divulgou ontem comunicado dizendo ser difícil haver diálogo com o governo. Ele estava desaparecido havia quatro meses.

Vale a pena comentar outro trecho do depoimento de M.C., que ilustra de maneira reveladora a diversidade de grupos, arranjos, elementos e repertórios com que se organizava a cena que desembocaria na AGP. Segundo o depoente citado, o Comitê seguiu um processo de progressiva radicalização em suas ações, sendo a ocupação do Consulado um ponto chave, já que a partir desse episódio “o comitê engrenou” (M.C., 2018, informação verbal). Em suas próprias palavras:

[...] aí nós decidimos ocupar o consulado. É, “nós vamos fazer uma ocupação”. Não era ocupação pra ficar morando lá, não, mas fazer ocupação do consulado. Aí, o comitê quase que rachou, porque aí o padre disse: “Perai, não dá. Porque os caras...esses caras têm ordem de matar. Aquilo ali é um território mexicano, né? Isso é território estrangeiro, os caras vão meter bala. Vocês estão invadindo o México, assim não dá e tal.”. E a punkaiada lá adorou a ideia, né? Ah, já começaram a hostilizar o padre lá, né? E eu tentava ... manter aquela unidade, que unidade difícil! Que diabo! De padre a punk. [...] o zapatismo conseguiu coisas. Bom, aí, o que que aconteceu com o padre? Ele propôs um acordo e disse: “Bom, tudo bem. Vocês vão ocupar; nós, da igreja, não vamos ocupar. Mas eu vou tá pra ajudar, mas eu vou ficar do lado de fora, porque eu sei que vai dar o pau, vai quebrar, vai chegar polícia, eu vou tentar ficar como negociador. Vou tentar evitar, mas o problema vai ser lá dentro.” (M.C., 2018, informação verbal).¹¹⁹

O Estado do Rio de Janeiro também contou com um comitê, cujos registros e informações são escassos, além de não termos entrevistado nenhum dos seus integrantes. Todavia, nessa época, diversos coletivos construíram uma cena libertária ativa no Estado, estando também bastante envolvidos com a luta zapatista (PENNA, 2010). Além disso, um outro comitê foi criado no Ceará, o qual provavelmente foi o mais movimentado e organizado do país. Toda a articulação do Comitê cearense foi decisiva para elevar o patamar de organização do campo autônomo na região, em especial por ocasião do Segundo Encontro Nacional Americano pela Humanidade contra o Neoliberalismo, realizado em Belém (PA), de 6 a 11 de dezembro de 1999, após diversas reuniões e encontros preparatórios. O Primeiro

¹¹⁹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por M.C., homem, branco, 71 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas (seção São Paulo), Sindicato dos Trabalhadores da USP (SINTUSP), Executiva Nacional da CSP-Conlutas, São Paulo, 9 de outubro de 2018.

Encontro Americano... havia sido realizado em Chiapas em 1996 e agora o Comitê de São Paulo convocava os movimentos a participarem desse segundo encontro no Brasil.

Em 1996, através da “Quarta Declaração da Selva Lacandona”, foi fundada a *Frente Zapatista de Liberación Nacional* (FZLN), organização social vinculada ao EZLN, formada por membros da sociedade civil e movimentos sociais e com conexões em todo o mundo. A ideia defendida foi a constituição de uma “força política” que seja parte de um amplo movimento de contestação do *status quo*. A FZLN acaba por ter um papel voltado à difusão dos princípios neozapatistas e à articulação, em escala nacional e internacional, de grupos, movimentos e indivíduos simpáticos ao levante indígena em Chiapas. Dentre os diversos princípios defendidos pela Frente – claramente vinculados ao campo autônomo – há explicitamente o de que a organização não pretende se converter em um partido político e nem objetiva tomar o poder (COMITÊ ..., 1996).

Assim, por intermédio do Centro de Cultura Proletária do Rio de Janeiro,¹²⁰ a FZLN entrou em contato com dois dos nossos depoentes, então ligados a movimentos populares dissidentes da esquerda hegemônica àquele momento e a outro coletivo de perfil acadêmico, o *Contra a Corrente*¹²¹ — que fazia debates e editava uma revista de abordagem marxista heterodoxa e marcado tom autonomista, conselhistas e de crítica às abordagens estadocêntricas do socialismo. A partir dessa articulação, deu-se início à construção do comitê de apoio aos zapatistas do Ceará:

Então [...], através dos companheiros do Rio de Janeiro, do Centro de Cultura Proletária, que nos indicou, o meu nome e de um outro companheiro, eles [membros da FZLN] entraram em contato conosco, e nos reunimos, pouquíssimas pessoas, para os ouvir. Já havia toda a expectativa de que aquilo realmente parecia ser algo novo e a gente, reunindo poucas pessoas, começou a multiplicar a ideia. E foi nesse processo de multiplicação de ideias em que a gente soube trabalhar de uma forma horizontal e assembleária todas as nossas diferenças, porque quando a gente começou a divulgar a ideia de se criar um comitê de solidariedade, a gente divulgou publicamente, mas poucos realmente, digamos assim, escutaram e ascenderam ao chamado. Mas eram diferenças em que a questão ética, de realmente [ter] vontade sincera de fazer algo novo, estava presente. Nas nossas convocatórias não apareceram os aparelhos sindicais, os aparelhos partidários, não apareceu o Movimento dos Sem Terra e tal. Foram grupos, digamos assim,

¹²⁰ O Centro de Cultura Proletária consistiu numa organização conexa ao Partido da Luta Proletária (PLP), o qual foi formado pela união de egressos do Coletivo Gregório Bezerra, dissidência do Partido Comunista Brasileiro (PCB), com anarquistas oriundos da Resistência Popular (RP-Rio), do Movimento da Educação Libertária (MEL) entre outros do campo libertário. O Centro de Cultura Proletária desempenhava atividades culturais diversas em comunidades no Rio de Janeiro, de maneira a estabelecer alguma aproximação. As ações eram realizadas especialmente junto à juventude, tendo a organização importante intersecção com o movimento anarcopunk carioca (PENNA, 2010).

¹²¹ O Coletivo *Contra a Corrente* mantinha uma rotina de relações, trocas de material e traduções com organizações no México, com o grupo alemão *Bandeira Negra* e, de maneira mais intensa, com o coletivo autonomista italiano *Rete Operaia*, editor da revista *Precari Nati* (T.A., 2018, informação verbal).

marginalizados, que atenderam o nosso chamado: os anarcopunks; o grupo Rebento Novo, da comunidade Terra Prometida; o movimento de luta dos conjuntos habitacionais; pessoas independentes que, dentro do seu sindicato, já tinham um certo descontentamento e viam ali uma possibilidade; pessoas em bairros, grupos de bairro, eu lembro da União de Defesa Popular do Conjunto Nova Metrópole, e outros mais. E se a gente tinha lampejos da ideia de autonomia, a gente vendo que tudo tinha que ser resolvido por consenso, de trabalhar as diferenças, de reconhecer as alteridades, a ideia de autonomia se fortaleceu e começou a criar um corpo de organicidade dentro desse processo de construção do Comitê. E se reforçou ainda mais, posteriormente, quando nós aqui do Comitê, junto com o Contra a Corrente, principalmente, a gente encampa as lutas da Ação Global dos Povos. Então tudo isso foi se fortalecendo (Viriato, 2018, informação verbal).¹²²

A partir de então o Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará criou uma rotina e uma estrutura, em formato de comissões temáticas, para organizar a ida e a participação de grupos de pessoas e coletivos autônomos e libertários naquele Segundo Encontro. O Comitê produziu panfletos para ampla divulgação da proposta, tendo também estabelecido uma agenda de reuniões quinzenais, abertas a quaisquer interessados, realizadas nas dependências do Sindicato dos Trabalhadores do Serviço Público Federal do Ceará (SINTSEF) e na sede do Diretório Central dos Estudantes da Universidade Federal do Ceará. Em um dos informativos da comissão voltada à organização do Comitê, é possível verificar o perfil da articulação e a quem eram direcionados os esforços organizativos:

Nascemos inspirados pelos ideais zapatistas que incentivam a construção de um mundo onde caibam vários mundos, daí não fazemos nenhum tipo de veto ou discriminação no nosso seio, buscando unidade na diversidade, onde as culturas políticas, as doutrinas e as ideologias que estão no campo dos(as) explorados(as) e oprimidos(as), possam dialogar sem sectarismos e lutar juntos. Comunistas, cristãos, anarquistas, Anarco-Punks, punks, humanistas, indigenistas, etc., são bem-vindos ao esforço de construção de um comitê de combate e que possa passo a passo tornar-se carne, osso e espírito das lutas dos “de baixo” (COMISSÃO ..., [1999?]).¹²³

Na Carta de Princípios do Comitê há alguns pontos de partida que deveriam ser reconhecidos pelas pessoas e movimentos que escolhessem somar esforços à empreitada. Assim, a linha era dada em torno dos pressupostos zapatistas e de todas as lutas que se davam em torno do princípio da autodeterminação. A Carta prezava pela liberdade de expressão, discussão coletiva e “ação conjugada” que, por sua vez, deveriam ser tidas como “*atitudes inseparáveis em nosso cotidiano*” (COMITÊ ..., [1999?]) – fato que evidencia o resgate da

¹²² Entrevista concedida a Márcio Bustamante por Viriato (pseudônimo), membro do Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará, em Fortaleza, 28 de janeiro de 2018.

¹²³ Agradecemos ao entrevistado Viriato pela cessão de uma série de documentos do Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará e também relativos à articulação da AGP na região.

dimensão prefigurativa do ecossistema de movimentos que eram alvos desse chamado à solidariedade. Igual importância têm as informações colocadas a respeito do formato organizacional do Comitê, que, novamente, deve seguir a máxima zapatista do “*MANDAR OBEDECENDO*”, processo em que a estrutura da organização deve sempre partir de baixo para cima, negando-se assim quaisquer intenções vanguardistas e centralizadoras. Nesse sentido, o elemento da diversidade é muito presente no movimento, pois a carta também deixa claro que o Comitê não exigiria que qualquer integrante devesse “*abandonar suas convicções políticas e ideológicas, bem como nenhum coletivo deve perder sua identidade própria ao assumir os princípios zapatistas e a construção política do Comitê.*” (COMITÊ ..., [1999?]).

Ou seja, a construção dessa instituição pretendia seguir o princípio político do *comum*, sendo que, para tal, a diversidade é vista como potência, e não como um problema a ser superado, via centralismo democrático ou algo ainda mais restritivo. Assim é citada a perspectiva da horizontalidade e a rejeição à imposição de quaisquer centralismos, lideranças e personalidades dentro do movimento, bem como o combate aos sectarismos. Seu funcionamento interno deve ser baseado na tomada de decisões por consenso. Quanto às referências intelectuais citadas, além dos textos e conceitos oriundos obviamente do corpo ideológico zapatista, temos também menções a Rosa Luxemburgo e Proudhon.

De fato, os comitês e demais movimentos e coletivos que se juntaram em torno da solidariedade ao EZLN conseguiram, como em poucos momentos na história dos socialismos, aglutinar uma diversidade espantosa de perspectivas e culturas políticas dentro do ecossistema autonomista e libertário. Assim, o Comitê foi instituído, divulgando em um manifesto seus principais objetivos:

- *Um comitê constituído por voluntários, que não terá donos ou melhor dizendo, será de todos os que acreditam no sonho de um mundo justo, igualitário, de homens livres e que estão dispostos a realizá-los.*
- *Um comitê que terá como tarefas: estudar, divulgar, propagandear a luta zapatista, organizar o apoio político e material, denunciar e organizar protestos contra os ataques do governo mexicano do PRI e seus grupos paramilitares ao EZLN e às populações indígenas, tal como se deu recentemente no massacre de Acteal.*
- *Um comitê que organize o intercâmbio entre os companheiros zapatistas e os brasileiros que os apoiam.*
- *Um comitê que dê apoio irrestrito a revolução mexicana, bem como, contra o capitalismo, que exerça o internacionalismo, apoiando todos os movimentos que lutam pela libertação dos oprimidos em todos os países.*
- *Um comitê que se identifica com a declaração de princípios do EZLN.* (PRÓ ..., [1999?])

Segundo esse mesmo manifesto, o EZLN e o MST representavam naquele momento “dois dos maiores e mais importantes movimentos populares do mundo” (PRÓ ..., [1999?]), apesar de a relação entre eles contar com tensões, assim como a dos próprios comitês com a esquerda hegemônica no Brasil, conforme veremos adiante.

Voltando aos comunicados e convocatórias emitidos pelo Comitê cearense, vale acrescentar que os primeiros, elaborados pela Comissão de Propaganda, divulgavam todo o material que havia chegado nas mãos do grupo, tais como livros, *fanzines*, boletins, panfletos, vídeos, jornais e etc. de movimentos da região e de outras partes do país. Já as convocatórias frisavam a importância de todos se manterem mobilizados e ativos e de “*revolucionarem seus cotidianos*” (PRÓ ..., [1999?]), pois só assim conseguiriam chegar ao Segundo Encontro... em Belém. Além disso, tais documentos também valorizavam continuamente o fato de que haviam conseguido acionar um grande número de movimentos em diversas localidades das regiões Norte e Nordeste.

O encontro realizado em Belém (PA) foi acolhido pela prefeitura da cidade, na medida em que, nesse momento, o município encontrava-se sob gestão de Edmílson Rodrigues, na ocasião filiado ao Partido dos Trabalhadores. Em virtude disso, uma série de sindicatos e organizações políticas que orbitavam o PT também se organizaram para participar do evento, que contou com cerca de 3.000 delegados de movimentos sociais dispersos por 24 países americanos e europeus. A respeito dos participantes, Galhardo e Agége (1999) escreveram em matéria publicada na Folha de São Paulo:

Além do próprio EZLN, as principais “estrelas” do encontro [foram] o MST, as Farcs (Colômbia) e até os Panteras Negras (EUA), que atuaram nos EUA na década de [19]70 e foram acusados de ações terroristas. Também [participaram] representantes de comunidades indígenas desde o Canadá até a Argentina, homossexuais, punks, anarquistas, sindicatos, mulheres etc. Apesar do caráter continental, o evento [contou também] com a participação de grupos europeus e africanos.

No entanto, apesar de toda essa diversidade, as tensões não deixaram de aparecer, como ficou explicitado na própria Declaração Final do II Encontro Nacional Americano pela Humanidade Contra o Neoliberalismo, que afirma:

Foi um encontro amplo e diversificado. Diferenças e embates se expressaram, algumas vezes de forma aguda, assim como o esforço conjunto de compreensão mútua para que essas diferenças não fossem obscurecidas e todas contribuíssem na busca dos objetivos comuns que nos trouxeram a Belém. Esse próprio esforço, de buscar a unidade através do conflito e da diversidade, é uma conquista do encontro, embora reconheçamos que muito ainda temos, todos e todas, a aprender (PELA HUMANIDADE ..., 2012).

Da parte de Viriato, um dos integrantes e fundadores do Comitê do Ceará, as divergências durante o evento em Belém renunciaram a cisão – na verdade, resgataram velhas disputas – que mais tarde se daria no âmbito do Fórum Social Mundial.

Alguns comitês - acho que o de Brasília e algum outro mais - focavam muito na ideia de chamar o MST, de chamar a CUT, a Central de Movimentos Populares. Alguns consideraram uma grande vitória [ter o apoio da] Força Socialista, na época, uma tendência interna do PT, que tinha a prefeitura de Belém. Foi relativamente importante, mas não com o peso que a gente acha que deveria se dar a esses momentos. [...] Foi uma experiência muito enriquecedora. Ela, de uma certa forma, já foi a demonstração do que a gente temia: que [a tentativa de] aparelhamento [do encontro] por um órgão de Estado [...], uma prefeitura, isso não sairia muito bem; que a tentativa de manipulação, como é o histórico da esquerda, ocorreria, como de fato ocorreu. E evidentemente a gente - não que a gente apostasse, mas - a gente já estava psicologicamente preparado para esse momento de ruptura. Tanto que a gente viu a conformação de dois encontros dentro de um só. Uma plenária que, ao nosso ver, foi o protótipo do que seria o Fórum Social Mundial - isso em dezembro de 1999. Ficou, [de um lado] do Encontro, as entidades representativas, com todas as suas estruturas, com a sua visão de governabilidade, de buscar políticas públicas, que se desenvolveria como Fórum Social Mundial; e, [de outro], uma assembleia de mais de mil anticapitalistas que se revoltaram, que se rebelaram contra o que se tentava fazer, de tentar direcionar o processo (Viriato, 2018, informação verbal).¹²⁴

Na verdade, já às vésperas do encontro, o Comitê cearense já desconfiava do andamento que estava sendo dado ao processo organizativo do evento. Assim, optou por divulgar uma *Carta Aberta aos Construtores, Simpatizantes e Críticos do II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo*. No documento, os membros do comitê, que se identificavam como “*vári@s anarco-punks, comunistas, cristã(o)s, anarquistas, desrotulad@s, etc.*”, reforçavam seus compromissos com o zapatismo, enalteciam seus princípios e se diziam por eles fascinados, além de frisarem seu caráter inovador que anunciava a ruptura com velhos costumes e com o apego institucional de grande parte da “*esquerda planetária*”. Para eles, essa esquerda havia criado um “*aparato eleitoral e burocrático*” tão “*prazeroso*”, entre partidos e sindicatos, que a revolução socialista havia deixado de ser uma busca cotidiana, de modo que não existia mais a preocupação de criação de uma relação social de novo tipo (COMITÊ ..., [1999]). Para eles, a experiência do processo de organização desse segundo encontro estava sendo tão valorosa que os levou a anunciar não a dissolução, mas sim a manutenção do Comitê após o encerramento do evento. Ainda nessa primeira parte da *Carta*, o Comitê relembra e discorre sobre os princípios zapatistas: “*Construir um mundo onde caibam muitos mundos!*”;

¹²⁴ Entrevista com Viriato (pseudônimo), do Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará, cedida ao autor. Fortaleza, 28/01/2018

“*Mandar obedecendo!*” e “*Nada para nós, tudo para todos*” – apontando o fato de que, para eles, infelizmente, o “*espírito*” de “*Chiapas ainda não adentrou profundamente o âmago da consciência da maioria dos que LUTAM*” (COMITÊ ..., [1999?]). Assim, eles se ressentem em admitir que dificilmente seria possível evitar o aprofundamento das diferenças entre os dois campos das esquerdas.

Segundo os membros do Comitê, a organização do Encontro estava deixando muito a desejar frente aos princípios zapatistas, chegando a afirmar que o processo estava se encaminhando em direção “*antípoda*” ao evento anterior, realizado em território chiapaneco. Segundo o documento, em todas as decisões a respeito da formatação e composição das mesas, das metodologias para a tomada de decisões e da redação das resoluções, a posição política do governo municipal vinha prevalecendo, sempre sob o argumento de que os custos políticos e financeiros estavam à cargo da Prefeitura de Belém. Assim, o Comitê decidiu lançar a provocação de que era justamente por isso que estavam sendo “*jogados no lixo*” os princípios zapatistas do “*Mandar obedecendo!*” e do “*Nada para nós, tudo para todos*” (COMITÊ ..., [1999?]).

Em seguida, a *Carta* alude a alguns episódios no intuito de “*provar*” que a crítica que se fazia não dizia respeito a meras disputas sectárias, mas sim visavam, numa perspectiva construtiva, atender aos princípios dos indígenas revolucionários de Chiapas. Assim, o documento informa que a própria FZLN estava sendo atravessada e silenciada no processo de organização do encontro, que havia pouco espaço para o debate e ainda menos para a manifestação das dissidências e que estava sendo defendida uma definição pobre de um certo “*nacionalismo americano*”, o que implicaria num conceito antiquado de “*imperialismo*”. Por fim, o Comitê coloca que não seria digno aceitar a proposta dos organizadores de que houvesse apenas uma mesa em um dos dias do encontro, mesmo que pudessem escolher o tema e os debatedores.

Os sujeitos desse evento devem ser, portanto, os que fazem no cotidiano os movimentos sociais dos explorados e oprimidos. Preocupa-nos o fato de se estar dando excessiva ênfase à presença de personalidades e “figurões” da cena política brasileira, inclusive a políticos burgueses. Precisamos estar alertas para tentar impedir que este Encontro se transforme em um palanque eleitoral para as eleições do ano de 2000 em diante (COMITÊ ..., [1999?]).

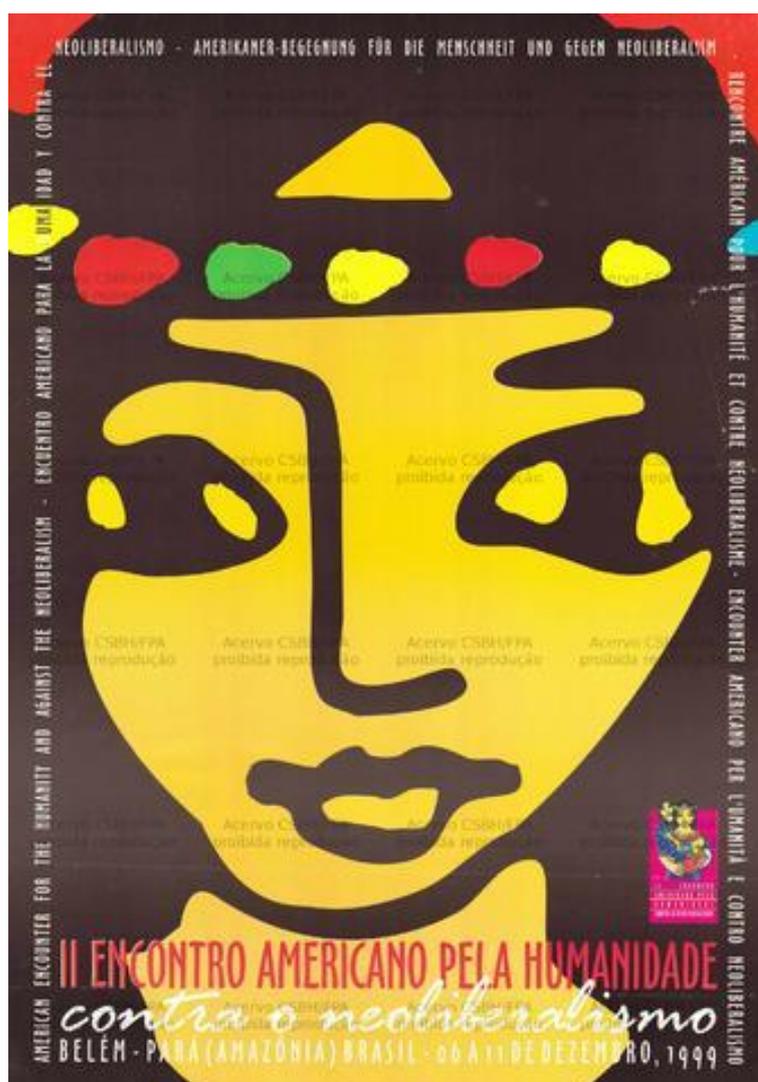
Uma matéria da Folha de São Paulo (AGÊNCIA FOLHA, 1999) destacou bem as divergências entre as várias tendências e, curiosamente, num momento em que o MST ainda mantinha uma posição mais independente, antes da ascensão do PT ao governo federal, relatou:

O prefeito de Belém, Edmilson Rodrigues (PT), disse que o 2º Encontro Americano Pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo, que começou

ontem, será o “encontro da felicidade”. A declaração foi uma resposta às críticas do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), que desistiu de participar porque considerou o evento apenas uma “festa”. “Festa a gente faz nos nossos acampamentos”, afirmou Alcenir Monteiro, coordenador do MST. [...] O presidente do PT, José Dirceu, elogiou os zapatistas, mas descartou a opção para o país. “A guerrilha, assim como outras formas de combate ao neoliberalismo, depende das circunstâncias. No Brasil não há essa possibilidade”.

Esses episódios do encontro evidenciam as fronteiras internas da esquerda, consistindo assim em premissas importantes para o argumento que estamos desenvolvendo, dado que é justamente nesses conflitos que se forjam os processos de enquadramento das culturas políticas. Com o passar do tempo, sobretudo depois da entrada do PT no governo federal, as cisões acabaram por se aprofundar – se é que em algum momento, a não ser em raros e passageiros episódios históricos, os campos autoritários e libertários caminharam juntos.

Figura 28 - Cartaz do II Encontro Nacional Americano pela Humanidade: contra o neoliberalismo (Belém, PA, 06 a 11 dez. 1999)



Fonte: Centro Sérgio Buarque ... (1999)

Figura 29 - Foto de cartaz do evento Barulho pela humanidade e contra o neoliberalismo, 11 dez. 1999



Fonte: Sucupirama (2020)

Por fim, o ecossistema petista acabou por se distanciar cada vez mais desses esforços em torno da solidariedade zapatista, cabendo aos comitês espalhados pelo mundo a condição de viveiros da Ação Global dos Povos.

A própria rede [AGP], ela é uma iniciativa que vem de um comitê de solidariedade às comunidades Zapatistas. Então, a própria experiência do movimento Zapatista no México é uma grande referência, né? No entanto, esse comitê, ele não é um comitê que apenas esteja associado à ideia de divulgar o zapatismo aqui. Eu me lembro muito que havia, assim, por parte de muitos, um processo subjetivo de ir se abrindo para as formas novas desses movimentos sociais, como eles estavam aparecendo, e que o movimento Zapatista era uma expressão dessa. Essa ideia de atuar com autonomia, de perder essa perspectiva, de largar dessa perspectiva de que apenas a formação de um grupo orgânico, formador de um partido revolucionário pode construir a revolução. Então essa ideia... E aí, o diálogo maior com as ideias anarquistas também já vão aparecendo aí, então. E aí, eu acho que, pra mim, pelo menos, assim, foi muito importante a leitura do Guy Debord, da Sociedade do Espetáculo, como uma outra referência que vinha com uma linguagem mais filosófica, discutindo o fundamento mesmo da teoria revolucionária confluir com essa configuração desses novos movimentos sociais, da forma como eles aparecem no final dos anos [19]90. Então é o contexto dos movimentos antiglobalização. Então a gente tá percebendo que esses movimentos eles não...a revolução não tá indo mais pela linha dos movimentos sindicais representativos e há um movimento articulado numa espécie de rede de movimentos revolucionários se dando numa estrutura diretamente internacional. Isso daí apareceu pra gente como uma grande perspectiva. Porque a gente via a grande dificuldade da superação do capitalismo tá nisso, você perceber que a sua revolução no âmbito nacional é muito pouco pra acabar com esse sistema. (T.A., 2018, informação verbal).¹²⁵

A diversidade pretendida pelo chamado do EZLN atendia a questões diversas. Assim, responderam movimentos vinculados a matrizes variadas no campo das esquerdas, passando pelo reconhecimento das diversidades táticas, de pautas e metodologias de ação e organização, bem como eram bem-vindas quaisquer outras iniciativas que tivessem como denominador a defesa de uma democracia radical autônoma e de enfrentamento ao neoliberalismo. Nesse sentido, Fiuza (2017) discrimina quatro vertentes que compunham as bases do que mais tarde conformaria a Ação Global dos Povos – ainda que a relação com a rede acabasse por ficar marcada pelo campo autônomo que, de fato, foi quem mais atuou na preparação e participação da principal ação da AGP: os Dias de Ação Global.

A primeira vertente consistiu nos movimentos indígenas e camponeses, em particular os da América Latina e da Índia, mas também com importante presença dos pequenos agricultores europeus. A questão agrária havia voltado ao centro do palco, o que não era de se

¹²⁵ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por T.A., homem, negro, 42 anos, Coletivo Contra a Corrente, Fortaleza, 26 de janeiro de 2018.

estranhar num contexto de reforço dos mecanismos de acumulação por espoliação e de comoditização das economias dos países pobres, conforme já explicamos. Mas esse retorno ocorreu em chave renovada, diretamente conectado às lutas pelos direitos culturais dos povos tradicionais e da valorização dos arranjos não capitalistas de suas sociabilidades e institucionalidades costumeiras. Tudo isso vinculado a um discurso de engajamento a uma ecologia política focada na necessidade de reestruturação da relação entre homem e natureza — elemento apontado já pelos hippies da época de 68.

O segundo grupo é composto pelos movimentos autonomistas da Europa que, inclusive, desempenharam papel central na publicização dos ataques do governo mexicano em Chiapas, quando do levante em 1994. Trata-se de um grupo de movimentos formados no calor dos anos 1960 e 70, que inclui o movimento autônomo de ocupações e o anarcopunk, centros sociais e de rádio e mídias comunitárias, ambientalistas radicais, em suma, uma miríade de agremiações que desde o Maio de 68 vinham apontando os limites das burocracias partidárias e sindicais, além do poder cada vez mais destrutivo do consórcio Estado/capital. Esses movimentos ganharam espaço em virtude da precarização crescente entre os jovens — sobretudo se comparada à geração de seus pais — além do tema da imigração que começava a ganhar força. Encontram-se também nesse conjunto grupos feministas, LGBTQIA+, de nacionalidades não reconhecidas, movimentos pelo direito às cidades, refugiados, pessoas com deficiência etc.

Em terceiro lugar, temos as organizações não governamentais (ONGs), tidas por alguns, durante os anos 1990, como uma espécie de terceira via em condições de furar o bloqueio das estruturas estatais e do furor privatista do capital. ONGs de vários matizes compuseram a rede. Uma das que, mais tarde, marcariam posição de destaque na AGP foi a Associação pela Tributação das Transações Financeiras para Ajuda aos Cidadãos (*Association pour la Taxation des Transactions pour l'Aide aux Citoyens* – ATTAC), que tinha por objetivo pressionar pela criação de mecanismos de controle democrático dos mercados financeiros e de pesada taxaçoão dos fluxos financeiros internacionais.

Antes de tratar da quarta vertente identificada por Fiuza (2017), vale ressaltar que toda essa heterogeneidade teria certamente como resultado o surgimento de tensões. Em janeiro de 2002, por exemplo, durante o Fórum Social Mundial (FSM), em Porto Alegre, a representante da ATTAC comentou:

Os métodos violentos dos grupos que se intitulam anarquistas são condenados por líderes das principais ONGs que participam do Fórum Social. Para Susan George (Attac-França), organizações como o Black Bloc são antidemocráticas. “Queremos um mundo democrático e nosso movimento é democrático. Na Itália, o encontro foi preparado durante meses por mais de 700 organizações, que trabalharam muito para chegar a um consenso. Isso

foi desprezado pelo Black Bloc, que chegou no último momento com sua agenda individualista, desprezando os demais”, disse George. Ela observou que a “violência estrutural” – fome, desemprego, miséria – ou a repressão do Estado são “muito mais graves” do que qualquer manifestação de rua, mas afirmou que protestos violentos são uma “estratégia ingênua” porque permitem a infiltração de agentes policiais e desviam o foco da mídia das propostas do movimento social (KORMAN, 2002).

Os *black blocs* – na verdade uma tática de protesto, e não um movimento em particular (DUPUIS-DÉRI, 2014), como considera a representante da ATTAC – nessa ocasião já eram objeto de muita controvérsia no corpo da Rede e assim continuam até hoje, tanto fora quanto dentro do campo autonomista. Essa tática surgiu nos anos 1970 na Europa, mas ganhou ampla repercussão no contexto do movimento antiglobalização dos anos 1990-2000, em especial em 1999, no âmbito das manifestações contra a Organização Mundial do Comércio (OMC), em Seattle, quando se deu a Batalha de Seattle, em que uma miríade de movimentos, adotando ampla diversidade tática, conseguiu bloquear o centro da cidade e inviabilizar a reunião da OMC que ocorreria ali.

Por fim, a quarta tendência identificada por Fiuza (2017) é composta por organizações ligadas à esquerda tradicional: partidos políticos e centrais sindicais, da América Latina e Europa. Essa tendência manteve um distanciamento maior das três anteriores, sobretudo com a consolidação e a institucionalização do FSM, o que ampliou ainda mais essa distância, não sem gerar atritos. Alguns episódios ilustraram bem essas tensões. Um deles foi a ação do coletivo Confeiteiros sem Fronteiras contra o então presidente do PT, José Genoíno, que foi atingido por uma torta no rosto durante o Fórum. Sobre o ocorrido, informou Denyse Godoy (2003) em matéria para a Folha de São Paulo:

Ao ser retirada, a manifestante deixou cair panfletos. Nos papéis, com o título “nota à imprensa”, estavam os dizeres: “repudiamos a confusão promovida pelo PT para fazer crer que o nosso movimento pode ser representado por algum tipo de governo”. Genoíno participa do Fórum Social Mundial de Porto Alegre. O presidente Luiz Inácio Lula da Silva acompanha o Fórum Econômico Mundial em Davos.

O panfleto original dos Confeiteiros ainda argumentava:

Vimos à público dizer que a onda que levou à eleição do PT não é, de forma nenhuma, a mesma da ascensão do movimento contra a globalização capitalista. Nosso movimento não tem líderes ou representantes. Ninguém pode falar em nosso nome. Se alguém em Davos “representa” o movimento, somos nós mesmos, os milhares que ocupamos as ruas de Genebra em protesto contra a reunião de banqueiros, empresários e governantes que o PT legitimou. A esperança de mudança que trazemos não pode uma vez mais ser cooptada e frustrada por políticos e partidos políticos que querem se promover às nossas custas. Dessa vez vamos fazer as coisas de maneira

diferente. No espírito de Larry, Curly e Moe, saudamos o político José Genoíno.

¡Que se vayan todos! Um mundo sem líderes é possível

Confeiteiros sem fronteiras / Seção Porto Alegre

(RYOKI; ORTELLADO, 2004, n.p.)

Entre os anos 2000 e 2004, os Confeiteiros sem Fronteiras deram tortadas em inúmeras autoridades, políticos e membros de organizações financeiras durante entrevistas ou cimeiras, em diversos países. Em outro caso, no Rio de Janeiro, já durante o primeiro governo Lula, o embaixador americano foi alvo de um “ataque”, após o qual o grupo emitiu um comunicado em que afirmava, sobre representantes governamentais envolvidos com as negociações pela criação da Área de Livre Comércio das Américas: “*¡Que se vayan todos!*” (CONFEITEIROS..., 2003, apud FOLHA ON-LINE, 2003) — em referência direta aos zapatistas. O comunicado ainda deixou bastante clara a filiação do coletivo:

Hoje, representantes dos governos dos países da América vieram ao Rio discutir a Alca. A Alca é um acordo de livre comércio que, como o Nafta, trará aos povos do continente a perda dos direitos que protegem o trabalho, o meio ambiente e o consumidor. Ele trará também a concentração das riquezas e o empobrecimento dos trabalhadores.

Há anos os povos da América discutem e combatem a Alca em lugares tão diferentes como Québec, Quito ou São Paulo. No Brasil, há cerca de um ano, mais de dez milhões de pessoas disseram não ao acordo num grande plebiscito.

O partido que agora está no poder chegou a participar desse plebiscito mas o abandonou temendo ser obrigado a cumprir os desígnios do povo.

O atual governo não apenas tampou os ouvidos para o que as pessoas disseram como argumentou que o processo de integração e desregulamentação da economia é inevitável.

Não podemos aceitar esses argumentos que dizem que a liberalização é inevitável. Todos os processos sociais são obras do homem e, por isso, a mudança sempre está ao nosso alcance. É esse poder que os governos não querem que saibamos e que precisamos nos lembrar o tempo todo.

Um outro mundo não é apenas possível, ele está a caminho. Ele ganha força nas ruas de Seattle, nos municípios zapatistas e nos bairros portenhos. Cedo ou tarde ele vai vencer.

No espírito de Groucho, Harpo, Chico e Zeppo, saudamos os embaixadores Adhemar Bahadrian, Peter Allgeier e todos os representantes dos governos que negociam a Alca. ¡Que se vayan todos! Seção Rio de Janeiro do grupo Confeiteiros Sem Fronteiras (FOLHA ON-LINE, 2003).

Conforme notamos com a evolução da AGP, a aceitação ou não de determinadas táticas e modelos organizativos não se limita aí, mas é um aspecto que sinaliza a cisão verificada no movimento de distanciamento das tendências menos radicais. A esse respeito, um de nossos entrevistados observa que o denominador último que definia a identidade da AGP era o

anticapitalismo e isso foi um ingrediente que acabou por levar ao rompimento com o FSM, que adotava posturas cada vez mais reformistas. Em suas palavras:

Vou insistir no caráter anticapitalista. Acho que o corte é esse. Aliás, o corte da AGP era esse. Por exemplo: eu lembro de ter existido uma longa discussão quando um cara da ATTAC falou na PUC [São Paulo], que era assim: “Ah, ele não é. Ele não é”. Porque o mínimo denominador comum nosso é o anticapitalismo. Aliás, se você ler o texto que a AGP assinou no primeiro Fórum Social Mundial, naquele material que eu te dei, a grande crítica ao Fórum é: “um outro mundo é possível só com o fim do capitalismo”. Era o complemento que a gente cobrava do Fórum (X.A., 2018, informação verbal).¹²⁶

Assim, o que se deu é que ou os movimentos e coletivos ligados à AGP boicotavam o Fórum, ou compareciam, mas organizavam, na realidade, um encontro paralelo ao oficial. Esse distanciamento no Brasil inclusive se expandiu para além do FSM. Por ocasião do Primeiro Encontro em Chiapas em 1996, a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) e o próprio Partido dos Trabalhadores (PT) enviaram representantes, mas depois ou se afastaram ou mantiveram uma relação meramente formal com o EZLN e a AGP. Vale lembrar que o MST, ainda que seja um dos movimentos fundadores da AGP e signatário de vários documentos e manifestos produzidos pela AGP fora do Brasil, não participava dos Dias de Ação Global no país nem mesmo dos encontros e demais movimentações pela organização da Rede. Alguns de nossos depoentes, no entanto, citaram o nome de Gilmar Mauro, membro da coordenação nacional do MST, que, na ocasião, era mais simpático à AGP – entendimento que parece não ter se tornado hegemônico dentro do movimento. Pelas entrevistas também tivemos acesso a informações a respeito de tensionamentos entre o MST e o EZLN, conforme comentaram M.C. e Viriato, respectivamente membros dos Comitês de Solidariedade às Comunidades Zapatistas de São Paulo e do Ceará, bem como L.V. Nos termos de Viriato (2018, informação verbal):¹²⁷

O MST tem uma visão de autossuficiência da luta política. É uma organização vanguardista, hierárquica, extremamente hierárquica, de projetos políticos muito bem definidos. Para entender a posição do MST em relação às lutas da AGP no Brasil, a gente precisa entender, em primeiro lugar, quem desenvolveu efetivamente, de uma forma mais forte, as lutas da AGP aqui no Brasil: foram os Comitês de Solidariedade às Comunidades Zapatistas. Os Comitês de Solidariedade às Comunidades Zapatistas, de todo o Brasil, tiveram um papel fundamental porque eles foram, digamos assim, catalisadores e reunidores e instigadores e incentivadores e facilitadores do encontro de várias autonomias. Autonomias mesmo: anarquistas,

¹²⁶ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

¹²⁷ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por Viriato (pseudônimo), homem, branco, 52 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará, Fortaleza, 28 de janeiro de 2018.

conselhistas, emancipacionistas, que se colocavam, que viam, identificavam alguns princípios da AGP com o chamamento da Internacional da Esperança zapatista. Então, a luta da AGP no Brasil foi muito influenciada pelas comunidades zapatistas e, aí, se pergunta: por que o MST teve participação nula nas ações da AGP, apesar de subscrever os documentos na Europa e estar presente como fundador? Ora, o MST não se bica com os zapatistas. São princípios políticos completamente diferentes. Houve até um documento aí em que houve críticas de parte a parte. [...] Enquanto o zapatismo incentiva a horizontalidade, as autonomias, o MST é aquela coisa hierárquica, daquela esquerda tradicional, que iniciou maoísta, com componentes stalinistas, muito forte; os dirigentes, a vanguarda, os especialistas da revolução. E como é que vão participar de algo que está imbuído da inspiração zapatista? E piorou quando eles viram, no encontro de Belém, uma assembleia de mais de mil pessoas que romperam com a organização hierárquica do Encontro Americano, da prefeitura de Belém, que o MST fazia parte. Então, eu diria que a participação do MST aqui – eu acho que a nível internacional – é muito cosmética. A AGP é uma coisa internacional. É aquela coisa, é um jogo de mercado, de marketing. Então, o MST faz parte de todo um espectro de esquerda que quer administrar o capital, de forma cooperativa e tal. Então, assim, não me é estranho. Eu acho que essa dificuldade política é o fato deles terem visto no encontro em Belém uma assembleia autônoma e que foi esse grupo, esse agrupamento que foi para as ruas durante essas ações globais, que eles tinham que se afastar disso. Teriam que se afastar disso porque eles já estavam vinculados ao projeto de sustentação de um governo Lula, que aconteceu em 2002. [...] Então, eles não poderiam corroborar com pessoas tão heréticas, com as heresias que a AGP, que os zapatistas tentavam colocar aqui no Brasil. Porque é isso: “Nós somos os donos daqui. Deixa esse pessoal agir por conta deles. A repressão vai dar conta deles e não vamos nos misturar com eles não, porque vai atrapalhar a nossa imagem”.

M.C., por sua vez, esteve presente em um episódio que envolveu diretamente os dois movimentos, MST e EZLN, no qual ficou clara a diferença de perspectivas entre ambos:

Bom, então isso foi um dos fatos interessantes... a coisa mais interessante que esse comitê fez. Nós tínhamos combinado com esse Edur Velasco [membro da FZLN]. Ele veio ao Brasil. [...] Ele veio convidado por nós, pra uma reunião do comitê, né? E aí, nessa vinda dele... ele era um cara visionário, ele estava [combinando] de fazer uma marcha de toda a América do Sul até a fronteira dos Estados Unidos e tal. Essa coisa toda. Ganhamos inclusive o Gilmar Mauro do MST pra isso, mas o Stédile não. Tinham vários companheiros. Mas o Gilmar era um... era o dirigente que apoiava a gente. E participou de tudo isso. Ele só não estava nesse dia da ocupação [do Consulado Mexicano] porque ele não estava em São Paulo. Ele estava em outro Estado. [...] O Stédile já disse: “Não, de jeito nenhum”. Stédile teve uma posição muito ruim... porque ele conheceu o Edur Velasco... porque nós apresentamos e tal. E ele mesmo tinha dito que queria conhecer, conversar com os zapatistas, não sei o quê, porque tinha contato da Via Campesina. Com os zapatistas lá, mas ele queria conversar porque ele mesmo não tinha conversado... e teve uma discussão muito ruim dentro da sede do MST e que o Edur, por ingenuidade, ele falou o seguinte: “É, nosso movimento não pega um centavo de nenhuma instituição de Estado, de não sei o quê, parará, papapá”. O Stédile tomou aquilo como uma bofetada [...] achou que ele estava fazendo isso pra... como se fosse uma provocação dizendo: “Olha, nós somos assim, vocês pegam...” – o Edur nem sabia disso, mas falou. O Stédile ficou puto da vida, ele encerrou a discussão em pouco tempo. E essa discussão da marcha ao muro... ela

morreu nesse dia aí. Stédile centralizou todo mundo e começou a tirar todo mundo do comitê. É muita gente que estava com tudo ali. Nossa, tem uma companheira, que hoje é advogada do MST... ela chorou pra caramba (M.C., 2018, informação verbal).¹²⁸

O depoente L.V., por sua vez, que acompanhava as listas de e-mail da AGP, ajudando com traduções e difusão da informação, tendo ainda formação política próxima do punk e do anarcopunk, fala da atuação lacunar do MST nesse meio autonomista que se constituiu em torno da Rede:

E aqui no Brasil, no fundo, quem participava era a Via Campesina, era o MST teoricamente... que era o grande movimento. Devia ter alguma pessoa que ia nos encontros, devia ter... porque o MST é enorme, tá? Não custa nada mandar alguém, tá lá por um tempo. Mas eles não compravam os Dias de Ação [Global] Eles não achavam... ah, sei lá, eles não achavam, enfim... mantinham alguém lá, mas na prática não... na prática eles se encaixavam na Via Campesina, né? Tal... Que aí talvez até fosse por onde eles viam que eles podiam ter influência, que, né? Não sei se é por isso que eles viram que... não sei se é por isso também que eles viram que não era muito a linha deles, e tal, enfim. E aí, no fundo, quem fazia os dias de Ação Global, que a AGP e tal e coisa fizeram os dias de Ação Global, um boletim e os encontros, cara, o MST não participava dessa rede de grupos inspirados pela AGP, aqui no Brasil, né? Não, não tinha ninguém. Era só essa juventude assim mais classe média tal, esses grupos assim... É, não tinha... o MST não participava (L.V., 2017, informação verbal).¹²⁹

O entrevistado destaca, ainda, o perfil de classe social mais alta atuante na AGP, o que de fato acontece quando caminhamos para as regiões Sul e Sudeste, além do fato de que a participação nas listas era mais restritiva, dado que não só o acesso à internet ainda não era algo massificado como também muito do que era conversado nas mensagens e fóruns era feito em língua inglesa.

Para além dessas tensões fronteiriças, e retomando o tópico da AGP numa perspectiva mais ampla, é necessário informar que as notícias da existência da AGP começam a chegar no meio militante brasileiro entre 1999 e 2000. Na medida em que o Brasil sediou o Segundo Encontro... e o movimento antiglobalização havia, definitivamente, alçado proporções planetárias e angariado uma monstruosa repercussão midiática com o bloqueio da reunião da OMC em Seattle por ocasião do N30, o movimento tornou-se mais visível por aqui. Certo é, como vimos, que a AGP não nasceu pronta, de maneira que sua identidade foi se consolidando

¹²⁸ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por M.C., homem, branco, 71 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas (seção São Paulo), Sindicato dos Trabalhadores da USP (SINTUSP), Executiva Nacional da CSP-Conlutas, São Paulo, 9 de outubro de 2018.

¹²⁹ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por L.V., homem, branco/pardo, 43 anos, Independente, Florianópolis, 17 de novembro de 2017.

no bojo das conversações, dos processos de organização dos Dias de Ação Global e dos encontros – ocasião em que os documentos oficiais da Rede eram revisados.

O bloqueio conquistado em Seattle, na verdade, foi fruto da segunda manifestação chamada pela AGP, já que ainda em junho de 1999 protestos simultâneos em diversos países fizeram coro contra a reunião do G8 na cidade de Colônia, na Alemanha (RYOKI; ORTELLADO, 2004). Com Seattle, no entanto, a AGP tornou-se algo espetacular, dado que nesse momento foram reveladas diversas novidades trazidas pela Rede. O que se deu naquele dia não foi resultado de uma única organização, muito menos de algum tipo de coalização previamente consolidada de movimentos sociais. Na verdade, temos uma convergência de movimentos oriundos de campos diferentes dentro da esquerda, mas que se reconheceram igualmente como vítimas das decisões que aquele grupo de empresas e líderes mundiais queriam impor. Dessa forma, algumas das tendências identificadas por Fiuza (2017) dão as caras nesse verdadeiro *debut* do movimento antiglobalização, em que consistiu a Batalha de Seattle.

No N30 identificamos ações realizadas por organizações de três tipos: (1) as ONGs, cujo objetivo era criar canais de diálogo e conquistar algum reconhecimento no âmbito da OMC; (2) os sindicatos tradicionais, que acabaram por articular manifestações de rua num formato convencional, seguindo repertórios já bastante conhecidos, além de pleitearem a inclusão de cláusulas sociais nos acordos finais da Cúpula; e (3) movimentos de perfil anticapitalista, fundamentados em práticas de ação direta, cujo foco era, simplesmente, a inviabilização do evento e o bloqueio das conversações. Esse terceiro tipo orbitava a Rede de Ação Direta – em inglês, *Direct Action Network* (DAN) – a qual, por sua vez, também se dividia entre uma maioria defensora de táticas não violentas e da desobediência civil, e outra que se organizou em *black blocs* e atuou por meio da destruição de propriedades privadas ligadas às empresas vinculadas ao capital transnacional.

A DAN funcionava como uma confederação de grupos por afinidade: alguns de teor explicitamente anarquista, outros antiautoritários e ainda anticorporativos, no sentido mais amplo. A Rede foi então formada justamente para servir de base organizacional das manifestações contra a reunião da OMC, em Seattle, e depois se expandiu para inúmeras localidades nos Estados Unidos e Canadá, passando a se autodenominar Rede de Ação Direta Continental — em inglês, *Continental Direct Action Network* (CDAN). A CDAN aderiu à AGP e esteve relacionada a praticamente todas as manifestações do movimento antiglobalização nesses dois países, até a sua extinção em 2001, em virtude de pressões governamentais sofridas

em consequência dos ataques de 11 de setembro de 2001 — fato que, aliás, está diretamente relacionado ao refluxo do movimento antiglobalização em todo o mundo.

Um gargalo identificado pelos militantes ligados à AGP era a questão da mídia, algo que impactava tanto os esforços para a ampliação da Rede quanto o acesso da população às informações para além das barreiras colocadas pela mídia hegemônica. Ainda na fundação da AGP, um dos presentes afirmou que “*O inimigo global é relativamente bem conhecido, mas a resistência global que ele enfrenta raramente passa através do filtro*” (LUDD, 2002, p. 15). Dessas conversações e das experiências oriundas do levante zapatista foi concebida a ideia de criar uma mídia própria, que procurasse não apenas fornecer outra perspectiva das ações da AGP, mas muito além disso: o objetivo do *Indymedia*, os Centros de Mídia Independente (CMI), era inverter o processo de produção das notícias, abandonando a díade produtor/consumidor de informações. Assim, os mais de 150 sites do CMI espalhados pelo mundo, sendo 14 sediados em cidades brasileiras, de 2001 a 2005,¹³⁰ todos geridos pelas comunidades ativistas locais, mantinham editoriais e um espaço para notícias de maior escala, mas, na verdade, toda a movimentação desses sites dava-se, basicamente, pelas notícias postadas pelos usuários e pelos debates nos fóruns de cada notícia. Aliás, muito do que hoje consiste no funcionamento das redes sociais é, de fato, uma criação do movimento antiglobalização para furar a bolha da grande mídia. Pablo Ortellado (2013), inclusive, esclarece que algumas dessas redes — Twitter, Youtube, Flickr e Craigslist — “foram fundadas por pessoas que vieram do CMI”. Ainda retomaremos essa questão adiante, mas antes é bom lembrar que os sites dos CMIs são algo muito parecido com os *fanzines* punks e anarcopunks, mas em versão digital. O CMI de Salvador, por exemplo, teve sua proposta de criação lançada num encontro de *fanzines* em 2002, a partir de contatos com integrantes do CMI de São Paulo que ali estavam (SANTOS, 2013). Todas essas iniciativas, por sua vez, estavam subsidiadas em movimentos defensores dos *softwares* livres, da pirataria e do princípio do *copyleft*.

Assim, o primeiro CMI já estava em funcionamento por ocasião do N30, sendo uma ferramenta decisiva para aglutinar uma quantidade de militantes e ativistas autonomistas que pegou de surpresa os organizadores e todo o aparato de segurança da reunião da OMC. Aliás, surpresa também ficou a grande mídia, que para lá correu atrás de fotos e testemunhos da intensa

¹³⁰ Infelizmente, hoje, a maioria dos sites está *off-line*, abandonada ou é pouco atualizada. As páginas dos CMIs consistem em fontes importantíssimas para o registro da memória do campo autônomo mundial, já que hospedam os editoriais, as matérias e os debates realizados pelos próprios leitores, além de fotos, vídeos, agenda de eventos, relatos de encontros, panfletos e outros materiais bibliográficos que eram disponibilizados. No entanto, grande parte do passado desses sites está indisponível em virtude de empecilhos jurídicos. Existem *backups* dos sites, mas de difícil acesso.

repressão de que foram alvos os manifestantes nas ruas de Seattle. Depois das manifestações, a onda repressiva e persecutória se manteve, sendo até mesmo uma sede do CMI invadida por agentes do FBI (LOPES, 2008).

Ocasionalmente, o CMI de São Paulo editava uma versão impressa do jornal Ação Direta. Na edição de abril de 2001, publicada, muito provavelmente, por ocasião da organização para o Dia de Ação Global de 20 de abril, o A20, em solidariedade ao protesto contra a Cúpula das Américas, no Quebec, cujo objetivo era avançar as negociações para a criação da ALCA, uma série de importantes recados foram dados. Assim, as manchetes das principais matérias eram: “A ALCA é inevitável? Alguns acham que não. Ação direta é a nova arma dos movimentos sociais”; “Sexta 20 de abril às 12h carnaval contra a ALCA na Av. Paulista” (AÇÃO..., 2001);¹³¹ “Saúde e Educação serão privatizadas”; “Política de patentes pode afetar milhões de infectados com HIV no Terceiro Mundo”; “Empresas poderão processar governos”; “Globalização corrói direitos trabalhistas e ambientais”, “ALCA não tolera nem democracia parlamentar”, “ALCA deve consolidar poder das empresas”. No alto das páginas há referências libertárias e à AGP: “Anarquia: depois que você experimentou, nada se compara”; “Seattle, Praga, São Paulo: estamos em todo lugar”; “Estamos Vencendo” (AÇÃO..., 2001). Presente também no jornal, como não poderia deixar de ser, o humor libertário corrosivo:

Linhas aéreas anarquistas. Por toda parte mandando tudo pelos ares. Confira nossos pacotes promocionais: 3 dias e 3 noites em Gênova, visite essa maravilhosa cidade durante o G8 em julho! 4 dias em Washington, conheça a capital do Império na reunião do FMI e do Banco Mundial em setembro! Mil e uma noites no Qatar, desfrute desse oásis no deserto. Depois de Seattle essa é a sua próxima chance de encontrar nossos amigos da OMC (AÇÃO..., 2001).

¹³¹ O “carnaval-protesto”, aqui, é uma referência às festas-protesto-ocupação de espaços públicos realizadas pelo coletivo inglês *Reclaim the Streets* que exportou esse repertório por todo o mundo através das listas de e-mail da AGP, assim como se deu com o *black bloc* de Seattle, apesar de sua origem alemã, e o *tutti bianchi* italiano. A circulação de táticas e repertórios de protesto no contexto da AGP foi bastante expressiva, tanto por meios digitais — era comum a exibição de vídeos dos protestos de Seattle nas reuniões e encontros dos coletivos à época — quanto pela realização de cursos e oficinas proferidos por militantes, em geral, vindos do Norte Global, em visitas a outros países — o que, por certo, não deixou de gerar certos atritos. O EZLN, de fato, abriu espaço para a fundação de uma espécie de “turismo de ativismo global”. Em São Paulo, por exemplo, está sempre presente nas memórias dos depoentes uma oficina de ação direta proferida por ativistas canadenses nas dependências da USP. O grupo de percussão Batukação, que acompanhava os atos da AGP em São Paulo, parece ter sido inspirado no *Infernal Noise Brigade*, criado por ocasião do N30 em Seattle. A estrutura desses grupos rompia com o formato hierarquizado e tradicional dos carros de som das manifestações sindicais clássicas. Todos os instrumentos do Batukação foram, posteriormente, doados ao então nascente Movimento Passe Livre (MPL/SP), que formou a Fanfarra do M.A.L. (Movimento Autônomo Libertário), bastante conhecida por ocasião da sua participação nas Jornadas de Junho de 2013.

Figura 30 - Fragmento do jornal Ação Direta, edição de abril de 2001



Fonte: Ação Direta (2001)

O A20, no Brasil, pode ter sido o maior e mais impactante Dia de Ação Global organizado. Mais de 2.000 manifestantes estiveram presentes na Avenida Paulista, em São Paulo, tendo enfrentado repressão duríssima. O saldo final foi de 79 presos, dez torturados e mais de 100 feridos (RYOKI; ORTELLADO, 2004). Nesse período, o movimento antiglobalização estava atingindo seu limite, as manifestações mundo afora eram cada vez mais tensas e a repressão cada vez mais forte. Nesse mesmo ano de 2001, alguns meses depois do A20, em Gênova, ocasião em que a cidade virou uma verdadeira praça de guerra, o anarquista Carlo Giuliani, de 23 anos, foi assassinado pela polícia com um tiro de pistola que saiu de uma viatura que, em seguida, o atropelou duas vezes antes de fugir, durante as manifestações contra a reunião da cúpula do G8. Na véspera e no dia dessas manifestações, a polícia invadiu centros sociais, espancou e deteve centenas de manifestantes do mundo todo que se preparavam para o ato.

Os CMIs mantiveram-se atuantes por anos, mesmo depois do enfraquecimento e da dispersão da AGP, quando passaram a ser usados por movimentos sociais em pautas e mobilizações locais, dando longa sobrevivência e utilidade à ferramenta que, em determinado momento, com a emergência das redes sociais, tornara-se obsoleta — o que consiste, de fato, num mecanismo de captura do capital informacional do novo século. Em entrevista ao Coletivo Desentorpecendo a Razão (DAR) e ao portal *Desinformémonos*, em setembro de 2013, o ex-militante ligado ao movimento antiglobalização, Pablo Ortellado, fez essa interessante avaliação:

A Internet era uma rede universitária até 1995, ela se privatizou [...] E quando ela se privatizou o modelo que se tentou fazer é o modelo do portal, que é o mesmo da comunicação tradicional: um emissor e vários receptores. [...] O CMI é um entendimento de que a gente devia usar as possibilidades da Internet, que era um veículo bidirecional, em que se falava e recebia, e subverter essa tentativa de transformá-la numa grande televisão ou numa grande revista e fazer uma forma de comunicação interativa, baseada nas experiências das rádios livres, das TVs comunitárias, dos fanzines, nessa tradição de comunicação alternativa. E foi assim que foi desenhado. O CMI era um site de publicação aberta, quando não existia nem blog. Quem inventou o conceito de blog foi o CMI, não tinha blog, as pessoas não faziam isso, elas faziam sites. Uma ideia de um blog, que seja um negócio fácil de escrever e que possa ser atualizado rapidamente não existia, o CMI é pré-blog, é pré-creative commons. E não é à toa que do CMI saíram muitas das empresas de redes sociais: *Twitter, Youtube, Flickr e Craigslist*. Todas foram fundadas por pessoas que vieram do CMI. Foi um duplo movimento, o CMI servindo como exemplo de que se pode fazer comunicação de outro jeito e gente do CMI que quando ele se exaure vai tentar viver de outra forma. Isso tem a ver também com a forma de organização da esquerda liberal americana que permite essas passagens do movimento social pro mercado de uma maneira que a gente consideraria bizarra – mas que no contexto americano não é tão bizarra. Isso aconteceu, principalmente nos EUA e na Inglaterra, vários técnicos do CMI trabalhando nessas empresas e de certa maneira desenhando essas empresas. Ou elas sofreram influência direta, no sentido de que pessoas saíram e desenharam essas tecnologias, ou por meio da inspiração do modelo de comunicação participativa. E hoje todo mundo faz, né, a Globo News tem lá “mande seu vídeo”. Só que a gente inventou em 1999 o “mande seu vídeo”. (COLETIVO DAR; DESINFORMÉMONOS, 2013, n.p.)

A AGP, assim como o CMI, faz parte desse campo autonomista que vimos delineando no decorrer do texto e, nesse momento, é preciso ter claro que o transbordamento dos repertórios, do imaginário e dos elementos do autonomismo, em virtude da escala alcançada pelo movimento antiglobalização, fez com que essa cultura política passasse a ir cada vez mais além do anarquismo histórico – de modo que cremos ser interessante justapor aqui em que consiste essa grande frente que revive o anticapitalismo a partir da segunda metade da década de 1990. Para tal, entendemos que a classificação sugerida por Corrêa (2022), em artigo que trata do renascimento do campo libertário entre os anos de 1990 e 2019, é útil para a compreensão dessa fase. Para ele, entre as razões desse ressurgimento, está a luta contra o neoliberalismo e a crise das esquerdas clássicas que se aprofundou com o fim da União Soviética, o que deixou os anarquistas mais fortes, mais conhecidos e mais influentes. Mapeando esse cenário, Corrêa (2022) assim elenca as organizações mais representativas de cada corrente libertária na contemporaneidade:

- **Sindicalista revolucionária ou anarcossindicalista:** *International Confederation of Labor (ICL-CIT), International Workers Association (IWA-AIT), Industrial Workers of the World (IWW) e Federación Obrera Regional Argentina (FORA)*

- **Especifista:** *Anarkismo.net network*
- **Sintetista:** *International of Anarchist Federations (IAF)*
- **Insurrecionária:** *Informal Anarchist Federation* (fundamentalmente os movimentos anarquistas grego e italiano)
- **Antiautoritários/Libertários:** *Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*, *Ação Global dos Povos (AGP)* e *Centros de Mídia Independente (CMI)*

No presente capítulo, é deste último grupo que estamos tratando de forma verticalizada, ainda que movimentos alinhados às outras correntes tenham, ocasionalmente, participado das ações diretamente ligadas à AGP ou que orbitaram a rede de coletivos – sem esquecer, ainda, que a própria Rede serviu como um polo de tração e formação para indivíduos e organizações que mais tarde se identificariam explicitamente como “anarquistas”. Corrêa (2022, p. 363) evidencia esse aspecto também a partir do caso da Antifa:

É também importante mencionar as centenas ou milhares de coletivos que muitas vezes tiveram contatos transnacionais, como parte de redes, influenciando e mantendo contato uns com os outros. Entre os mais representativos desta tendência, encontramos os vários coletivos Antifa (antifascistas) espalhados por todo o mundo, alguns deles explicitamente anarquistas, alguns deles com um perfil político mais amplo. A internacionalização do modelo militante Antifa durante esses anos foi crucial, e os anarquistas desempenharam um papel decisivo.¹³²

De qualquer maneira, independentemente das filiações de indivíduos, grupos e movimentos, todo esse circuito informacional e de sociabilidade política mobilizado pela AGP se sustentou, pelo menos num primeiro momento, em cadeias de comunicação pré-existentes. Fiuza (2017), citando pesquisa do marxista heterodoxo e militante zapatista Harry Cleaver, afirma que, no caso de países como México, Canadá e Estados Unidos, os envolvidos na luta contra o NAFTA foram os primeiros a se articularem em torno do novo movimento antiglobalização. A nossa hipótese aqui é que, no caso brasileiro, isso se deu a partir de uma rede de dissidentes que vinham da esquerda tradicional e, claro, do anarcopunk e seus satélites: ambientalistas radicais e outros nichos de cultura alternativa. Conforme já apontamos no capítulo anterior e como também podemos verificar nas articulações dos grupos radicais

¹³² No original: “It is also important to mention the hundreds or thousands of collectives, which often had transnational contacts, as part of networks, influencing and staying in touch with each other. Among the most representative of this trend, we find the various Antifa (anti-fascist) collectives all over the world, some of them explicitly anarchist, some of them with a broader political profile. The internationalization of the Antifa militant model during those years was crucial, and the anarchists played a decisive role.”

autonomistas, que atendem ao chamado vindo de Chiapas, a fonte da reemergência recente do campo autônomo brasileiro é, de fato, o anarcopunk.

Lesley Wood (2012) chegou às mesmas conclusões em sua pesquisa sobre a difusão das táticas e dos repertórios de protesto pós-Seattle. Ela cita essas redes articuladas durante a luta contra o NAFTA e que depois se reuniram no movimento antiglobalização. Essa sinergia entre uma miríada de eventos de contextos diferentes e trajetórias muito diversificadas, no entanto, passaram a erigir um ecossistema rico e realmente construtivo. E por que podemos fazer essa afirmação? Essa interpretação é sustentável por várias razões, mas uma que vale a pena enfatizar aqui é a questão do vocabulário político que circula, se revitaliza e se consolida no âmbito da AGP. Assim, uma série de conceitos passa a circular na rotina dos grupos ligados à AGP: autonomia, democracia radical, ação direta, horizontalidade, consenso etc. Trata-se assim de uma linguagem política compartilhada, capaz de construir pontes, subsidiar declarações conjuntas, articular ações num espectro que ia de camponeses indianos de Karnataka até movimentos autônomos urbanos do Leste Europeu, passando por indígenas latino-americanos e trabalhadores do sistema de correios canadense.

Por essa razão, entendemos que compreender o autonomismo na chave das culturas políticas é valioso, pois as filiações e fronteiras das organizações tornam-se mais borradas se tomarmos por base as antigas referências. Ao ignorarmos o imaginário político mais amplo em favor das leituras que prezam por uma compreensão rígidas das organizações, correríamos o risco de não elaborarmos uma correta compreensão sobre as mutações das tradições políticas, deixando de perceber que elas permanecem, mesmo que em formatos e composições diferentes dos seus contextos fundacionais, enraizadas a certo legado histórico.

Tomemos o exemplo da Associação de Agricultores do Estado de Karnataka (KRRS, sigla em canarês), o movimento camponês indiano, membro da Via Campesina, como o MST, e que foi um dos mais ativos na organização e evolução da AGP. Na época, segundo a Agência Estado (2001), a KRRS tinha 15 milhões de afiliados e, logo no início da Rede, fez um chamado internacional para que fossem realizadas ações diretas coordenadas contra a Monsanto em todo o mundo – o movimento mostrava-se preocupado com o avanço da Revolução Verde e com o uso da engenharia genética na agricultura indiana. Tais ações, que consistiam especialmente na destruição de plantações, levaram a uma enorme exposição dos abusos e ataques contra a segurança alimentar e às legislações ambientais em diversos países por parte da multinacional (FIUZA, 2017), além de terem colocado em prática um dos primeiros lemas da AGP (2001): “Nossa resistência será tão global como o capital” (tradução nossa). Mas o que chama a atenção, para além desse episódio, é como um movimento que vem de um contexto tão diferente, mas

frente a adversários semelhantes, encontrou canais de diálogo num mundo em que não apenas o capital postava-se numa escala globalizada, mas a resistência também, de modo que é possível encontrar no horizonte de expectativa desse movimento algo não muito distante do que desejaria um jovem punk, residente do ABC Paulista.

O pensamento estratégico do KRRS se baseia no pensamento político e econômico de Gandhi, que norteia as ações do movimento. Para o líder da independência indiana, todo o sistema político de um país deveria se basear no autogoverno (swaraj) das comunidades, que, por sua vez, teria como ponto de partida a autossuficiência econômica [...] Assim, os integrantes do KRRS veem o movimento como parte de um longo processo de construção de uma nova sociedade, que deve partir de ações locais até atingir uma escala global, sempre se baseando na ideia gandhiana de que cada comunidade — vila, aldeia, cidade — deve ser uma república e se autogovernar (FIUZA, 2017, p. 208).

Em suma, há aí tudo que vimos falando aqui, como também nas comunas anarcopunks de São Paulo e nos Comitês de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Nordeste: *política do comum, antifracturação e prefiguração*.

Vale apontar que as táticas tradicionais de protesto do movimento indiano, calcadas nos princípios da não-violência e desobediência civil, não consistiram em barreira para que a AGP efetuasse uma importante mudança em sua Carta de Princípios como meio de dissipar mal-entendidos e reforçar a defesa da diversidade tática e do respeito à autonomia de todos os movimentos federados (ANDREOTTI, 2009). Nesse sentido, a frase “*Um chamado à desobediência civil não-violenta* [...]”, do Item 4, foi substituída por “*Um chamado à ação direta, à desobediência civil* [...]” (AGP, 2001). A própria AGP (2001) justificou a alteração:

Esta modificação removeu a palavra “não-violenta” dos princípios. O que foi considerado mais uma mudança verbal que de conteúdo político. O problema com a antiga formulação foi que a palavra “não-violência” tem significados diferentes na Índia (onde ela significa respeito pela vida) e no Ocidente (onde ela significa também respeito à propriedade privada). Este simples mal-entendido provou ser completamente incorrigível na mídia e, na verdade, no próprio movimento. O movimento norte-americano percebeu que o termo poderia ser mal compreendido, o que não permitiria a diversidade de táticas e mesmo contribuiria para a criminalização do movimento. As organizações latino-americanas também colocaram objeções ao termo em sua conferência regional e argumentaram que um “chamado à desobediência civil” era o bastante, ao passo que o termo “não-violência” parecia implicar uma rejeição de uma enorme parte da história de resistência desses povos e, como tal, foi imprópriamente entendido por grande porção do movimento. Este ponto de vista foi particularmente colocado pelos movimentos do Equador e da Bolívia, os quais têm praticado desobediência civil com centenas de milhares de pessoas nos últimos anos, embora eles joguem pedras quando o exército mata com balas (o que regularmente acontece). De fato, sempre houve uma compreensão da AGP que não-violência seria entendido como um princípio/guia ou um ideal que sempre deveria ser compreendido de acordo com situações culturais e políticas específicas. Ações que são perfeitamente

legítimas em um contexto podem ser desnecessariamente violentas (contribuindo para brutalizar as relações sociais) em outro e vice-versa. [...]

De fato, na AGP, a disposição internacionalista, a abertura à construção de relações solidárias e, certamente, a “contribuição” da semelhança global dos mecanismos espoliativos do capital transnacional, são aspectos que chamam bastante a atenção, mesmo se considerados em relação a outras passagens da história dos socialismos. Assim, como temos colocado, a cultura política autonomista não é algo recente e que emerge apenas agora, no âmbito do movimento antiglobalização, mas, definitivamente, esse momento renova e potencializa sobremaneira o autonomismo que, inclusive, é algo que pode ser verificado até os dias atuais, em especial a partir de meados do ano de 2010.

Já citamos anteriormente as correlações entre o anarcopunk e os movimentos indígenas que, surpreendentemente, enxergaram-se como portadores de experiências conectadas. Ambos os universos se estruturam em torno de redes de apoio e cuidado mútuos, deliberam em assembleias de forma direta, têm na música uma importante ferramenta de luta e compreensão do mundo, nutrem a concepção de um processo formativo e educacional disperso, tomam decisões pela via do consenso, mantêm relação de hospitalidade entre aldeias e comunas, encontram-se na condição de marginalizados pela civilização etc. (COLLECTIVE, 2021).

Em agosto de 2000, a União Libertária do Maranhão (ULMA), que reunia “*anarquistas e punks*” desde 1986 e mantinha contatos com libertários de todo o Brasil e de outros países, convidou a comunidade para uma palestra gratuita sobre o zapatismo e a AGP,¹³³ assim se apresentando no panfleto:

Uma de suas metas é a luta contra toda a forma de opressão seja militar, religiosa e política; de discriminação racial, sexual, cultural e de expressão. Luta pelos direitos e igualdade entre mulheres, negros, pobres, gays, lésbicas, índios e todas as raças. Ela é anti-racista, anti-homofóbica e antimachista. Também luta contra a discriminação punk. A União Libertária sendo anarquista, não acredita em fronteiras e nem em patriotismo, pois acredita que seu país é o mundo e o seu hino, a universalização. Acredita que todos os seres humanos são capazes de se autogerirem, seja através de uma nova educação verdadeira e linear, sem intervenções do Estado, dos militares e de religiosos fanáticos [...] (ULMA, 2000).

O que também viabiliza a diversidade dentro da AGP, certamente, é a sua própria definição. A AGP comumente foi confundida como um movimento – algo que fica atestado nas

¹³³ A palestra foi realizada por integrantes do Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará, que “*tem ligações diretas com o Exército Zapatista de Libertação Nacional/México*”, que atua “*contra o governo fascista mexicano, o FMI, a OMC, a NAFTA e outros grupos capitalistas que invadem, exploram, matam e dissecam o 3º mundo.*” (ULMA, 2000).

entrevistas realizadas durante a pesquisa para esta tese. Alguns depoentes afirmam que, à época, era comum que as pessoas afirmassem que “faziam parte da AGP” – o que, na verdade, era impossível, dado que a Ação Global dos Povos funcionava como uma plataforma de comunicação e coordenação de movimentos, coletivos e indivíduos que se alinhavam e se identificavam com a análise de conjuntura consolidada em seu manifesto, os princípios gerais do anticapitalismo e o combate a “*todos os sistemas de dominação*” (AGP, 2001). Foi prevista, ainda, uma espécie de secretariado rotativo, com funções meramente ligadas ao gerenciamento das ferramentas de comunicação, cabendo aos próprios movimentos e coletivos vinculados o financiamento e a organização de suas estruturas, bem como a definição das pautas locais, ou seja, era uma organização de forte orientação federalista e descentralizada.

Conexa à autodefinição, a AGP publica uma carta de princípios, emendada nas três conferências globais realizadas pela Rede em Genebra, Bangalore e Cochabamba, que serviu como ponto de partida para que a adesão de qualquer organização fosse aceita na AGP. A Carta de Princípios é interessante porque, em nosso entendimento, consiste na melhor e mais bem-acabada definição do que vêm a ser os elementos basilares do autonomismo contemporâneo, a saber:

1. *Uma rejeição muito clara ao capitalismo, ao imperialismo, ao feudalismo e a todo acordo comercial, instituições e governos que promovem uma globalização destrutiva.*
2. *Rejeitamos todas as formas e sistemas de dominação e de discriminação incluindo, mas não apenas, o patriarcado, o racismo e o fundamentalismo religioso de todos os credos. Nós abraçamos a plena dignidade de todos os seres humanos.*
3. *Uma atitude de confronto, pois não acreditamos que o diálogo possa ter algum efeito em organizações tão profundamente anti-democráticas e tendenciosas, nas quais o capital transnacional é o único sujeito político real.*
4. *Um chamado à ação direta, à desobediência civil e ao apoio às lutas dos movimentos sociais, propondo formas de resistência que maximizem o respeito à vida e os direitos dos povos oprimidos, assim como, a construção de alternativas locais ao capitalismo global.*
5. *Uma filosofia organizacional baseada na descentralização e na autonomia* (AGP, 2001).

Durante a existência da AGP, que se estendeu até meados de 2005, apesar de sua desarticulação ter se iniciado já em 2001, algumas mudanças importantes foram feitas nesse documento – uma das quais já foi comentada anteriormente, a respeito da retirada do termo “não-violência”. Outras duas alterações importantes foram implementadas no item 1, cuja elaboração original detinha uma apreciação que poderia permitir uma leitura reformista da

Rede. Em vez de uma rejeição explícita ao capitalismo, ao imperialismo e ao feudalismo, falava-se em: “*Uma rejeição muito clara à OMC e a outros acordos de liberalização comercial (como APEC, EU, NAFTA, etc.) como ativos promotores de uma globalização ambiental e socialmente destrutiva*” (AGP, 2001). Essa alteração foi sugerida e adotada por pressão dos camponeses indianos, mas também por uma outra razão: havia a preocupação da Rede em se distinguir nitidamente de grupos de extrema-direita que criticavam e atacavam os preceitos neoliberais, mas não o capitalismo, evidentemente. Daí a necessidade de se marcar a posição anticapitalista, e não somente contra a OMC e os acordos comerciais.

A referida terceira mudança no primeiro item também se deu por sugestão dos indianos, ao solicitarem a inserção da palavra “*feudalismo*” na lista de sistemas rejeitados, em virtude da existência, naquele país, de relações de trabalho extremamente anacrônicas e precarizadas, em especial no campo (AGP, 2001).

No item 2, é válido destacar a rejeição “*a todas as formas e sistemas de dominação*”, referente à não aceitação da hierarquização das formas de opressão que, em diversos momentos, serviu como ponto de distinção entre libertários e militantes de vieses mais economicistas e/ou embasados em um marxismo de cunho ortodoxo. Já o item 3 se refere à necessidade imperiosa de rompimento com a institucionalidade constituída, daí a escolha pelo confronto e não pelo diálogo – o que, em princípio, deixa de fora do escopo da AGP a adoção dos caminhos parlamentares ou de negociação com os aparatos do capital e dos mais variados regimes vinculados a esse arranjo. Por fim, nos dois últimos itens, temos a presença explícita das tradições libertárias, já que se faz a escolha pela ação direta, ou seja, pela ação política prefigurativa, além de se reconhecer a autonomia e a organização descentralizada do poder como as únicas maneiras de levar em frente o programa defendido pela AGP. Alguns desses pontos estão reforçados no Boletim nº 5 da AGP:

Ação direta, ao invés de filiar-se a algum partido, ou pleitear por reformas, trata-se da retomada de toda a vida. Trata-se de pessoas, tanto individualmente quanto coletivamente, criarem seus próprios meios de confronto e dismantelamento das estruturas de poder que dominam nossas vidas e destroem o planeta. Não temos líderes nem partido, apenas o sonho de um mundo livre e ecológico em que a competição e a coerção são substituídas por comunidade e cooperação. A AGP é fundada sobre o conceito de ação direta, e ação direta é sobre mudar as coisas através da nossa própria organização, tomando o controle sobre nossas vidas e comunidades. O papel da AGP é simplesmente ajudar tais ações, divulgando-as e coordenando-as ao redor do mundo (Boletim da AGP, nº5, fevereiro de 2000) (ANDREOTTI, 2009).

Assim, a AGP organizou uma outra espacialidade das lutas em escala mundial. Frente à marcada fragmentação e descontinuidade dos movimentos, das pautas e do próprio corpo social,

a proposta defendida pela Rede parece conectar-se com o contexto das lutas contra o capitalismo neoliberal. Por isso a organização de uma rede formada por um sem-número de grupos ligados, sim, a questões locais, mas sempre conectadas aos impactos variados das políticas de desregulação financeira e incremento dos mecanismos repressivos dos Estados. Em seu manifesto, a AGP deixa bastante claros seus compromissos e afiliações:

Nós rejeitamos a idéia de que o “livre” comércio cria aumento de emprego e bem-estar, e a suposição de que pode contribuir ao alívio de pobreza. Mas nós rejeitamos a alternativa direitista de um capitalismo nacional mais forte também muito claramente, como também a alternativa fascista de um estado autoritário para assumir controle central de corporações. Nossas lutas se dirigem a reclamar os meios de produção, resgatando-os das mãos do capital nacional e transnacional, com o objetivo de criar meios de vida livres, sustentáveis e controlados comunitariamente, baseados na solidariedade dos povos e na satisfação das necessidades e não na exploração e na cobiça (AGP, 1999, grifo nosso).

Dessa forma, a AGP procura não deixar dúvidas e nem dar margens para leituras ambíguas, traçando, em seguida, breves considerações sobre as diversas formas de opressão e as pautas que tem como centrais. Primeiramente, destaca a questão de gênero e opressão sob a qual estão submetidas as mulheres, as violências das quais são alvo, os salários mais baixos etc. Daí a necessidade da eliminação do patriarcado, que é também responsável pela estigmatização e violência contra os “*homossexuais, lésbicas e bissexuais*”.

A seguir são pontuadas as lutas dos povos indígenas contra o roubo de suas terras e conhecimentos tradicionais, bem como a destruição de suas formas de vida. Registra-se também a repressão contra grupos étnicos, destacando-se as comunidades negras da África e das Américas, e em que medida esses grupos sofrem os efeitos dos “*megaprojetos de desenvolvimentos*”. Também são mencionados povos como os ciganos, curdos e os *saharouis* que têm suas autonomias contestadas pelos Estados nacionais onde residem.¹³⁴

Nesse manifesto também é dado um espaço importante aos “*ataques massivos à natureza e à agricultura*”, bem como à “*comercialização e mercantilização da cultura*”, no que se refere à apropriação da diversidade cultural, visando sua integração aos processos de acumulação capitalista e a consequente homogeneização das “*cadeias culturais*” e das “*comunidades locais*”, além do comprometimento da “*essência e o significado da cultura*” (AGP, 1999).

Outra pauta levantada diz respeito às formas de captura do conhecimento em razão das novas tecnologias, que “*não são neutras*” (AGP, 1999). Critica-se o reducionismo, o

¹³⁴ Chama atenção a não referência ao povo palestino.

“*racionalismo*” e o fato de que muitas vezes os conhecimentos tradicionais, que têm boa aplicabilidade em seus contextos originais, são ignorados pela ciência. Certamente, a considerável presença de movimentos indígenas e populações tradicionais no corpo da AGP não permitiria que essa verdadeira guerra epistemológica, acelerada pelo neoliberalismo e por uma ciência cada vez mais distante de um substrato ético sólido, ficaria de fora.

O manifesto ainda trata de educação e juventude, questionando os conteúdos, as exigências de que os adolescentes se submetam aos imperativos da globalização econômica, a privatização dos sistemas educacionais, a desvalorização do ensino das humanidades em favor “[...] *de uma educação servil aos interesses do processo de globalização [em que] os valores competitivos são predominantes*” (AGP, 1999). Defende-se, por outro lado, o potencial transformador da educação, que deve estar enraizado nos contextos comunitários e movimentos sociais, de modo a facilitar a participação política das pessoas.

Outro alvo é a militarização, reflexo de crises aprofundadas pela globalização. Aponta-se o aumento da repressão, que ocorre paralelamente à ampliação das forças policiais, dos “*cárceres, prisões, prisioneiros*” (AGP, 1999). Bate-se também em organizações como a OTAN, “*dominada pelos EUA*” (AGP, 1999), o serviço militar obrigatório, o complexo industrial-militar, um dos pilares da atual economia global e cada vez mais controlado por megacorporações. “*A OMC deixa formalmente os assuntos da defesa aos Estados, mas o setor militar, de fato, é um campo fundamental à busca do lucro privado.*” (AGP, 1999). Repercutindo as pautas dos autonomistas e ambientalistas europeus dos anos 1970, a AGP defende ainda a extinção das armas nucleares, dado que sua simples existência consiste “*num crime contra a humanidade*” (AGP, 1999).

Por fim, é abordado o tema da migração e da xenofobia. Aqui, a AGP (1999) denuncia a contradição entre a liberdade de circulação dos capitais e a restrição do direito de ir e vir dos seres humanos, evidenciando que o movimento antiglobalização, apesar de seu nome poder sugerir o contrário, tem uma plataforma cosmopolita e antinacionalista. Porque, na verdade, o termo “antiglobalização”, nesse caso, referia-se a uma forma particular de globalização: a capitalista. Por isso, com vistas a fugir de entendimentos dúbios, alguns grupos, em especial na Europa e nos Estados Unidos, passaram a preferir o termo “altermundialismo” ou “*alter-globalization*”. De qualquer maneira, o foco dessa pauta era o combate à submissão de migrantes pobres a situações precárias, que os deixam expostos aos seus “*exploradores*”, servindo, além de tudo isso, como “*bodes expiatórios*” por parte da direita, que os responsabiliza por diversos problemas socioeconômicos, de maneira que a população nativa possa sublimar suas frustrações. Assim, há que se combater “*o racismo, a xenofobia, o sistema*

de castas e o fanatismo religioso”, armas usadas para dividir os povos, de modo que possamos, assim, celebrar a diversidade cultural da humanidade sem que nenhum tipo de hierarquia se estabeleça entre as diversas populações. “*A solidariedade com migrantes é mais importante que nunca. Não há nenhum humano ilegal, só leis inumanas*” (AGP, 1999). Em sua conclusão, o *Manifesto da AGP* lembra que além da luta a ser travada, há que se comprometer com a construção do “*novo mundo*”:

Nós afirmamos nossa disposição em lutar como povos contra todas as formas de opressão. Mas nós não só lutamos contra os males impostos em nós. Nós também estamos comprometidos em construir um novo mundo, juntos como seres humanos e comunidades cuja unidade está profundamente enraizada em nossa diversidade. Juntos nós amoldamos uma visão de um mundo justo e começamos a construir aquela verdadeira prosperidade que vem do enriquecimento humano, a relação respeitosa e generosa com a natureza, a diversidade, a dignidade e a liberdade (AGP, 1999).

Nessa perspectiva, a articulação dos Dias de Ação Global consistia na principal ação levada a cabo pela AGP. Mas outras atividades de rotina também eram realizadas: divulgação e compartilhamento de informações, redação e publicação de boletins e coisas do gênero. É importante ter clareza que, efetivamente, a AGP era uma rede, ou seja, não existia tipo algum de corpo burocrático que fizesse declarações públicas, anunciasse posicionamentos, se envolvesse em disputadas por liderança etc. A AGP consistia numa série de listas de conversações, composta por uma miríade de movimentos e coletivos, de modo que as decisões, os calendários de lutas e a organização de eventos eram por essas listas debatidos e decididos. Ou seja, AGP nunca se constituiu como um movimento social, mas se consolidou como uma federação de movimentos.

Contudo vale pontuar uma questão que mais tarde seria problematizada por veteranos dessa época, que é a seguinte: na medida em que esses movimentos dispendiam excessiva energia nas manifestações dos Dias de Ação Global, muitas vezes acabavam por se restringir a isso, ficando presos às agendas das agências que tanto combatiam. Mesmo assim, a estratégia serviu como potencializadora da imagem e da dispersão do autonomismo como há muito não se notava. Esse fenômeno, sem sombra de dúvidas, não apenas impactou, mas concorreu para a própria viabilização dos ciclos de protesto seguintes, nos moldes que conhecemos. As *primaveras árabes*, os *ocuppies*, os *indignados*, a Revolução das Panelas, as Jornadas de Junho de 2013, as ocupações escolares de 2016, dificilmente teriam ocorrido da forma como ocorreram sem a memória e o legado do movimento antiglobalização. Dito isso, cremos ser interessante nos determos brevemente sobre os principais Dias de Ação Global.

Entre 1999 e 2004, foram muitas as manifestações organizadas, quase sempre a reboque da agenda dos organismos multilaterais responsáveis por pressionar os Estados a implantar e conduzir reformas neoliberais. Diversos protestos também foram realizados contra o “Relógio dos 500 anos”, produzido pela Rede Globo em comemoração aos 500 anos do “descobrimento” do Brasil. Com exemplares dispostos em 28 cidades do país, vários deles foram atacados e depredados em diversas ocasiões por grupos anarquistas e autonomistas. Houve também o M1, realizado em 1º de maio de 2000 e um dos primeiros atos inspirados pela AGP no Brasil, quando alguns grupos protestaram em Santos, São Vicente e São Paulo – ocasião em que dezenas de anarquistas foram presos. Depois, em setembro daquele ano, foram articulados atos maiores, em solidariedade às manifestações de um dos mais agitados Dias de Ação Global organizados pela AGP, no caso, contra o encontro do FMI e do Banco Mundial na República Tcheca. Tais atos, aqui no Brasil, foram assim resumidos por Ryoki e Ortellado (2004, p. 141):

Em São Paulo, mil pessoas protestam em frente à Bolsa de Valores. Tintas e pedras são arremessadas na sede da instituição. Manifestantes promovem teatro de rua e ocupam o centro da cidade por toda a tarde. 39 manifestantes são presos. Em Belo Horizonte, 500 pessoas saem em passeata pelo centro da cidade e depois bloqueiam a rua Espírito Santo, em frente à agência do Citybank com festa, futebol e teatro de rua. Em Fortaleza, cerca de cem ativistas distribuem baião de dois em frente à Bolsa de Valores. Manifestações acontecem em centenas de outras cidades no mundo.

Ainda no mesmo ano, tivemos o D23, em 23 de dezembro, ocasião em que manifestantes protestaram contra o consumismo em frente ao Shopping da Cidade, em Belo Horizonte, e foram agredidos pela segurança, com uma pessoa tendo sido presa. Esse episódio foi importante pelo fato de ter coincidido com a fundação do site do CMI no Brasil. Já em 2001, tivemos no país o J25-30, que contou com o Fórum Social Mundial, a destruição de um campo de transgênicos da Monsanto por parte do MST e da *Confédération Paysanne*¹³⁵ e uma oficina para treinamento de ação direta. Posteriormente tivemos o A20, já comentado anteriormente, que consistiu num dos principais atos no contexto da AGP — tanto que, inclusive, aparece de forma recorrente nas memórias de militantes e ex-militantes de todo o país. Como consequência da repressão, foi organizada uma outra manifestação, o M25, realizada na PUC-SP durante a defesa de tese do Capitão da Polícia Militar, Francisco Roher, comandante das ações contra os manifestantes no A20 – a defesa acabou sendo remarcada pela Universidade.

¹³⁵ Sindicato agrícola francês ligado à Via Campesina. Entre os anos de 2000 e 2004, o cargo de porta voz foi ocupado pelo camponês e sindicalista José Bové.

Outro Dia de Ação Global marcante para a memória do movimento antiglobalização e para o campo libertário foi o J20, ocorrido em 20 de julho de 2001. Como mais uma vez resumem Ryoki e Ortellado (2004, p. 142):

Cinco mil pessoas protestam em São Paulo. Um grande bloco autônomo abre a manifestação com futebol, bicicletas e patinetes. Em Gênova, o ativista Carlo Giuliani é assassinado pela polícia. Três dias depois trezentos ativistas em São Paulo bloqueiam por quatro horas o consulado italiano em protesto contra a repressão policial na Itália.

É interessante destacar que manifestações e ocupações de embaixadas, consulados e outras representações estrangeiras convertem-se em alvos constantes do movimento antiglobalização em todo o mundo, o que denota um resgate da solidariedade internacional e uma redefinição da espacialização das lutas, elementos caros à perspectiva da AGP. Outro detalhe interessante a respeito dos atos em apoio às manifestações em Gênova, aqui no Brasil, é a participação de grupos com outras agendas, como a Bicicletada e o MPL, por exemplo, que, por conexões discursivas e políticas que foram sendo construídas, passaram a aderir à Rede. De fato, essa dinâmica de constituição de uma rede de resistência a partir da identificação de pequenos coletivos e movimentos ligados a pautas específicas é uma das características mais interessantes do autonomismo contemporâneo, como se observa na imagem abaixo, em que se convoca um ato contra o G8 ao mesmo tempo em que se evoca a crescente degradação da qualidade de vida nas grandes cidades e a insustentabilidade da indústria automobilística e do petróleo, além da bandeira negra e do rosto coberto do ciclista, resgatando respectivamente o anarquismo e o zapatismo.

Figura 31 - Panfleto convocando para ato contra reunião do G8



Fonte: Acervo do autor.

Nessa mesma linha, o S29, por sua vez, transformou protestos contra a reunião do FMI e do Banco Mundial em Washington em atos contra a Guerra do Afeganistão. No Brasil, foram realizadas manifestações em Belo Horizonte, no Rio de Janeiro e em São Paulo, onde havia bonecos gigantes nos atos, representando Bush e Bin Laden. Pouco comum nesses contextos por aqui, essa tática vinha sendo bastante mobilizada, naquela época, no Canadá e nos Estados Unidos, onde era conhecida como “*puppetry*” (marionete) (WOOD, 2012) — o que configurou, muito provavelmente, mais um exemplo de difusão de repertórios de protesto.

Já em fevereiro de 2002, durante a segunda edição do FSM, houve o F5. Nesse momento, as tensões entre a esquerda tradicional e o campo autonomista se ampliaram bastante. Segundo Ryoki e Ortellado (2004), o evento contou com intensa propaganda do Partido dos Trabalhadores, provavelmente em razão das eleições que se avizinhavam e que conduziriam Lula à Presidência da República. Enquanto isso, os autonomistas realizavam uma ocupação no centro de Porto Alegre, além de manifestações contra a ALCA, sendo duramente reprimidos.

Nesse contexto, os grupos autônomos voltaram a realizar encontros e atividades paralelas ao FSM.

É interessante lembrar que, nessa ocasião, a articulação dos coletivos e movimentos do eixo norte-nordeste, a chamada Rede Resistir, dificilmente participava dos fóruns no Rio Grande do Sul, basicamente por dificuldades logísticas, mas também por discordâncias ideológicas de alguns grupos de maior visibilidade, como o cearense Contra a Corrente. Em um documento desse grupo, inclusive, chegou-se a criticar coletivos do Sudeste por participarem do FSM, em vez de prestigiarem a articulação que estava sendo levada à cabo, por uma série de coletivos, visando a realização de um encontro de libertários e autônomos naquele eixo. Esse esforço se aproveitou de todas as movimentações e energias mobilizadas em torno do Comitê de Apoio às Comunidades Zapatistas do Ceará, responsável pela organização dos autônomos por ocasião do Segundo Encontro... em Belém, conforme já dito. Assim, o Encontro de Comunidades, Movimentos, Coletivos e Experiências de Lutas Autônomas e Libertárias do Norte e do Nordeste foi realizado em Fortaleza durante o carnaval de 2001, sendo organizado de forma autônoma, a partir de uma estrutura horizontal composta por comissões temáticas. Os contatos feitos e compartilhados foram numerosos,¹³⁶ tendo os participantes estabelecido uma clara oposição ao FSM, reivindicando a necessidade imperiosa da autonomia de todos os excluídos: “[...] *mulheres, descendentes dos povos originários, afrodescendentes, desempregad@s, punks, proletariad@s, vindos das cidades e dos campos [...]*”, conforme documento de avaliação do evento da Rede Resistir, de autoria do coletivo Contra a Corrente (2001). Esse documento ainda era encerrado com um lamento e uma clara oposição à esquerda hegemônica:

¹³⁶ Durante a fase de preparação do evento, foram produzidos dois informativos a respeito dos grupos contatados, das pautas a serem debatidas, da organização, da programação etc. Além disso, os grupos envolvidos enviaram informações a respeito de suas origens, histórico e atuação. Nesses informativos, os coletivos citados foram os seguintes, por Estado: Paraíba: Centro de Cultura Social de João Pessoa (CCS/PB), Núcleo de Propaganda Anarquista (NPA), Fórum de Cultura Libertária de Campina Grande. Maranhão: União Libertária do Maranhão (ULMA). Piauí: Movimento Anarcopunk do Piauí, Grupo de Estudos Anarquistas (GEA). Bahia: Quilombo Cecília, Núcleo de Estudos Libertários Carcará (NUELCA-Alagoinhas), Grupo Anarco-Feminista, Organização e Resistência Estudantil Anarquista (OREA), Juventude Libertária (JULI), Coletivo Libertário Sem Fronteiras, Movimento Anarcopunk da Bahia (MAP/BA), Grupo de Ação Straight Edge (GASE), Movimento Hip-Hop, Movimento Libertário de Pau da Lima (MLPL). Sergipe: Núcleo Anarcopunk de Aracaju. Ceará: “Rede” articulada em torno do Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas, Coletivo Ruptura, Coletivo Contra a Corrente. Pernambuco: Grupo Pernamocambo. Amazonas: União Libertária Ativista (ULA). Acre: seringueiros. Pará: Espaço Socialista, Resistência Popular Amazônica. Rio Grande do Norte: indivíduos autônomos/independentes. Fora do eixo norte-nordeste: Liga de Movimentos Autônomos (Belo Horizonte), Grupo Político-Cultural Cacorê (São Paulo), Frente de Luta Popular (Rio de Janeiro), Comunidade Piracema (Santa Maria/RS). Sobre esses últimos, o informativo afirma que “O interesse se manifestou durante a participação de gente do Ceará em encontros na cidade de São Paulo (seminário organizado pelo Espaço Socialista do ABC Paulista e reunião geral dos grupos que organizaram o S26 em São Paulo) e Belo Horizonte (seminário da Liga dos Movimentos Autônomos)”.

Lamentamos que muit@s compas que têm conosco tecido esta recusa e que não são do Norte e do Nordeste não tenham vindo até aqui compartilhar conosco esta oportunidade tão rica de troca real e diálogo real de experiências. Não éramos 16 mil... éramos 100 ou pouco mais. Mas estávamos junt@s sem mercado e sem Estado, não haviam aqui stands mais ou menos caros. Não havia acampamentos paralelos, pois era todo o Encontro que se colocava fora e contra o mercado e o Estado. A falta destes compas talvez se tenha dado na exata proporção dos seus esforços de presença ao FSM, pois foi gasto, para ir até ali, tempo e dinheiro. Pensamos que precisamos construir mais destes espaços autônomos. Mais convergências reais de lutas reais. Mais espaços. Para isso, contudo, necessitamos de vontade e esforço. Clareza da necessária intransigência da nossa recusa ou do risco da sua captura. Possamos breve ser mais. Possamos conversar sobre isso, possamos continuar a tecer o diálogo real de quem faz - e na crítica prática - diz o que faz. Autonomia ou Barbárie! (CONTRA A CORRENTE, 2001)

A Rede Resistir (2000) ainda elencou suas características principais:

- *A solidariedade e o apoio mútuo entre os grupos, movimentos e indivíduos que aderirem a rede.*
- *A dinamização e proliferação de experiências de auto-organização popular de base e a busca por formas horizontalizadas de organização social.*
- *A troca de experiências entre os participantes da rede.*
- *Adoção de uma postura anti-capitalista e anti-autoritária.*

Outro ato importante foi o M11-13, realizado de 11 a 13 de março de 2002, em Fortaleza, durante o encontro do BID na cidade, então o principal financiador do “Projeto Costa Oeste”, cujo objetivo era a “renovação” da orla da cidade – o que, obviamente, teria como consequência uma série de impactos de caráter gentrificador, excludente e especulativo. Para a organização do ato, foram criados comitês em escolas, na Universidade Federal do Ceará e em comunidades. Esses comitês se reuniam semanalmente na Assembleia dos Anticapitalistas contra o BID, com a proposta de manter “[...] *um claro caráter anticapitalista, anti-hierárquico e antipartidário de nosso movimento, com base em reuniões horizontais e assembleárias*”, tendo por lema a frase “*Um banco, um inimigo!*” (ASSEMBLEIA ..., 2002). No dia da manifestação, 5.000 pessoas caminharam até o local do encontro, sendo recebidas, no entanto, com intensa repressão. Mais tarde foi realizado um show com o cantor Manu Chao, conhecido divulgador de lutas populares, especialmente do zapatismo, no mesmo local onde se deu a ação policial contra os manifestantes.

Diversas outras manifestações e atividades tiveram espaço no Brasil. Em Belo Horizonte, por exemplo, foi criado o Carnaval Revolução, evento que cobria o período do carnaval com grupos de discussão, palestras, intervenções, shows, teatro, oficinas, troca de bibliografia etc. Por pelo menos três edições, contou com importante repercussão no meio

autonomista e, sobretudo na capital mineira, ainda ganhou projeção uma série de ações e debates em torno do tema das rádios livres periféricas, muito em função das perseguições de que foi alvo a Rádio Favela, nos anos 1990 – o que já se dava, de fato, desde sua fundação em 1981.

Por fim, uma miríade de ações foi realizada, as quais incluem o Encontro Nacional de Rádios Livres em Campinas, a ocupação da Agência Nacional de Telecomunicações (ANATEL), a “Revolta do Buzu”¹³⁷ em Salvador contra o aumento das tarifas do transporte público, os “ataques” dos Confeiteiros sem Fronteiras contra o embaixador dos Estados Unidos e Blairo Maggi etc. Em suma, foi um período de acentuada efervescência do meio autonomista brasileiro, responsável pela formação e toda uma geração de militantes, como ressalta um de nossos entrevistados:

Cara, eu acho que, do mesmo jeito que a AGP não tem um ato de fundação, ela não teve um ato de fim. Em algum momento ela acabou mesmo. Mas ela acabou a partir do momento que as pessoas que faziam parte dela acharam outras coisas que fazer. Porque o mais interessante é notar que, independente do que as pessoas acabaram fazendo das próprias vidas, ninguém saiu muito, ninguém orbitou muito longe dessa crítica ao sistema. Ainda que o anticapitalismo seja mais ou menos radical, que o antiestatismo seja mais ou menos radical, todo mundo, pelo menos quem eu conheço, está aí nesse campo. Está aí em alguma organização, em algum partido, em algum grupo, em alguma associação, produzindo crítica ao sistema, e uma crítica que não se preocupa muito em estar alinhada com A ou com B (X.A., 2018, informação verbal).¹³⁸

Os Dias de Ação Global contaram com edições no Brasil até maio de 2004. Nesse período, uma série de ações e eventos correlatos menores foram realizados. A AGP, assim, ajudou a sustentar o ecossistema autonomista/libertário no país. Na verdade, mais do que isso, ela não apenas estimulou as trocas, a organização e o incremento dos movimentos e da militância, mas também permitiu que a cena brasileira passasse a ter dinâmica e agenda próprias. Nesse sentido, é factível afirmar que, pelo menos, parte do que foi o complexo Junho de 2013, o movimento contra a Copa do Mundo de 2014 e as ocupações escolares em 2016 são fenômenos de difícil compreensão se não passarmos pela experiência e pelos legados do movimento antiglobalização e pelo próprio MPL, herança direta e mais consolidada da AGP.

Sobre o refluxo do movimento antiglobalização, é preciso destacar os episódios de Gênova como centrais na compreensão desse processo, além do já citado atendado contra o

¹³⁷ Resgatando, assim, uma longa tradição de lutas populares, baseadas em práticas de ação direta, em prol do transporte público desde a Primeira República.

¹³⁸ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

World Trade Center nos Estados Unidos, que foi seguido por uma espiral repressiva contra os movimentos sociais. Mais tarde, em 2006, outra passagem também acabou por impactar ferozmente o campo autônomo e os CMI: o assassinato do anarquista e jornalista Brad Will durante a cobertura do levante popular de Oaxaca, no México.

Todavia esse refluxo não foi provocado apenas pela força da repressão, como explica Andreotti (2009, p. 95):

Gênova é considerada pelos ativistas do movimento como um “momento chave” (NOTES FROM NOWHERE, 2003, p.356), por dois motivos principais: a brutalidade das ações policiais e a divisão que ocorre entre os praticantes de ações diretas violentas e não violentas, os primeiros compostos em sua maior parte por anarquistas, os segundos por membros de ONGs, sindicatos e partidos, mas que também passa a ser compartilhada por uma parcela dos anarquistas que compõem o movimento.

Nesse momento, voltamos a testemunhar críticas contundentes às táticas de ação direta do movimento, vindas inclusive das esquerdas, o que elevou as tensões nas fronteiras desses grupos. Os anarquistas e demais autônomos, defensores da tática *black bloc*, vão afirmar que as acusações vindas de outros campos das esquerdas são de grupos que desejam se ver legitimados no campo legal. Isso demonstra que elementos centrais da cultura política autonomista foram violados, o que reforça a guerra intestina entre essas diferentes tendências.

Outro eixo que gera conflitos é a relação norte e sul global no interior da Rede. Lesley Wood (2004) trata dessas divergências e pontos de tensão entre os movimentos do norte e do sul, que aparecem repetidamente também nas entrevistas realizadas em nossa pesquisa. Segundo Wood (2004), os principais pontos de tensão, após sete anos de coalizão, recaíram sobre os processos de organização e a participação desproporcional dos ativistas do norte, em especial nos encontros internacionais, dado que dispunham de melhores condições materiais para estarem presentes. Em Cochabamba, por exemplo, foram proferidas, inclusive, acusações de “imperialismo” da parte dos militantes dos países ricos, alegando-se que a estrutura organizacional e de consenso das organizações do norte inviabilizava a participação do sul (WOOD, 2004).

Estas colocações procedem, mas há que se fazer um adendo: no tocante aos países pobres, a pesquisa de Wood (2004) focou movimentos cujas organizações tinham um caráter mais tradicional, em especial os movimentos camponeses e indígena-camponeses. Ocorre, ainda, que o próprio papel desempenhado, por exemplo, pelo MST e pela CONAIE no âmbito da AGP foi um tanto quanto superestimado, já que esse seu texto tratou da AGP a partir das fontes “oficiais” da Rede e de entrevistas com ativistas do norte, ocasiões em que o MST quase sempre aparecia – o que não ocorria, de fato, na rotina da militância, nos encontros regionais,

nos Dias de Ação Global e nas listas de discussão, conforme pudemos atestar. Por fim, de fato, quem participa da AGP, pelo menos no caso do Brasil, são movimentos de caráter marcadamente autonomista e libertário, que mantiveram métodos de organização e de tomada de decisão bastante semelhantes aos anarquistas do norte.

Apesar desses problemas, é interessante notar como que a questão da participação igualitária sempre permeou todo o processo deliberativo da AGP, dado que os fatores que produziam desigualdade dentro da Rede eram conscientes e assumidos, bem como os esforços levados a cabo para dirimi-los (WOOD, 2004). Assim, em cada conferência, o *Manifesto* era reescrito, acrescido de novas demandas conforme fossem surgindo, como vimos. De acordo com o depoente abaixo citado, era uma estratégia para a construção de uma espécie de “*consenso global*”, o que reforça a confiança e a legitimidade entre os movimentos na AGP, materializando assim uma identidade de grupo mais fortalecida.

E então, no último dia da reunião, o comitê de redação voltou a todo o texto e analisamos linha por linha o manifesto. Então, o que deveria acontecer, na próxima reunião... eles iriam levar o manifesto para ser reescrito. E estaria constantemente em processo de reescrita. E essa era a ideia de que de uma forma ou de outra teríamos isso, como você chamaria? Consenso global. E isso mudaria constantemente. E seria o foco e a direção dos encontros internacionais. (entrevista com Jean Grossholz, 10 de novembro de 2001) (WOOD, 2004, p. 111, tradução nossa).¹³⁹

Wood (2004) pontua ainda que a AGP só foi possível, em termos organizacionais e de sustentação da coalizão, em função da sua diversidade. De fato, a AGP apenas se efetivou em função do esforço sincero de articulação desses movimentos radicados num solo de forte teor internacionalista, mesmo em realidades tão distantes, como diz a autora: “quebrando um McDonald’s em Gênova ou ocupando terras na Bolívia” (WOOD, 2004, p. 112, tradução nossa).¹⁴⁰ O ponto é que, por quase uma década, todas essas diferenças foram percebidas como parte de uma mesma luta conectada globalmente, na qual se concretizou a construção de laços de confiança, bem como se prefiguraram relações as mais igualitárias possíveis, ainda que isso nem sempre tenha acontecido.

Ainda sobre essas tensões entre os movimentos do norte e do sul globais, Christian Laval (2018), em conferência realizada no Brasil, defende a criação do que ele chama de “Federação

¹³⁹ No original: “*And then the final day of the meeting, the drafting committee went back to the whole body and we went line by line over the manifesto.... Then, what was supposed to happen, at the next meeting... they would take that manifest and they would rewrite it. And it would be constantly in the process of being rewritten. And that was the idea that somehow or other we would then have this, what would you call it? global consensus. And it would constantly change. And it would be the focus and the direction of the international meetings. (interview with Jean Grossholz, November 10, 2001)*”.

¹⁴⁰ No original: “*smashing a McDonald’s in Genoa or occupying land in Bolivia*”.

Mundial dos Comuns” – que, certamente, ele lembra, enfrentará problemas oriundos da herança colonial deixada pelos países europeus no continente latino-americano. O próprio autor reconhece que, em seu livro sobre o *comum*, o substrato histórico e as fontes e matérias do âmbito da filosofia política, obviamente, provieram dos contextos europeu e greco-romano-cristão, ensejando assim uma leitura definitivamente eurocentrada. Nesse sentido, as categorias de Estado, nação e soberania também colonizaram a América, sendo necessário o resgate das tradições dos povos originários, de modo que possam emergir propostas alternativas de pensamento político, bem como de outras ontologias. Laval (2018) ainda propõe que a construção de uma ontologia diferente da versão ocidental permaneça no horizonte de todas as “forças progressistas”, como uma “hibridação”, sendo justamente o “movimento pela alterglobalização”, e o próprio FSM no Brasil, que deram o chute inicial nesse movimento.

Aliás, isso é algo que fica claro pelo que vimos discutindo até aqui. A dimensão contracultural, a proximidade com temáticas e pautas indígenas e ecologistas radicais — que questionam a agenda desenvolvimentista, o primado do crescimento econômico e o reconhecimento pelo trabalho, que atravessam quase que incólumes as direitas e as esquerdas hegemônicas — o foco antiestadocêntrico, a crítica severa e o abandono das teses nacionalistas, entre outros fatores, sem sombra de dúvidas, situam a cultura política autonomista nessa posição de que fala Laval (2018).

Em 2004, face à reunião, em São Paulo, da Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento – UNCTAD, na sigla em inglês – grupos autônomos organizaram uma manifestação e produziram um jornal, *A Ilusão do Desenvolvimento*, no qual foi reforçada, como de costume, a diferença paradigmática desses grupos em relação à esquerda tradicional:

Parte da esquerda brasileira (inclusive o governo) tem apoiado essa estratégia desenvolvimentista como forma de superar nossos problemas sociais. Ao optar por essa estratégia, essa “esquerda” alinha-se com a perspectiva liberal que sempre quis resolver as questões sociais por meio do crescimento, sem a distribuição da renda. Mas a perspectiva de esquerda não consiste em buscar resolver a situação específica desta pessoa pobre ou deste país subdesenvolvido, enriquecendo-o ou desenvolvendo-o, mas suprimir a distinção entre ricos e pobres, entre desenvolvidos e subdesenvolvidos (A ILUSÃO ..., 2004, apud RYOKI; ORTELLADO, 2004, p. 171).

A partir da primeira metade dos anos 2000, como já informado, observamos uma rápida desarticulação, seguida do refluxo e do enfraquecimento da AGP. No entanto, essa inflexão não foi seguida integralmente pelos numerosos movimentos e coletivos que orbitavam a Rede, muitos dos quais permaneceram atuando no substrato social, redirecionando esforços para

outros recortes de classe ou se dedicando a temas mais pontuais – caso emblemático é o do MPL. Como já dito também, as razões desse refluxo são bastante diversificadas e guardam especificidades regionais. Certamente, além da incrementação dos mecanismos repressivos após o 11 de setembro, que atingiram duramente os esforços e as iniciativas internacionalistas, houve igualmente aspectos internos ligados ao esgotamento dos Dias de Ação Global, aos conflitos em torno da questão da tática *black bloc* e, frequentemente, à dificuldade, de parte dos movimentos, em vincular pautas locais e globais aos olhos da opinião pública. Outras razões dizem respeito a elementos como a rápida integração da internet aos fluxos corporativos e do capital, à ascensão – pela primeira vez no caso brasileiro – de um partido autodeclarado de esquerda ao poder e, também, por conta da mudança geracional.

No entanto, a cultura política autonomista guardou alguma vivacidade, mesmo estando fora dos holofotes, como esteve entre os anos de 1994 e 2002. Essa energia seria novamente mobilizada não muito tempo depois, conforme vimos a partir de 2010. Nesse momento, talvez, podemos afirmar que o autonomismo testemunharia um grau de extravasamento como há muito tempo não experimentava.

6.3 O regresso, o renascimento e o além

Aos poucos as listas de discussão da AGP foram ficando menos movimentadas, até que as trocas de mensagens pararam. É comum ouvir de militantes da época que os Dias de Ação Global acabaram por reduzir o movimento antiglobalização à agenda dos organismos alvos das manifestações, ou seja, muita energia era gasta para que se articulassem as manifestações a nível global, mas poucos ganhos reais eram efetivamente conquistados. Soma-se a isso o fato de que os esquemas de segurança desses encontros tornavam-se cada vez mais rígidos e sofisticados, afinal de contas a repressão também aprende e evolui com o tempo. Na prática, o arco de aprendizagem e adaptação dos poderes constituídos tende mesmo a ser mais curto, já que há ampla disponibilidade de recursos, além dos processos serem mais simplificados em função das rígidas hierarquias que viabilizam repostas rápidas frente às ameaças.

O próprio caso do levante zapatista é pedagógico nesse sentido, como se nota pela publicação, em 1998, do livro *The Zapatista social netwar in Mexico*, pela Rand Corporation, um *think thank* americano, sem fins lucrativos, cujo objetivo primeiro é a elaboração de análises de política global para as Forças Armadas americanas.¹⁴¹ É interessante pontuar que o levante

¹⁴¹ Criado em 1948, com o slogan “*Objective analysis, effective solutions*”, esse órgão é financiado em sua maior parte pelo governo dos Estados Unidos e também por fundos particulares, corporações e universidades. Entre os

zapatista, com todas as novidades por ele introduzidas, certamente não deixaria de chamar a atenção do governo americano. Afinal de contas, um levante indígena, organizado pela internet, no Estado mais pobre do México, havia conquistado sucesso sem que as forças repressivas internas e externas sequer tivessem tido tempo de reação. Assim, quatro anos depois do ocorrido, a Rand Corporation já disponibilizava um material – muito bem feito, vale destacar – no qual são consideradas as mudanças no discurso das esquerdas, saindo de um polo tradicionalmente socialista para o âmbito comunitário e indígena, bem como o papel das ONGs internacionais no apoio virtual ao movimento. O documento leva em consideração as mudanças estruturais do capitalismo e em que medida isso afetou tanto as formas de resistência da esquerda quanto as políticas de defesa. Trata também da crise das verticalidades nos movimentos sociais, da época das redes, da plasticidade dos modelos de organização dos novos movimentos etc.

Assim, aprendendo com a própria insurgência, o poder planeja estratégias de contra-ataque, o que se dá também contra o movimento antiglobalização. Os temas tratados no livro sobre o levante zapatista são bastante demonstrativos de como o campo autonomista preocupou os poderes naquele momento: “Uma insurgência se torna uma guerra em rede”, “O advento da guerra em rede: antecedentes analíticos”, “Redes vs. Hierarquias: desafios para a contra-insurgência na rede”, “Emergência da rede zapatista”, “Os Indígenas: crescente desespero e politização”, “O EZLN: Mistura de Desenhos Verticais e Horizontais. ONGs Ativistas: Redes Globais, Regionais e Locais”, “Mobilização Transnacional de ONGs – Uma ‘Guerra do Enxame’” (RONFELDT *et al.*, 1998). A Rand Corporation foi cirúrgica em diversos apontamentos, sobretudo em perceber certas tendências organizacionais dessa nova esquerda que se constituiu por oposição aos velhos paradigmas.

É importante ressaltar essa dinâmica de captura e fuga que se estabelece no âmbito do capitalismo entre as dimensões da dominação e da libertação ou, em termos materialistas, entre capital e trabalho. Nesse sentido, inclusive, vê-se que a compreensão marxista autonomista se faz excepcionalmente rica para a compreensão do funcionamento das lutas contemporâneas (BUSTAMANTE, 2022). Assim, a despeito dos mecanismos repressivos e/ou de captura estruturados a partir do levante zapatista, a memória e a prática dos grupos, movimentos e coletivos forneceram suporte ao campo autonomista no decorrer desse período e depois dele.

acionistas estão o Departamento de Defesa dos Estados Unidos, a Força Aérea, o Exército entre outros setores. A Rand Corporation elaborou ainda diversos relatórios que serviram de subsídio ao posicionamento do governo e das Forças Armadas americanas no contexto global. Durante a Guerra do Vietnã, por exemplo, o instituto elaborou, a certa altura, um relatório que foi impedido de vir a público na época, pois informava ao presidente que os EUA não tinham mais condições de vencer o conflito (RAND ..., 2023).

Então, [...] sofreu um baque muito forte com o 11 de setembro de 2001, com a repressão... perdeu o fôlego global nas manifestações contra a Guerra do Iraque – o famoso clip do System of a Down, “Boom”, que lá tem um monte de coisa. Só que ali eu acho que teve uma lição importante, que no Brasil vai ser traduzido como MPL, que é: “ao invés de a gente buscar pautas globais, que dizem respeito a todo mundo, vamos partir de pautas locais, que a gente vai produzir uma coisa interessante”. Aí, a geração que é, mais ou menos, uma segunda geração, que, na verdade, é a geração mais nova do que eu, do antiglobalização [...] eles vão produzir uma coisa muito mais legal que a gente, eu acho, que é o MPL, que é o Junho de 2013 (X.A., 2018, informação verbal).¹⁴²

O conceito de “guerra de enxames”, já apontado pela Rand Corporation em 1998, por exemplo, é didático a esse respeito, pois, anos mais tarde, essa seria uma tática característica do ciclo de protestos da década de 2010 em todo o mundo, além da forma-ocupação. Consistindo numa espécie de emulação da disposição randômica e radicular das redes sociais, o ataque ao inimigo/adversário se faz por uma lógica de desordem organizada por uma miríade de movimentos, grupos e coletivos dispostos de forma independente e descentralizada. Assim, “As organizações, profundamente fragmentadas e dispersas, promoveram a polifonia que desorienta qualquer estrutura organizacional mais perene e verticalizada” (RICCI, 2018, p. 92), ou seja, importava para o MPL, no Junho de 2013, a perda do controle, no intuito de produzir um caos no território urbano, apossando o poder e obrigando-o a ceder ao movimento, como de fato se deu. Em suma, temos a constituição de uma forma-movimento renovada, organizada segundo as estruturas das redes virtuais:

Os vínculos estabelecidos são fortuitos e provisórios, estabelecendo laços comunitários que muitos autores sugerem ser “espelhados”, ou seja, definidos por forte identidade de valores, crenças ou ideários, criando uma imagem refletida que exclui a divergência. As redes sociais lacunares (estruturas que possuem buracos nos seus vínculos internos[...]) promovem núcleos de “subculturas” autorreferentes, a provisoriedade e a ação social por “enxameamento”, percebidas nitidamente em junho de 2013 (RICCI, 2018, p. 93).

Assim, partindo desses elementos, mas não se restringindo somente a eles, consideramos que o movimento antiglobalização – um amálgama de grupos, coletivos, práticas e repertórios oriundos de fontes diversas – representa a consolidação da reemergência da cultura política autonomista na contemporaneidade. A imagem de uma AGP que, apesar de circunscrita, caso do Brasil, a uma miríade de pequenos grupos, foi responsável pela formação de uma geração de militantes, bem como pela constituição de um legado que apareceria em

¹⁴² Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

maior escala anos depois, é algo corrente na memória dos vários de nossos entrevistados. No caso do Nordeste, chama a atenção a centralidade que ocupa a questão zapatista, até porque é o Comitê que vai, depois do Segundo Encontro... em Belém, procurar organizar uma rede de movimentos radicais na região. Nas palavras de um desses entrevistados:

Eu acho que a AGP, de uma certa forma, [está] envolvida, tanto quanto as comunidades zapatistas, na criação de um campo. Um campo que é muito novo. Eu diria que esse campo não tem nem quinze anos de existência. É um campo que nasceu muito pressionado, muito pressionado mesmo, [pela] supremacia e hegemonia da esquerda — da esquerda que a gente vê aí em todos os campos. Nasce muito pressionado, nasce com muita imaturidade também. Mas o mais importante é que são pessoas que já colocam a necessidade de se criticar a ideia de representatividade, de liderança, de buscar autonomias, uma horizontalidade nas nossas relações cotidianas. Eu acho que a AGP coloca isso. Uma luta internacional, mas sim, que ela possa avançar assim, inspirar e desenvolver autonomias (Viriato, 2018, informação verbal).¹⁴³

No contexto sudestino, o perfil do “jovem urbano anticapitalista” (X.A., 2018, informação verbal)¹⁴⁴ aparece com mais vigor, sobretudo no contexto do punk suburbano, tão decisivo na constituição do movimento antiglobalização:

Cara, eu acho que teve, do ponto de vista cultural, assim, eu acho que dentro do punk, dentro do straight edge, dentro do que a gente poderia chamar de contracultura... dentro desse movimento, que a gente poderia chamar de contracultura ou de subcultura, eu acho que aquilo ali começa a pipocar, né? A gente vai ter ali, a partir do final dos anos [19]70, as primeiras iniciativas libertárias. Vai surgir, por exemplo, o jornal O Inimigo do Rei, depois vai reabrir o CCS. Então, assim, aquilo ali estava retomando. Teve ali uma tentativa de criação de um sindicalismo mais libertário, ali, no começo dos [19]80, ali, né? E, então, isso vai construindo um caldo. Mas eu acho que a AGP, ela é, por um lado, fruto desse desenvolvimento brasileiro mesmo, que é esse campo libertário mais amplo, que começa a se rearticular depois da Ditadura e tinha um interesse, né? Eu escuto o pessoal contando que, no CCS, tinha palestra de qualquer tema lá, pô, sei lá, trezentas pessoas, sabe? Tinha um interesse enorme. Então, por um lado, é esse movimento brasileiro de uma tentativa de busca de alternativas no momento da abertura e, quando o PT começa a entrar cada vez mais dentro da máquina, essa tentativa de procurar uma esquerda mais arejada e tal. Por outro lado, é um momento também em que a gente tem essa globalização, não no caso econômica, neoliberal, mas essa coisa do advento da internet, troca de informações e etc., é, facilidade nos transportes e tal, e que eu acho, pra mim, a AGP é isso: ela é o resultado, por um lado, dessa busca de uma esquerda libertária no Brasil, mas, por outro lado, é também fruto dessa influência de um movimento que estava acontecendo globalmente, que a gente vai importar muita coisa aqui pro Brasil também, sabe? Então, pensando a AGP brasileira, eu acho que ela tem esses dois elementos: tem muita coisa que foi importada mesmo, que a gente

¹⁴³ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por Viriato (pseudônimo), homem, branco, 52 anos, Comitê de Solidariedade às Comunidades Zapatistas do Ceará, Fortaleza, 28 de janeiro de 2018.

¹⁴⁴ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por X.A., homem, branco, idade não informada, Movimento Anarcopunk (MAP), São Paulo, 24 de junho de 2018.

pegou e acho que até, às vezes, importou coisa demais; assim, coisa que servia pra outro lugar, não servia tanto pra cá, mas também essa influência, é, de uma tentativa de criar uma alternativa mais libertária de esquerda, que conforme o PT foi se burocratizando, que colocasse como uma oposição, né? (R.L., 2019, informação verbal)¹⁴⁵

Apesar das particularidades regionais, estão presentes nesses diferentes contextos alguns elementos que se constituíram como denominadores da cultura política autonomista, por exemplo: a crítica e a antagonização ao Partido dos Trabalhadores e a boa parte dos movimentos que o orbitam, o reconhecimento da importância da AGP e a dimensão internacionalista da luta.

No decorrer das décadas de 1990 até a de 2010, os movimentos autonomistas amadurecem, em especial na atenção junto a pautas mais bem direcionadas e em relação à problematização dos formatos organizacionais, seus potenciais, limites e contradições – como também atestam as entrevistas da pesquisa. Sem sombra de dúvidas, essa geração de fins dos anos 1980 e da década de 1990 se abriu para uma criatividade radical, rompendo com elementos da tradição. Não por acaso, foram constantemente criticados – dinâmica própria da constituição das culturas políticas. Ocasionalmente, a renovação da tradição libertária implicou no abandono de elementos caros à sua antiga identidade, o que, é verdade, gerou reflexos. Ibáñez (2015) fala dos “guardiões do templo”, a geração antiga da militância e dos teóricos libertários mais aferrados a certa ortodoxia a respeito da *práxis*, das agendas, ou seja, da própria identidade do movimento e da ideologia. Nessas ocasiões, é comum que os grupos se convertam em reprodutores de dogmatismos e cultuadores de uma memória folclorizada. Por essa razão é que Ibáñez (2015, p. 32, grifo do autor) denomina esse “novo anarquismo” de “anarquismo extramuros”:

Se há algo que cativa nossa atenção quando se observa o anarquismo contemporâneo é, sem dúvida alguma, a sua *importante expansão fora das fronteiras do movimento anarquista*. É certo que o anarquismo sempre transbordou os contornos, em última análise bastante fluídos, do movimento anarquista, porém este transbordamento tem-se amplificado de maneira espetacular desde Maio de 1968 até aos mais recentes movimentos de protesto, com suas massivas ocupações das praças públicas e das ruas (Seattle, Movimento dos Indignados, Occupy Wall Street etc).

Assim, elementos tradicionais do campo libertário extravasam e todo um patrimônio então restrito passa a informar uma miríade de frentes de luta e resistência. Princípios como horizontalidade, ação direta e prefiguração, autogestão (*Do It Yourself*) e a prática de desmonte dos mecanismos de exercício dos poderes heterônomos, entre outros, passam a atuar em outros

¹⁴⁵ Entrevista concedida a Márcio Bustamante e Bruno Fiuza por R.L., homem, branco, 40 anos, Coordenação Anarquista Brasileira (CAB), São Paulo, 23 de maio de 2019.

campos, ocasionalmente mesmo fora dos espectros libertários e progressistas. Isso para não falarmos da sua captura fora do espectro das esquerdas, o que demonstra o quão bem o “argumento autônomo”, ou pelo menos parte dele, encaixou-se à conjuntura contemporânea e tornou-se efetivo para a justificação de propostas “rebeldes” e críticas da institucionalidade democrática liberal. O exemplo mais paradigmático disso, no Brasil, é a criação do “grupo” Movimento Brasil Livre (MBL), como estratégia de captura das energias contestatórias para o campo conservador (MENDONÇA; BUSTAMANTE, 2020). Em âmbito internacional, o protótipo dessa captura enviesada é o que movimentos e lideranças de perfil neofascista têm denominado “anarcocapitalistas” – o que, além de consistir numa contradição em termos, ou seja, não há lógica elementar básica nessa reivindicação, também não apresenta nenhum respaldo histórico.

Mas ainda no âmbito das esquerdas radicais, esse deslocamento pode ser presenciado na série de levantes que vieram na esteira da Revolução das Panelas na Islândia em 2008, nos *occupies* na América do Norte, nas *primaveras* Árabes, junto dos *indignados* na Espanha e nos protestos na Praça *Taksim* na Turquia (CASTELLS; MEDEIROS, 2013). Foram momentos em que a perspectiva autonomista – particularmente no tocante ao seu repertório de ações, à crítica da representação, ao endosso do princípio político do *comum* no âmbito da gestão dos movimentos e das ocupações etc. – tomou a dianteira e, ainda que temporariamente, hegemonizou as forças de contestação da ordem.

Nesse sentido, vale a pena destacarmos três panfletos vindos de contextos improváveis, mas que mesmo assim atestam como o paradigma de que ora tratamos ganhou corpo e escala no âmbito da esquerda anticapitalista recente. Em 2013, paralelamente às manifestações que ocorriam no Brasil, realizava-se também um movimento de proporções e perfil semelhante na Turquia. A explosão dos atos naquele país se deu igualmente de maneira imprevisível, tendo partido, como aqui, de uma questão pontual — a destruição do Parque Gezi — para se converter numa contestação de caráter antissistêmico e horizontalista, firmado no uso da ação direta, no ciberativismo, na desobediência civil e na forma-ocupação de espaços públicos. Assim, na declaração assinada coletivamente pelos ocupantes da Praça, nomeada “*Our commons — Who, Why?*”, vemos:

De Tahrir a Sintagma,¹⁴⁶ a multidão nos exorta a ver: as desigualdades de um sistema em crise total, dos jogos sujos dos tecnocratas e parlamentares, da insegurança dos ditadores e dos falsos democratas. Eles nos querem sem alternativa — tudo o que podemos fazer é cumprir as regras. Trabalhar mais.

¹⁴⁶ Praça Sintagma, em Atenas, Grécia, onde se desenrolou parte das manifestações e ocupações da onda de protestos que tomou conta do país no mesmo ano de 2013.

Contentarmo-nos com menos. E contentar-se com o que resta. [...] A rápida destruição ecológica e a crise econômica global significam a mesma coisa para todos os pobres e oprimidos em todo o mundo: desastre. Ano após ano, as taxas de desemprego aumentam contra toda manipulação estatística; alguns são marginalizados por serem declarados "desempregados", enquanto a grande maioria dos que conseguem encontrar trabalho estão condenados ao trabalho precário. Os jovens e as mulheres são os primeiros a viver na pobreza mais do que qualquer outro, por mais que trabalhem. Direitos sociais básicos como educação, saúde e alojamento estão sendo atacados um por um. [...] As consequências da desigualdade econômica global estão forçando milhões à migração, seja diretamente — através da fome e da desterritorialização — ou indiretamente através de conflitos e guerras. Aqueles que se alinham aos portões cegos do mundo civilizado, vítimas de constante discriminação e racismo [...] E em resposta a esta crise total, os poderes atuais pedem ainda mais. Corporações e governos transformam a crise em uma oportunidade e atacam o que foi duramente conquistado por centenas de anos de lutas. Assim, o capital está tentando impor suas mãos sobre os espaços urbanos e nossa vida cotidiana que todos produzimos em comum; sobre as áreas rurais às quais devemos nossa existência, seu abastecimento de água e as próprias sementes que cultivamos; sobre os direitos que conquistamos em décadas de lutas sociais; sobre as ideias e bens que produzimos em comum; e até mesmo sobre nossos genes. [...] Para nós, a necessidade urgente do tempo presente é criar e multiplicar os espaços de oposição e solidariedade para romper com esta impotência e fragmentação. Possibilitar uma série de articulações em vários níveis, desde as necessidades práticas da vida cotidiana até análises políticas mais abstratas. Sabemos que seremos capazes de quebrar as ondas que nos atacam, de dissipar o efeito de desintegração causado pelo neoliberalismo, na medida em que formos capazes de criar e multiplicar estes espaços comuns. [...] Não estamos à procura de um novo telhado — estamos à procura de um terreno comum. E não pretendemos formar uma demanda ou discurso unitário e, portanto, limitado para manter unida a rede que nos forma, e também não propomos o que foi tentado inúmeras vezes sob o rótulo de "novidade, novidade total". [...] O que precisamos fazer é pegar e expor as demandas, o funcionamento, os métodos e os meios de uma longa e sustentável luta vinda de baixo — descrever um espaço comum sobre o qual possamos assentar a construção da solidariedade. A solidariedade de hoje e de amanhã. [...] começamos a nos reunir — bairros ameaçados de despejo, movimentos urbanos, ecologistas, grupos feministas e transgêneros, anticapitalistas, redes de solidariedade de migrantes — e nos propomos a criar um campo de ação unificado. [...] A luta pelo parque Gezi tornou-se o lugar onde expressar toda a nossa raiva contra qualquer coisa que nos impeça de decidir pela nossa própria maneira de viver a cidade. Depois desta demonstração de raiva e solidariedade, nada mais será o mesmo. Nenhum de nós será o mesmo. Porque agora vimos algo sobre nós mesmos que nunca tínhamos visto antes. [...] Nas cidades como no interior, nos bairros e campi, com cidadãos e não-cidadãos, propomos tecer juntos uma resistência de homens e mulheres que se opõem ao capitalismo, à destruição ecológica, ao patriarcado, ao heterossexismo [...] Começando pelos nossos comuns, recuperamos o que nos pertence! (LIBCOM, 2013, tradução nossa)¹⁴⁷

¹⁴⁷ No original: "From Tahrir to Sintagma, crowds are urging us all to see: see the inequalities of a system in total crisis, of the dirty games of technocrats and parliamentaries, of insecure of dictators and false democrats. They would have us without any alternative — all we can do is play by the rules. Work more. Make do with less. And be content with what is left. [...] Fast-paced ecological destruction and global economic crisis mean the same

São vários os elementos interessantes para se pensar a cultura política autonomista a partir desse excerto. Temos o uso e a valorização recorrentes da ideia do *comum*, ou seja, de algo que é fruto de uma luta de longa data, mas que está sendo pilhado pela lógica neoliberal associada ao poder estatal. Esse *comum*, além de despossuído, é inviabilizado, aniquilando qualquer liberdade, algo que fica explícito na impossibilidade de se produzir e reproduzir a vida dentro de outros parâmetros. Tem-se a imagem do regime neoliberal como que implodindo a própria vida social, pois um número amplo de segmentos passa a ser tido como refugio, convertendo-se, por essa razão, em verdadeiros inimigos públicos. Nesse momento, abre-se um outro elemento importantíssimo, que é a identidade dos reclamantes: apontam-se grupos, mas sem delimitar fronteiras rígidas, e sim procurando um denominador geral que explique a situação de exclusão insuportável da qual todos são alvos. Assim, a homofobia, o racismo, o machismo e a destruição do meio ambiente são justapostos como ferramentas intensificadas por populistas e “falsos democratas”. A questão do trabalho e do desemprego é tomada de maneira diferente do campo progressista tradicional, quando o tema do “emprego” vira algo com um

thing for all the poor and the oppressed throughout the world: disaster. Year after year, unemployment rates increase against all statistical manipulation; some are marginalized by being declared “unemployable”, while the great majority of those who are able to find a job are condemned to precarious work. Young people and women are the first ones to live in poverty more than any other, no matter how hard they work. Basic social rights such as education, health care and accommodation are being attacked one by one [...] The consequences of the global economic inequality are forcing millions to migration either directly – through hunger and deterritorialization – or indirectly through conflicts and wars. Those who line up at the blind gates of the civilized world, victims of constant discrimination and racism [...] And in response to this total crisis, current powers ask for even more. Corporations and governments are turned the crisis into an opportunity and attack what was hard won by hundreds of years of struggles. Thus the capital is trying to lay his hands on our urban spaces and our daily life we all produce in common; on the rural areas to which we owe our existence, their water supplies, and the very seeds they nurture; on the rights we have won through decades of social struggles; on the ideas and goods we produce in common; and even on our genes. [...] For us, the urgent need of the present time is to create and multiply the spaces of opposition and solidarity to break off from this powerlessness and fragmentation. To make possible a series of articulations on several levels, ranging from the practical necessities of everyday life to more abstract political analyses. We know that we will be able to break the waves attacking us, to dispel the effect of disintegration caused on us by neo-liberalism, to the extent that we are able to create and multiply these common spaces. [...] We are not looking for a new roof – we are in search of a common ground. And we do not intend to form a unitary and therefore limited demand or discourse to hold together the network forming us, and neither do we put forward what was tried innumerable times under the label of “novelty, total novelty.” What we need to do is to pick up and expose the demands, the functioning, the methods and the means of a long-standing, sustainable struggle coming from below – to describe a common space on which we can lay down the building of solidarity. Today’s and tomorrow’s solidarity. [...] we started to meet together – neighborhoods threatened with eviction, urban movements, ecologist, feminist and transgender groups, anticapitalists, migrants’ solidarity networks – e propose to create a united ground of action. [...] The struggle for Gezi park became the place where to voice all our rage against anything preventing us from deciding for our own way to live the city. After this display of rage and solidarity nothing will be the same again. No one of us will be the same. Because now we have seen something about ourselves we had never seen before. [...] In cities as in countrysides, in neighborhoods and campuses, with citizens and non-citizens, we propose to weave together a resistance of men and women who oppose to capitalism, to ecological destruction, to patriarchy, to heterosexism [...] Starting with our commons, we reclaim what belongs to us!”

fim em si mesmo, absolutamente distante da qualidade desse trabalho e do tipo de relação estabelecida.

Outro aspecto interessante é a recorrência da necessidade de se articular uma resposta à situação que parta sempre dos pobres e submetidos, da organicidade do próprio movimento, rejeitando tanto as entidades representativas tradicionais quanto a representação da grande mídia sobre os processos, bem como boicotando a capitalização dessa energia rebelde em “unidades” ou “novidades”. O movimento coloca-se aberto, sem respostas prontas ou caminhos já percorridos. Implicitamente, vemos a *prefiguração* política, daí a citação de inúmeros grupos e pautas, a inexistência de uma assinatura que poderia encerrar as potencialidades políticas do movimento, bem como abrir margens para a captura pelos sujeitos políticos institucionalizados. Vê-se assim uma rejeição generalizada do campo político instituído, uma potência de descolamento, interessada na produção do *comum* e no resgate daquilo que foi roubado, ou seja, a junção daquilo que foi forçosamente dividido, separado: uma potência *antifragmentadora*.

A respeito das críticas de setores da esquerda marxista e socialdemocrata – que por sinal seguem até hoje – de que o foco desses movimentos tanto em sua democracia interna quanto no tocante aos seus horizontes políticos tendia a superar seu ímpeto anticapitalista, Dardot e Laval (2017, n.p.) lembraram que

A política do comum tem como caráter histórico particular combater o capitalismo, rejeitando o comunismo de Estado. O que há de novo nessas insurreições democráticas e nesses movimentos sociais não é, como disseram alguns, a aceção universal de “democracia de mercado”, e sim a recusa em empregar meios tirânicos para atingir fins emancipadores.

Ao mesmo tempo, os autores lembram que, no tocante a essa última onda de manifestações e ocupações que varreu boa parte do mundo, as iniciativas são embrionárias e a duração e efetivação dos avanços só será factível se o esforço de invenção e reinvenção de novas institucionalidades for constante, como na virada do século XIX para o XX. Esse ponto, inclusive, não passa esquecido por parte da militância, sendo o tema da perpetuação dos movimentos e das institucionalidades construídas algo que perpassa os debates em torno da questão da organização. Afinal de contas, como erigir organizações horizontais e federadas que, ao mesmo tempo, tenham continuidade, mas não sejam asfixiadas pela burocratização? Esse dilema aparece, em especial, entre os grupos defensores do anarquismo organizado de matriz plataformista/especifista.

Parte importante da dinâmica das culturas políticas se dá nos seus embates, tanto internos quanto externos. Na verdade, é apenas a partir desses embates que uma cultura política se constitui enquanto tal, dado que, na dinâmica das conjunturas, delimitam-se as fronteiras,

constituem-se identidades e enquadramentos simbólicos e linguísticos são lapidados. Por essa razão, tratar dos pontos de tensão é algo importante para a compreensão da cultura política autonomista.

Nesse sentido, outro panfleto bastante divulgado e traduzido vale ser analisado. Tendo vindo à tona em 2015, “Por que não fazemos demandas” (FACÇÃO FICTÍCIA, 2019), do original “*Why we don’t make demands*”, do influente coletivo anarquista norte-americano CrimethInc. Ex-Workers Collective [201-], é um texto que está, em muitos aspectos, alinhado ao que apontamos aqui a respeito do panfleto turco, mas que parte de uma crítica corriqueira aos autonomismos: a inexistência de uma “demanda concreta”. Por que não nomeiam representantes? Por que não estabelecem representações, partidos ou encaminhamentos de pautas de maneira formal? Por que não se faz o uso da linguagem convencional do campo político?

O panfleto responde esses questionamentos afirmando que essas escolhas acontecem pelo fato de que os métodos convencionais são absorvidos, acabando por não gerar maiores impactos ou implicações. Também pontua que manifestações que lançam mão de práticas de ação direta e enfrentamento deslocam o campo político estabelecido e acabam por gerar reflexos que podem ser importantes para o avanço de uma série de questões: desde o combate à violência policial até questões relacionadas às mudanças climáticas.

[...] o problema não é que faltam demandas aos movimentos de hoje; o problema é a própria política de demandas. Se buscamos realizar mudanças estruturais, precisamos elaborar nossas agendas fora dos limites dos discursos daqueles que detêm o poder, fora da moldura das suas instituições. Devemos parar de apresentar demandas e passar a definir objetivos.
(FACÇÃO FICTÍCIA, 2019)

O tom do discurso enfatiza a necessidade do abandono e da deslegitimação de uma institucionalidade que apenas distancia as possibilidades de transformações profundas. A democracia representativa, no entender do Coletivo, apenas amortece as críticas dirigidas ao próprio modelo, bem como ao sistema econômico, ao mesmo tempo em que, absorvendo algumas das demandas colocadas pelos movimentos sociais, desmobiliza as forças acumuladas a duras penas pelos mesmos.

Assim, o panfleto enumera alguns princípios que – é interessante notar – rompem com o corte Estado x Sociedade, no sentido de que cabe ao corpo social a exposição das demandas e ao Estado a satisfação das mesmas. É um ataque ao elemento básico da representatividade da política moderna, bem como ao princípio contratualista e, num certo sentido, até à concepção convencional de movimento social. Em outras palavras, trata-se de um desafio ao campo

político tradicional e à necessidade da sua existência, pois, para o CrimethInc., o movimento deve almejar a bastar-se por si só, ou poderíamos dizer, pelo *comum* que ele produz e reproduz. O texto organiza-se a partir de tópicos conforme colocados a seguir. Cada um deles é aprofundado, vários deles são ratificados frente a situações recentes ou em relação a alguns movimentos históricos.

- Elaborar demandas nos coloca em uma posição inferior de negociação.
- Limitar um movimento a demandas específicas sufoca a diversidade, condenando-o ao fracasso.
- Limitar um movimento a demandas específicas debilita a sua longevidade.
- Limitar um movimento a demandas específicas pode dar a falsa impressão de que existem soluções fáceis para problemas que na verdade são extremamente complexos.
- Fazer exigências às autoridades legitima o poder delas, centralizando a capacidade de ação em suas mãos.
- Fazer demandas muito cedo pode limitar adiantadamente o escopo de um movimento, limitando o campo de possibilidades.
- Fazer exigências coloca algumas pessoas como representantes do movimento, criando uma hierarquia interna e dando a elas incentivo para controlar os outros membros.
- Algumas vezes a pior coisa que pode acontecer a um movimento é que suas demandas sejam atendidas.
- Se você quer conquistar concessões, vise além do alvo.
- Fazer as coisas sem elaborar propostas não significa ceder espaço no discurso político.
- Se não vamos trazer propostas, então o que faremos?

A forma como fazemos nossas análises, a forma como nos organizamos e a forma como lutamos – devem falar por si mesmas. Elas devem servir como um convite para se juntarem a nós em uma forma diferente de se fazer política, baseada na ação direta ao invés da propositura. [...] Ao tomar espaços e distribuir recursos, desviamos do caminho circular e insensível da representação. Se devemos enviar uma mensagem às autoridades, que seja esta exigência única e simples: Não mexam conosco.

Ao invés de fazer demandas, vamos começar a traçar objetivos. A diferença é que nós traçamos nossas próprias metas, no nosso próprio ritmo, conforme surgem as oportunidades. Elas não precisam ser limitadas pela lógica das forças dominantes, e sua realização não depende da boa vontade das autoridades. A essência do reformismo é que mesmo quando você conquista alguma coisa, você não adquire controle sobre ela. Devemos desenvolver a capacidade de agir em nossos próprios termos, independente das instituições com que estivermos lidando. Este é um projeto de longo prazo, e ele é urgente. A partir deste ponto, podemos perceber que escolher não elaborar demandas específicas não necessariamente é um sinal de imaturidade política. Pelo contrário, pode ser uma recusa perspicaz a cair nas armadilhas que debilitaram as gerações anteriores. Vamos conhecer nossa própria força, longe das jaulas e filas da democracia representativa – longe da política de demandas. (FACÇÃO FICTÍCIA, 2019)

Diversos movimentos, de vários países, são citados no desenrolar do texto, justamente com a finalidade de exemplificar falhas e acertos em conjunturas diversas. Os movimentos citados, em geral, estão ligados às grandes ondas de manifestações realizadas entre 2013 e 2015.

Entre os movimentos arrolados, temos o brasileiro Movimento Passe Livre, por ocasião da posição central que desempenhou no estopim das manifestações de Junho de 2013 em São Paulo e em todo o país. Para o CrimethInc., o MPL havia demonstrado bom desempenho na capitalização de força política, tendo alcançado os objetivos propostos pelo fato de o país estar vivendo, naquela ocasião, uma situação econômica mais estável – diferentemente de países como a Grécia, a Espanha e os Estados Unidos. Para esse coletivo americano, a conquista teria então se dado antes em função da situação momentânea da economia brasileira do que por uma provável preocupação com a manutenção do foco em apenas uma pauta. De fato, depois dessa conquista, mesmo tendo ganhado publicidade, nos anos seguintes o MPL não foi mais capaz de bloquear os reajustes nas tarifas do transporte público, sendo essa situação atribuída ao fato de que as “*reformas*” – a redução das tarifas – acabaram servindo para a estabilização da situação política. Quando o movimento volta às ruas, nos anos seguintes, ele precisa recomençar todo o processo de mobilização, sendo então surpreendido pela reafirmação do poder policial, pelo bloqueio midiático e por novos contornos jurídicos.

Para além dos debates acerca das táticas e estratégias mobilizadas pelos movimentos sociais, o interessante é o próprio campo de debate que se forma. Movimentos sociais de diferentes países passam a se reconhecer como participantes de uma mesma luta. Vemos isso em ambos os casos analisados aqui. Os turcos reivindicam Gezi e Sintagma e também guardam a preocupação de arrolar os imigrantes e “não-cidadãos” ao seu lado. No caso do CrimethInc., é citada uma miríade de movimentos cujos fundamentos são percebidos como constituintes do mesmo campo, num movimento de constituição de solidariedades internacionais que, desde a AGP, voltou a caracterizar o esforço internacionalista da cultura política autonomista.

Por fim, é importante citarmos o 15 de outubro de 2011, ou 15O, ocasião de construção do Ocupa Sampa na cidade de São Paulo. A geração da AGP e a que vinha logo após e junto dela organizaram, durante cerca de seis meses, entre 2011 e 2012, uma ocupação no Vale do Anhangabaú, centro da capital, inspirada nas ocupações que ocorriam na Espanha e nos Estados Unidos na mesma época. O movimento clamava pela “*Não Violência, Consenso e Autonomia de Estado, Governos, empresas e partidos*” (OCUPA SAMPA, 2011). Semelhante aos movimentos de ocupações citados, o Ocupa Sampa também exigia democracia direta, radical, para além da intocabilidade dos “*políticos de Brasília*”. Um dos manifestos do movimento atacava a classe política apontando seu desprezo pelos pobres e indígenas, criticando a construção da usina de Belo Monte, a violência contra a população de rua e a periférica etc. Por essas razões e também pelo descolamento de um segmento que define seus próprios salários, o

quanto tributar e como gastar, o Ocupa Sampa grita: “*ELES NÃO NOS REPRESENTAM*” e por outro lado: “*AQUI VOCÊ TEM VOZ (como todos os outros)*” (OCUPA SAMPA, 2011).

O Ocupa Sampa mantinha uma movimentada rotina diária, com comissões temáticas e assembleias em que tudo era discutido – desde a questão de organização do acampamento até temas de conjuntura política nacional e internacional. Eram igualmente realizadas palestras e aulas públicas diárias, em geral com convidados especialistas no assunto a ser debatido em cada ocasião. Representantes de vários movimentos sociais também estavam rotineiramente no espaço. Ainda eram realizados grupos de estudos e oficinas sobre permacultura, justiça restaurativa, zonas autônomas temporárias (TAZ), primeiros socorros, faixas e cartazes, economia solidária, denúncia dos deslocados pelas obras da Copa da FIFA 2014, além de shows, apresentações artísticas, espaços para “*atividades relacionadas ao corpo e espírito/alma/saúde*” (OCUPA SAMPA, 2011). Foram criadas comissões para (1) avaliação das ações, (2) planejamento da expansão do acampamento para outras regiões da cidade, com a participação de profissionais de diversas áreas (jurídica, urbanística etc.), (3) cuidado com as crianças e questões de rotina, como alimentação, higiene, segurança e produção de energia sustentável. Em outras palavras, as ocupações urbanas que se alastram nesse momento são o melhor exemplo da junção entre os três elementos-chave da cultura política autonomista: a *prefiguração*, no aqui e agora, de um mundo baseado na autogestão, ou seja, fundado na unificação das dimensões política e de reprodução material; a *antifragmentação*, que, por sua vez, só se pode constituir numa forma comunal, respaldada, claro, no princípio político do *comum*, que é o terceiro elemento-chave dessa cultura política. Dentre as várias “bandeiras” reivindicadas pelo movimento, nota-se uma revolta que clama pela retomada da vida, então capturada pelo Estado e pelo Capital, em virtude da falta de democracia, na crescente militarização, na fé em torno do neodesenvolvimentismo, no ataque às minorias, na degradação ambiental e na superexploração do trabalho:

- *Contra o estado penal e a criminalização dos movimentos sociais e da classe trabalhadora. Contra a utilização de armas nas manifestações populares.*
- *Contra as remoções de famílias para construções de obras da Copa e Olimpíadas.*
- *Fora Ricardo Teixeira.*
- *Por um SUS público e de qualidade. Contra as OSs e as Fundações Estatais de Direito Privado.*
- *Tarifa zero já. Contra o aumento das passagens de ônibus e metrô. Contra privatização dos transportes e à cultura do automóvel.*
- *10% do PIB para a educação pública, gratuita e de qualidade já.*
- *Revogação das concessões fraudulentas de rádio e TV no Brasil.*

– *Internet banda larga para todos em regime público e gratuito.*

[...]

– *Por uma legislação de direitos autorais que valorize o artista, desprivatize a cultura e favoreça o compartilhamento.*

– *Chega de racismo, preconceito e extermínio da juventude negra.*

– *Pelo fim da violência machista: contra os cortes de verbas do Pacto de Enfrentamento à Violência Contra Mulher feitos pelos governos federal e estaduais.*

– *Contra a criminalização das mulheres: legalização do aborto! Não ao bolsa-estupro e ao estatuto do nascituro.*

– *Em defesa do Kit Escola Sem Homofobia e outros instrumentos educativos de combate a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, sem concessões aos fundamentalistas.*

[...]

– *Chega de “guerra às drogas” e criminalização dos usuários. Legalização da maconha.*

– *Contra o PAC, Belo Monte e o novo Código florestal.*

– *Por uma Comissão da Verdade, Memória e Justiça autônoma, que julgue os assassinos e torturadores. Cumpra-se a resolução da OEA!*

– *Todo apoio às reivindicações dos trabalhadores em greve.*

– *Retirada das tropas brasileiras no Haiti (OCUPA SAMPA, 2011).*

Por fim, de uma cultura política que se encontrava subterrânea e anacrônica em vários aspectos, vemos um movimento de renascimento, num espaço de quatro décadas, que faz do autonomismo um campo dinâmico. Ao mesmo tempo próximo e distante dos “guardiões do templo” de que fala Ibáñez (2015), alinhado aos debates contemporâneos e adaptado às estruturas sociais e econômicas atuais. Esse movimento é amplo o suficiente para vermos reflexos seus em inúmeros países. Igualmente, no âmbito acadêmico, tal fenômeno é facilmente percebido, haja vista a crescente bibliografia a respeito de movimentos que resgatam valores caros à tradição anarquista e que têm na política do *comum* seu fundamento mais básico.

Por outro lado, o que é possível afirmar com mais contundência é que, dada a potência com que contemporaneamente o autonomismo é projetado na cena pública, elementos historicamente ligados ao seu campo passam a ser absorvidos por outros segmentos – os ditos “aliados” e até mesmo os “inimigos/adversários”. Nesse sentido, pensar a tradição autonomista hoje é, também, procurar compreender a atual onda conservadora que tomou o mundo de assalto, aproveitando-se muito da janela aberta por uma tradição política radical e de enfrentamento, o que evidencia que os afetos de indignação e revolta passam a ganhar os discursos e práticas de grupos à extrema-direita do espectro político. A crise da representação

não se limita ao campo das esquerdas, sendo percebida e vivenciada por todo o espectro político. Assim, as diversas culturas políticas fazem suas apostas e aqui está colocada a “aposta autonomista”.

7 CONCLUSÃO

O autonomismo, tal qual no Maio de 68 e no curso do movimento antiglobalização de fins dos anos 1990, dobrou mais uma esquina na esteira do ciclo de protestos da década anterior. No caso brasileiro, os protestos do Junho de 2013 significaram muitas coisas que, sem sombra de dúvidas, vão além do tema discutido nessa tese. É certo, no entanto, que a gramática autonomista, uma parte de seu imaginário, sua dimensão destituente e confrontativa, sua crítica da representação e seus repertórios de protesto informaram, em maior ou menor medida, todo o espectro político e social que disputava as ruas naquele momento, bem como nos anos que se seguiram (MENDONCA; BUSTAMANTE, 2020).

Apesar da vitória eleitoral no ano seguinte, as esquerdas foram derrotadas na contenda aberta pelos protestos (NUNES, 2023), dado que, no corpo social e nos movimentos de maior escala, não se enraizaram os elementos e as referências do campo autonomista que explodiu com o ciclo de Junho de 2013. O extravasamento autonomista se deu, obviamente, de forma enviesada, filtrado pelas outras culturas políticas em disputa, ou seja, tivemos uma espécie de simulacro autonomista que se fixou em alguns aspectos superficiais, ou mesmo falseados, já que negavam elementos nevrálgicos dos seus fundamentos.

Ainda que, do movimento antiglobalização para os eventos de Junho de 2013, o campo autônomo tenha amadurecido, caminhando de uma crítica geral ao neoliberalismo, cujo foco das ações residia nas instituições (des)reguladoras do capitalismo de fim de milênio, para pautas ligadas diretamente às condições de vida nas periferias urbanas, a frágil institucionalidade comunal desses movimentos e coletivos não conseguiu fazer frente às falsificações e capturas de uma extrema-direita oportunista emergente, mas também de uma esquerda tradicional que alternou entre a repressão das ruas e a estigmatização e desconsideração de qualquer alternativa que se colocasse numa chave mais radical.

Vários dos depoentes entrevistados afirmaram que o Movimento Passe Livre havia se consagrado como o melhor fruto da geração anarcopunk. De fato, isso é verídico, mas vale salientar que não apenas o MPL, mas todo um ecossistema de coletivos, grupos e mesmo indivíduos autônomos que passaram a orbitar o movimento e que responderam aos seus chamados também são frutos importantes da mesma geração. Nesta perspectiva, para não reduzir as expressões da cultura política autonomista das Jornadas de Junho ao MPL, é importante fugir de leituras que encaram esse ciclo de protestos apenas a partir da perspectiva sudestina. Como mostramos, o campo autônomo, desde o punk, bem como no bojo de algumas dissidências dos movimentos camponeses hegemônicos e também no âmbito de movimentos

comunitários e de bairro, já vinha se expandindo e ganhando espaço na comunidade da militância radical no nordeste e em polos do norte, centro-oeste e sul do país — além do próprio sudeste, fora do centro paulista. As Jornadas de Junho ficaram marcadas, também, pelo intenso uso da tática *black bloc* no Rio de Janeiro e, no caso belorizontino, pela Assembleia Popular Horizontal (APH/BH) (ARLEY; RICCI, 2014) — experiência que, aliás, sustentou-se por mais tempo. A Revolta do Buzu de 2003, em Salvador, os Comitês dos Atingidos pela Copa, uma miríade de coletivos de atuação no campo ecológico/ambiental, o Ocupe Estelita em Recife, entre outros, são evidências de que o autonomismo estava relativamente bem disperso na cena da militância radical em todo o Brasil — ainda que minoritária no espectro da esquerda mais ampla.

Resgatamos aqui o Junho de 2013 de modo a registrar o papel determinante que o autonomismo desempenhou, e vem desempenhando, na vida política contemporânea. No entanto, o objetivo da pesquisa que embasa esta tese foi vislumbrar a trajetória de longa duração do campo autônomo, de modo a ir por outros caminhos na compreensão de uma cultura política tão central para o entendimento do mundo presente, mas que, habitualmente, tem sido ora preterida, ora reduzida nos esforços de interpretação e entendimento dos movimentos sociais radicais das décadas recentes. Essa tradição é relativamente invisibilizada pela historiografia, tendo sua historicidade sido pouco considerada quando os ciclos de protesto mais recentes se tornam objeto de estudo e análise. Porém deixar de lado o resgate desse campo é problemático para o entendimento dos atuais movimentos sociais, na medida em que tal lacuna acaba por permitir afirmações que tomam os grupos autonomistas como propagadores de posturas inconsistentes, estritamente espontaneístas, desvinculadas de base social ou restritas à ideia de uma explosão juvenil inconsequente e distante de quaisquer projetos políticos sólidos. A falta de uma abordagem histórica e de longa duração ainda pode viabilizar leituras que expliquem os fenômenos políticos contemporâneos, por exemplo, unicamente na chave das novas tecnologias de comunicação — que consistem, sem dúvida, em aspecto essencial para a perfeita compreensão desses episódios, mas que, no entanto, não se restringem a isso. O caráter descentralizado das formas comunicacionais desses movimentos não é uma invenção recente, pois é algo que pode ser notado na rede de troca de cartas e material panfletário entre anarquistas do século XIX ou em anarcopunks dos anos 1990.

Além do mais, como pudemos verificar, há toda uma memória e um imaginário compartilhados e reapropriados através dos tempos, bem como tensões e disputas de fronteiras que sempre se encontram em processo de renovação, mas que, no entanto, refletem divergências

oriundas dos primeiros tempos da história dos socialismos, sob novas roupagens, diferentes condições objetivas e conjunturas.

No entanto, a despeito de todas essas referências, optamos por demonstrar e registrar a cultura política autonomista a partir de seus elementos basilares, conforme mapeados numa tradição que vai desde um autor e tipógrafo seminal como Proudhon — que procurou transformar em teoria as experiências e formas de organização comunal do operariado de sua época (MANFREDONIA, 1999) — passando pelos cartazes, ocupações e debates em torno do Maio de 68 e de suas heranças, aterrissando na produção cultural, estética e política da cultura punk e, por fim, nos depoimentos e nas memórias de militantes e ex-militantes dos ciclos autonomistas do movimento antiglobalização e das *primaveras* dos anos 2010.

No corpo de todos esses suportes, verificamos a existência de três elementos que viabilizaram a continuidade, em diversos tempos e espaços, de uma identidade e de um reconhecimento. Assim, o *princípio político do comum*, o *princípio da antifragmentação* e o *caráter prefigurativo* da ação e ética políticas delimitam as divisas do que vem a ser o campo autonomista. No entanto, outros elementos também compõem a configuração dessa cultura política, não menos importantes, mas sim um tanto quanto voláteis em função do contexto, das agendas e condições de uma época histórica. Esses elementos secundários, por assim dizer, ocasionalmente citados no texto, estão, de alguma forma, sempre justapostos à tríade principal. Eles não servem como caracterização principal do autonomismo, já que compartilhados com outras famílias de culturas políticas ou mesmo deixados de lado em certos momentos, mas certamente, quando mobilizados por movimentos, grupos e coletivos, acabam por servir, igualmente, como balizadores importantíssimos desse campo. Estamos nos referindo aqui à horizontalidade — por vezes tomada na leitura mais radical de certo horizontalismo que impede quaisquer formas de verticalidade e burocratização — à anti-hegemonia, ao anticlericalismo, ao internacionalismo, ao antiprogressismo e ao uso de determinadas táticas de protesto e atuação política: o ilegalismo, a desobediência civil, o uso da violência ou da autodefesa etc.

O autonomismo ganha seus contornos contemporâneos a partir da Revolução de 1968. Ainda que o anarquismo e as tendências conselhistas e antileninistas do marxismo já estivessem presentes, certo nível de hibridação dessas culturas políticas é mais visível a partir daquele período. O potencial de expansão das linguagens políticas de contestação e resistência ganham escala nesse momento. Como exemplo vale destacar que experiências tão díspares em suas composições culturais, sociais e espaciais como a *Autonomia Operaia* na Itália e o neozapatismo mexicano desenvolveram-se, simultaneamente, dentro de paradigmas semelhantes.

Apesar das características bem definidas, o autonomismo contemporâneo tem, também, evidenciado ares de vivacidade justamente por não se postar de forma engessada no âmbito da militância, dos movimentos e dos debates intelectuais e políticos internos. Depoentes e pensadores desse campo falam do que enxergam como fragilidades, aspectos a serem amadurecidos, equívocos cometidos nos últimos ciclos de protesto, da importância de se rever princípios organizacionais, da necessidade de incrementação da cultura de segurança, da possibilidade de se reconhecer a necessidade de algum nível de verticalidade, entre outros pontos.

Refletindo a respeito da esquerda autonomista no contexto do movimento antiglobalização, Nunes (2023) sugere que o trabalho de luto feito a partir do esboroamento do regime soviético teria sido efetivado de maneira rápida, o que levou o campo autônomo a incorporar demasiadamente críticas que faziam as direitas sobre o socialismo real. Essa antagonização, um tanto rígida segundo o autor, teria levado o movimento a se colocar de maneira inflexível ao perceber que algo não funcionava da melhor forma possível, mas que, ainda assim, recusava a mudança, a exemplo do regime de tomada de decisões por consenso em todas circunstâncias. Isso se dava na medida em que ceder à perspectiva à qual se contrapunha poderia significar um enfraquecimento da crítica — ainda que essa revisão correspondesse a um avanço do movimento como um todo. É importante reforçar que observações como essas, sobre o consenso, são comuns no meio autônomo atual.

Essa fetichização de determinadas formas e táticas políticas teriam se conformado enquanto uma espécie de melancolia que ainda impediria a aceitação, da parte dos autonomistas, em compor com outros movimentos e organizações mais amplas e que cultivassem princípios vizinhos. Mas Nunes (2023) também registra que no corpo da esquerda tradicional também há uma melancolia que, igualmente, instaura bloqueios para que se efetive uma renovação na profundidade necessária. Para essa vertente, os autonomistas não seriam organizados e se equivocariam ao não manter o foco na tomada do Estado, de maneira que não saberiam para onde querem ir — assim, o campo autônomo, na acepção da esquerda clássica, é percebido, antes de qualquer coisa, sobretudo na chave da negatividade.

Ainda de acordo com Nunes (2023), a questão decisiva de toda esquerda radical, a revolução, precisa ser novamente apreciada por parte de ambas as tradições. Originalmente, a questão é posta por fora do paradigma do Estado Nacional, já que a revolução demanda a escala global em função da ininterrupta expansão do capital e do Estado. Além disso, atualmente, há o acréscimo da crise ecológica, que, por sua vez, empurra ainda mais a perspectiva da revolução para a escala planetária. Assim, o problema da revolução ainda se posta sem resolução, daí a

necessidade de se pensar a questão no interior de uma ecologia — no sentido sistêmico — que vá além de uma ou outra organização ou cultura política. Há que se pensar a revolução enquanto uma transição, que pode ser lenta, mas que depende, necessariamente, de luta, organização em algum ou diversos níveis e de um amplo arco de ações que se deem por dentro e por fora não só das instituições, mas também no cômputo de escalas sociais variadas.

Por fim, o que se vê é que, mesmo com idas e vindas, o autonomismo contemporâneo tem procurado se reinventar, num movimento que parece querer fugir da repetição de outros períodos históricos que, em certa época, quase o relegaram a uma posição de irrelevância frente aos embates políticos e sociais. Assim, seja nos enfrentamentos que os movimentos optam por encarar, seja nas suas rotinas internas em que buscam a reinvenção, o que se mantém é o permanente esforço em responder à provocação colocada pela modernidade, ou melhor, o desafio posto pela democracia. Em outras palavras, quando falamos da cultura política autonomista, estamos tratando da corrente mais radical do espectro político à esquerda. Tratamos de uma tradição histórica profunda, que leva às últimas consequências a aposta democrática, através da defesa de um conjunto de práticas e ideias emancipadoras, liberada do trabalho assalariado e da produção do valor, e que se sustenta no projeto de um movimento escorado na ideia de uma democracia direta e que sustenta uma soberania real. Trata-se, enfim, de todas as promessas que estão no centro do projeto trazido pela Grande Revolução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A EXPERIÊNCIA CRUSPIANA. Direção: Nilson Queiróz Couto. Produção: Ricardo Wagner. São Paulo: 1986, cor, 27 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dExDMTKibPc>. Acesso em: 28 nov. 2023
- AÇÃO GLOBAL DOS POVOS. Manifesto da Ação Global dos Povos (Modificado na 2a Conferência da AGP em Bangalore). Disponível em: <https://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/pt/manifesto.htm>. Acesso em: 1 out. 2023.
- AGÊNCIA ESTADO. Via Campesina quer união contra transgênicos. **Estadão**, 26 jan. 2001.
- AGÊNCIA FOLHA. Começa encontro de grupos de esquerda. **Folha de S. Paulo**, 7 dez. 1999.
- AGÊNCIA INTERNACIONAL. Protesto era contra governo do México Consulado mexicano é ocupado em SP. **Folha de S. Paulo**, 17 jul. 1998.
- ALCOFF, L. M.; ALCOFF, J. Autonomism in Theory and Practice. *Science & Society*, v. 79, n. 2, p. 221–242, 7 abr. 2015.
- ALMEIDA, H. M. M. DE. Autogestão: da ideia às práticas. **Revista de Administração de Empresas**, v. 23, n. 1, p. 37–57, jan. 1983.
- ALONSO, A. Repertório segundo Charles Tilly: história de um conceito. **Sociologia & Antropologia**, v. 2, n. 3, p. 21–41, jun. 2012.
- ALTAMIRA, C. **Os Marxismos do Novo Século**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- AMSAB-INSTITUUT VOOR SOCIALE GESCHIEDENIS. Fuck '68. [2018?]. Disponível em: <https://www.amsab.be/over-ons/nieuws/492-fuck-68>. Acesso em: 6 ago. 2023.
- ANDRADE, D. P.; OTA, N. K. Uma alternativa ao neoliberalismo: Entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval. **Tempo Social**, v. 27, n. 1, p. 275–316, jan. 2015.
- ANDREOTTI, Bruno Leonardo Ramos. **Poder e resistências: movimentações da multidão - uma cartografia dos movimentos antiglobalização**. 2009. 223 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- APOIFIS, N. **“Fuck May 68, fight now!”: Athenian anarchists & anti-authoritarians: militant ethnography & collective identity formation**. 2014. 256 f. Thesis (Doctor of Philosophy) Macquarie University, 2014.
- ARAÚJO, M. P. N. **A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- ARLEY, P.; RICCI, R. G. **Nas Ruas: a outra política que emergiu em Junho de 2013**. 1 ed. Belo Horizonte: Letramento, 2014.
- ARROYO, D., & SALVADORI, F. O 7 de Setembro em que a PM bombardeou palhaços e afanou bandeiras. **Ponte Jornalismo**, 8 set. 2017. Disponível em: <https://ponte.org/surreal/>. Acesso em: 9 maio 2023.

ASSEMBLEIA DOS ANTICAPITALISTAS CONTRA O BID. Informativo n.1, Fortaleza/CE, janeiro de 2002.

AUGUSTO, A. Revolta e antipolítica em Bakunin. **Verve**, v. 26, p. 157–173, 2014a.

AUGUSTO, A.; WILKE, H. Racionalidade neoliberal e segurança: embates entre democracia securitária e anarquia. In: RAGO, M.; PELEGRINI, M. (Eds.). **Neoliberalismo, Feminismos e Contracondutas**. São Paulo: Intermeios, 2019.

BACZKO, B. **Imaginação social**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.

BADARÓ, M. **Trabalhadores e sindicatos no Brasil**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

BATISTELLA, A. A Era Vargas e o Movimento Operário e Sindical brasileiro (1930-1945). **Unesc & Ciência - ACHS**, v. 6, n. 1, p. 21–34, 23 jun. 2015.

BENZAQUEN, Guilherme Figueredo. **A revolução como projeto autonomista**. 2015. 133 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

BERSTEIN, S. A Cultura Política. In: RIOUX, J.P.; SIRINELLI, J.F. (Eds.). **Para uma história cultural**. 1. ed. Lisboa: Estampa, 1998. p. 349–363.

BEY, H. **TAZ: zona autônoma temporária**. São Paulo: Conrad, 2001.

BIVAR, A. **O que é punk**. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BLACK, B. **Anarchy after leftism**. s.l., s.n., 1997.

BLOCH, M. L. B. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

BOGGS, C. Marxism, prefigurative communism, and the problem of worker's control. **Radical America**, n. 11, p. 99–122, 1977.

BONANNO, A. **A tensão anárquica**. Brasil: Edições Insurrectas, 2019.

BONANNO, A. **Alegria Armada**. s.l., s.n., 1977.

BOOKCHIN, M. **Anarquismo, crítica e autocrítica**. São Paulo: Editora Hedra, 2006.

BOOKCHIN, M. **Ecologia social e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BOUGLÉ, C. **A sociologia de Proudhon**. São Paulo: EDUSP/Intermezzo, 2015.

BOURDIEU, P. O campo político. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 5, p. 193–216, jul. 2011.

BRASIL. Decreto n. 20.493, de 24 de janeiro de 1946. Aprova o Regulamento do Serviço de Censura de Diversões Públicas do Departamento Federal de Segurança Pública. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 24 jan. 1946. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D20493.htm. Acesso em: 8 dez. 2023.

BRAY, M. Uma crítica anarquista do horizontalismo. **Portal Anarquista**, 10 abr. 2023. Disponível em: <https://www.anarquista.net/uma-critica-anarquista-do-horizontalismo-mark-bray/>. Acesso em: 27 jul. 2023.

BRUNO, L. **O que é autonomia operária**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BUSTAMANTE, M. Nova ordem capitalista, nova dependência, novas resistências: a reemergência do autonomismo nas lutas políticas contemporâneas. In: LEONIDIO, A.; ALMEIDA JR., A. R. DE; ANDRADE, E. DE O. (Eds.). **Brasil 200 anos de (In)dependência**. São Paulo: Hucitec, 2022.

CAOS. O leninismo sem Lênin (crítica ao plataformismo/especificismo). 28 dez. 2019. Disponível em: <https://caosnoticiasanarquia.wixsite.com/meusite/post/o-leninismo-sem-lênin-critica-ao-plataformismo-especificismo> . Acesso em: 2 set. 2023.

CARDOSO, I. Maio de 68: signo histórico. In: CASTORIADIS, C.; MORIN, E.; LEFORT, C. (Eds.). **Maio de 68: A Brecha**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CARONE, E. Movimento sindical e anarco-sindicalismo. **Revista Princípios**, v. 37, p. 71–77, jul. 1995.

CASTELLS, M. A sociedade em rede. **A era da informação** – economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, M., & MEDEIROS, C. A. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2013.

CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, C. **Sobre o conteúdo do socialismo** / Os Movimentos dos anos 60. 1. ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 1955.

CEFAÏ, D. **Cultures politiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

CENTRO DE CULTURA SOCIAL DE SÃO PAULO. Sobre o CCS: Quem somos. [2023?]. Disponível em: <http://ccssp.com.br/portal/index.php/sobre-o-ccs/1-quem-somos>. Acesso em: 25 ago. 2023.

CENTRO DE MÍDIA INDEPENDENTE. Jornal Ação Direta. [s.l.], abril de 2001.

CENTRO DE MÍDIA INDEPENDENTE. Jornal Ação Direta. [s.l.], julho de 2001.

CENTRO DE MÍDIA INDEPENDENTE. Jornal Ação Direta. [s.l.], setembro de 2002.

CENTRO SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA DE DOCUMENTAÇÃO E HISTÓRIA POLÍTICA. Fundação Perseu Abramo. Item MSO_C-0201 - II Encontro Nacional Americano pela Humanidade: contra o neoliberalismo (Belém (PA), 06 a 11 dez. 1999). Disponível em: <https://acervo.fpabramo.org.br/index.php/ii-encontro-nacional-americano-pela-humanidade-contra-o-neoliberalismo-belem-pa-06-11-dez-1999>. Acesso em 27 de nov. de 2023.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Investigações de antropologia política. Porto: Afrontamento, 1979.

COELHO, P. A. (ED.). **Maio de 68**. Os anarquistas e a revolta da juventude. São Paulo: Imaginário / Faísca, 2008.

COLÂNGELO, A. C. Do retorno à natureza à agroecologia. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL CINQUENTA ANOS DE 1968: A ERA DE TODAS AS VIRADAS. Universidade de São Paulo (USP), Departamento de História (FFLCH), 2018.

COLETIVO DAR; DESINFORMÉMONOS. Pablo Ortellado: experiência do MPL é “aprendizado para o movimento autônomo não só do Brasil como do mundo”. Disponível em: <http://coletivodar.org/pablo-ortellado-experiencia-do-mpl-e-aprendizado-para-o-movimento-autonomo-nao-so-do-brasil-como-do-mundo/>. Acesso em: 13 jul. 2019.

COMITATO OPERAIO DI PORTO MARGHERA. A recusa do trabalho (Il rifiuto del lavoro). **Quaderni dell’organizzazione operaia**, n. 1, p. 26–34, 1970.

COMITÊ CLANDESTINO REVOLUCIONÁRIO INDÍGENA - COMANDO GERAL DO EXERCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. Quarta Declaração da Selva Lacandona. Disponível em: <https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/zapatismo/lacandona4.htm>. Acesso em: 24 set. 2023.

COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA POPULAR CURDA DE SÃO PAULO. **Soresa Rojavayê**: revolução, uma palavra feminina. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2016.

CONTRA A CORRENTE. Rede de Resistir: 1º contribuição do Coletivo Contra a Corrente à avaliação do Encontro norte e Nordeste, 5 de março de 2001.

CORNELL, A. **Unruly Equality**. US Anarchism in the Twentieth Century. Oakland: University of California Press, 2015.

CORRÊA, F. O anarquismo em 68. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL CINQUENTA ANOS DE 1968: A ERA DE TODAS AS VIRADAS. Universidade de São Paulo (USP), Departamento de História (FFLCH), 2018.

CORRÊA, F. Problemáticas teóricas e históricas dos estudos de referência do anarquismo. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. n. 76, 2.o semestre de 2013, p. 95–129, 2013.

CORRÊA, F. **Rediscutindo o anarquismo**: uma abordagem teórica. 2012. Dissertação (Mestrado em Mudança Social e Participação Política) - Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.100.2012.tde-11122012-161527. Acesso em: 8 dez. 2023.

CORRÊA, F. The Global Revival of Anarchism and Syndicalism. In: VAN DER LINDEN, M. (Ed.). **The Cambridge History of Socialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. v. 1p. 621–647.

CRIMETHINC EX-WORKERS COLLECTIVE. Do Punk à Solidariedade Indígena: Quatro Décadas de Anarquismo no Brasil - Uma Entrevista. Disponível em:

<https://pt.crimethinc.com/2021/02/25/do-punk-a-solidariedade-indigena-quatro-decadas-de-anarquismo-no-brasil-uma-entrevista> . Acesso em: 1 out. 2023.

CRUZ, Rodrigo Rodrigues da. **Do protesto às urnas**: o movimento homossexual brasileiro na transição política (1978-1982). 2015. 188 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2015.

CUNINGHAME, P. Italian feminism, workerism and autonomy in the 1970's: The struggle against unpaid reproductive labour and violence. **Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale**, n. 8, 2008.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A sombra de outubro**: a Revolução Russa e o espectro dos soviets. São Paulo: Perspectiva, 2018.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**. Ensaio sobre a revolução no século XXI. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

DAY, R. J. F. **Gramsci is dead**: anarchist currents in the newest social movements. London: Pluto Press, 2005.

DE SOUZA, M. L. What is 'autonomy,' and how can we make it possible? Reflecting on concrete experiences from Latin America. **Community Development Journal**, v. 52, n. 3, p. 436–453, jul. 2017.

DELMANTO, Júlio. **Camaradas caretas**: drogas e esquerda no Brasil após 1961. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/D.8.2013.tde-29052013-102255. Acesso em: 8 dez. 2023.

DISCOGS. Execradores - Revolucionar O Cotidiano, Cotidianizar A Revolução! (Vinil). Disponível em: <https://www.discogs.com/release/1920088-Execradores-Revolucionar-O-Cotidiano-Cotidianizar-A-Revolução> . Acesso em: 28 nov. 2023.

DUPUIS-DÉRI, F. **Black Blocs**. São Paulo: Veneta, 2014.

DUTRA, E. DE FREITAS. História e Culturas Políticas - definições, uso e genealogia. **Varia História**, v. 28, p. 13–28, 2002.

EASTERLING, K. **Extrastatecraft**: The Power of Infrastructure Space. London; New York: Verso, 2014.

ECHEVERIA, Regina. Cuidado com eles: Suburbano e pobre, o agressivo 'punk' paulista ganha as ruas. Isto é, 4 de ago. de 1982.

ELISA2046. Fuck may '68. Fight now. 19 jun. 2012. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/elisa2046/4721930584/in/photostream/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

ENGELS, F. Sobre a Autoridade. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1873/03/autoridade-ga.htm>. Acesso em: 13 maio. 2023.

EZLN. Primera Declaración de La Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/primera-declaracion-de-la-realidad-contra-el-neoliberalismo-y-por-la-humanidad/>. Acesso em: 29 set. 2021.

FACÇÃO FICTÍCIA. Porque não fazemos demandas (original em inglês por CrimethInc!). **Facção Fictícia**: vandalismo, depredação e análise, 1 jun. 2019. Disponível em: <https://faccaoficticia.noblogs.org/post/2019/06/01/porque-nao-fazemos-demandas/>. Acesso em: 6 dez. 2023

FALLEIROS, G. L. J. Federalismo republicano, anarquista e ameríndio: uma dupla torção. **ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 169–188, 2018.

FEDERAÇÃO DE ARTISTAS DA COMUNA DE PARIS. Manifesto da Federação de Artistas da Comuna de Paris. Disponível em: <https://traduagindo.com/2020/03/30/manifesto-da-federacao-de-artistas-da-comuna-de-paris-1871/>. Acesso em: 20 maio. 2023.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, S. **Revolución en punto cero**: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. [s.l.] Traficantes de Sueños, 2013.

FIUZA, Bruno de Matos. **A Ação Global dos Povos e o novo anticapitalismo**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-22052017-114136/>. Acesso em: 08 dez. 2023.

FOLHA ON-LINE. Embaixador dos EUA leva tortada de Confeiteiros Sem Fronteiras. **Folha de São Paulo**, 28 ago. 2003.

FRAGMENT DE TAGS. Fuck 68! Fight now!, 24 jun. 2012. Disponível em <https://fragmentdetags.net/2012/06/24/fuck-68-fight-now/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

GALHARDO, R. Evento reunirá zapatistas, Farc e MST. **Folha de São Paulo**, 8 nov. 1999.

GALHARDO, R.; AGÉGE, S. Evento reunirá zapatistas, Farc e MST. **Folha de S. Paulo**, 8 de nov. de 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0811199915.htm>. Acesso em: 27 nov. 2023.

GALLO, I. Por uma historiografia do punk. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 41, ago. 2011.

GANGZ, B. W. **My way**: a periferia de moicano. São Paulo: Reginaldo Ferreira da Silva Produções, 2019.

GLOSSARY OF COMMON KNOWLEDGE. Fuck May 68, Fight Now, Figure 54: Tzortzis Rallis. 2008. Disponível em: <https://glossary.mg-lj.si/related/Figure054/561>. Acesso em: 06 ago. 2023.

GODOY, D. Genoíno recebe torta no rosto durante coletiva em Porto Alegre. **Folha de São Paulo**, 26 jan. 2003.

GOMES, I. T. A re-existência do comunalismo e quilombismo: o pré-anarquismo brasileiro. **Revista Estudos Libertários**, v. 3, n. 7 (2021), 6 abr. 2021.

GORDON, U. **Anarquia Viva!** Política antiautoritária da prática para a teoria. [s.l.] Editora Subta, 2015.

GORDON, U. Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise. **Political Studies**, v. 66, n. 2, p. 521–537, 2018.

GRAEBER, D. **Fragmentos de uma Antropologia Anarquista**. Porto Alegre: Deriva, 2011.

GRAEBER, D. The New Anarchists. **New Left Review**, n. 13 January–February, 2002.

GUARNACCIA, M. **Provos e o nascimento da contracultura**. São Paulo: Conrad, 2010.

GUILLERM, A.; BOURDET, Y. **Autogestão: uma mudança radical**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

HAIDER, A. **Armadilha da identidade**. 1a edição ed. São Paulo: Veneta, 2019.

HARDIN, G. The Tragedy of the Commons. **Science**, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 13 dez. 1968.

HARDT, M. et al. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2016.

HILSENBECK, A.; BRANCALEONE, C. Acteal: crime de lesa-humanidade e um capítulo da política contra-insurgente em Chiapas. **Passa Palavra**, 22 dez. 2019. Disponível em: <https://passapalavra.info/2009/12/16837/>. Acesso em: 28 nov. 2023.

HOME, STEWART. **Assalto à cultura: utopia, subversão, guerrilha na (anti) arte do século**. São Paulo: Conrad, 1999.

IBÁÑEZ, T. **Anarquismo é movimento: anarquismo, neo-anarquismo, pós anarquismo**. São Paulo: Intermezzo & Imaginário, 2015.

IMPrensa MARGINAL. O Movimento Anarcopunk e a luta anti-fascista no Brasil – Parte 1: anos 90. 3 maio 2017. Disponível em: <https://anarcopunk.org/v1/2017/05/o-movimento-anarcopunk-e-a-luta-anti-fascista-no-brasil-parte-1-anos-90/>. Acesso em: 28 nov. 2023

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. Obra de Christian Laval e Pierre Dardot. 24 set. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pq5y16stCHU>. Acesso em: 23 jun. 2023

JESUS, R. P. DE; LACERDA, D. P. Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial. **Mundos do Trabalho**, v. 2, n. 4, 16 mar. 2010.

KATSIAFICAS, G. N. **The imagination of the New Left: a global analysis**. Cambridge: South End Press, 1987.

- KLEIN, N. Reclaiming the Commons. **New Left Review**, v. II, n. 9, p. 81–89, 2001.
- KORMAN, A. Ativistas protestarão contra os dois fóruns. **Folha de São Paulo**, 30 jan. 2002.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KROPOTKIN, P. **Anarchism**. Encyclopedia Britannica, 1910.
- LARA, S. H. Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. **Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 16, p. 25–38, 1998.
- LAVAL, C. Conferências. Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI. Obra de Christian Laval e Pierre Dardot. (Instituto Humanitas Unisinos, Ed.). In: Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI. obra de Christian Laval e Pierre Dardot. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 24 set. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pq5y16stCHU>. Acesso em: 4 out. 2023
- LEFORT, C.; CASTORIADIS, C.; MORIN, E. **Maió de 68**: A brecha. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.
- LIBCOM. Our commons - Who, why? - A statement from the movement in Turkey. 9 jun. 2013. Disponível em: <https://libcom.org/article/our-commons-who-why-statement-movement-turkey>. Acesso em: 29 jul. 2019.
- LIBERATO, L. V. M. **Antes de junho**: rebeldia, poder e fazer da juventude autonomista. Florianópolis: Editora Em Debate/UFSC, 2014.
- LIBERATO, L. V. M. **Expressões contemporâneas de rebeldia**: poder e fazer da juventude autonomista. Florianópolis. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- LICHTERMAN, P.; CEFAÏ, D. **The Idea of Political Culture**. [s.l.] Oxford University Press, 2006.
- LOPES, B. DE O. **O papel do jornalista no jornalismo colaborativo**: estudo do caso do Blog do Nassif. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social) – Universidade 9 de julho, São Paulo, 2008.
- LÖWY, M.; BESANCENOT, O. **Afinidades revolucionárias**. Nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários. 1. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- LÖWY, M.; SAYRE, R. **Revolta e melancolia**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUDD, N. (ED.). **Urgência das ruas**: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global. São Paulo: Conrad, 2002.
- LUTA PELA LIBERDADE. **Anarquia começa na pia**. S.l., 19 jun. 2023. Facebook: LPL – Luta Pela Liberdade. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=262721759747575&set=pb.100080292581378.-2207520000&type=3>. Acesso em: 21 nov. 2023.

MANFREDONIA, G. *Persistence et actualité de la culture politique libertaire*. In: BERSTEIN, S. (Ed.). **Cultures Politiques en France**. Paris: Le Seuil, 1999.

MARTIN, E.; BOUCAUD-VICTORIE, K. *Le Comptoir*. Disponível em: <https://comptoir.org/2018/06/06/eric-martin-le-multiculturalisme-est-une-forme-de-racisme-subtil/>. Acesso em: 11 jul. 2023.

MARX, K. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *Mensagem Inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1864/10/27.htm>. Acesso em: 17 jul. 2019.

McADAM, D.; TARROW, S.; TILLY, C. **Dynamics of Contention**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MENDES, D.; FREITAS, R. *Intolerância sem ideologia*. **Época**, 13 dez. 2010. Disponível em: <https://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI163648-15518,00.html>. Acesso em: 13 nov. 2023.

MENDONÇA, R. F.; BUSTAMANTE, M. *Back to the Future: Changing Repertoire in Contemporary Protests*. **Bulletin of Latin American Research**, v. 39, n. 5, p. 629-643, 2020.

MHEREB, M. T.; CORRÊA, E. (EDS.). 68. **Como incendiar um país**. São Paulo: Veneta, 2018.

MODONESI, M. *O Conceito de Autonomia no marxismo contemporâneo*. **Revista Direito e Práxis**, v. 12, n. 1, p. 707-733, mar. 2021.

MOTTA, R. P. S. *Cultura política e ditadura: um debate teórico e historiográfico*. **Revista Tempo e Argumento**, v. 10, n. 23, p. 109-137, 2018.

MOTTA, R. P. S. *Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia*. In:_____. **Culturas Políticas na História: novos estudos**. São Paulo: Argumentum, 2009.

MÜLLER, A. (ED.). *O “Acontecimento 1968” Brasileiro: Reflexões acerca de uma periodização da cultura de contestação estudantil*. **Revista de História** (São Paulo), 2021.

MUNAKATA, K. **A legislação trabalhista no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Império**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NEWMAN, S. *As políticas do pós-anarquismo*. **Verve**, v. 0, n. 9, p. 30-50, 2006.

NO GODS NO MASTERS; IMPRENSA MARGINAL (Eds.). **Eles nos devem uma vida**. Crass: escritos, diálogos e gritos. Itanhaém: Imprensa Marginal / No Gods No Masters, 2017.

NUNES, R. **Nem vertical nem horizontal: Uma teoria da organização política**. 1 ed. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

O GLOBO. Milton Nascimento, 'Pantanal' e Geovani Martins: Prêmio APCA celebra melhores de 2022 nas artes. 7 fev. 2023. Disponível em:

<https://oglobo.globo.com/cultura/noticia/2023/02/milton-nascimento-pantanal-e-geovani-martins-premio-apca-celebra-melhores-de-2022-nas-artes.ghtml>. Acesso em: 8 nov. 2023

O INIMIGO DO REI. Sul/sudeste, n. 1, maio 1987.

ÖCALAN, A. **Confederalismo democrático**. Brasil: Terra Sem Amos, 2020.

OCUPA SAMPA. Manifestos | Ocupa Sampa. Disponível em: <https://ocupasampa.milharal.org/nosso-manifesto/>. Acesso em: 9 out. 2023.

OLIVEIRA, A. C. DE. **Os fanzines contam uma história sobre punks**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015a.

OLIVEIRA, A. C. DE. **Punk - Memória, História e Cultura**. Documentos que resgatam parte da memória, preservam a história e valorizam a cultura punk. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2015b.

OLIVEIRA, G.; DOWBOR, M. (Eds.). **Movimentos Sociais e Autonomias: imaginação, experiências e teorias na América Latina**. Marília: Lutas Anticapital, 2023.

OLIVEIRA, V. DA S. **O anarquismo no movimento punk**. 2007. 136 f. São Paulo. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

OSTROM, E. **Governing the Commons**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

PELA HUMANIDADE CONTRA O NEOLIBERALISMO, I. E. A. Declaração final do II Encontro Americano pela Humanidade contra o Neoliberalismo. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 20, n. 0, 22 ago. 2012.

PENNA, M. A. **Socialistas Libertários e Lutas Sociais no Rio de Janeiro: Memórias, Trajetórias e Práticas (1985-2009)**. 2010. Niterói. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de ciências humanas e filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2010.

POLANYI, K. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p. 3–15, jun. 1989.

POMA, A.; GRAVANTE, T. Beyond the State and Capitalism: The Current Anarchist Movement in Italy. **Journal for the Study of Radicalism**, v. 11, n. 1, p. 1–24, 2017.

PRICHARD, A. et al. (EDS.). **Libertarian Socialism. Politics in Black and Red**. Londres: Palgrave Macmillan UK, 2012.

PROUDHON, P. **Da capacidade política das classes operárias**. São Paulo: IEL/CCS/Intermezzo, 2019.

PROUDHON, P. J. **A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas**. 2. ed. Porto Alegre: LP&M, 2004.

PROUDHON, P. J. **Do Princípio Federativo**. São Paulo: Nu-Sol / Imaginário, 2001.

REDE RESISTIR. Relatório da reunião de esclarecimentos sobre a ‘Rede’ autonomista. João Pessoa, 09 out. 2000.

REEVE, C. **El socialismo salvaje**: autoorganización y democracia directa desde 1789 hasta nuestros días. Barcelona: Virus Editorial, 2020.

RÉMOND, R. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RIBEIRO, E. Anarcopunk SP — uma jornada de criatividade, resistência e luta. **Medium**, 14 abr. 2019. Disponível em: <https://streetsinger.medium.com/anarcopunk-sp-uma-jornada-de-criatividade-resist%C3%A2ncia-e-luta-a933ed02b115> Acesso em: 15 nov. 2023.

RIBEIRO, E. **Uma história oral do anarcopunk em São Paulo**. São Paulo: Rizoma Editorial, 2019.

RICCI, R. G. Movimentos e mobilizações sociais no Brasil: de 2013 aos dias atuais. **Saúde em Debate**, v. 42, n. spe3, p. 90-107, nov. 2018.

RIDENTI, M. A época de 1968: cultura e política. Em: FICO, C.; ARAÚJO, M. P. (Eds.). **1968, 40 anos depois**: história e memória. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009. p. 81-90.

ROCHA, B. L. et al. “Ou se vota com os de cima ou se luta com os de baixo”: presença e a (re)organização do anarquismo em tempos neoliberais no Brasil (1980-2013). 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. 401-429.

RONFELDT, D. et al. **The Zapatista Social Netwar in Mexico**. Santa Monica: RAND Corporation, 1998.

ROSANVALLON, P. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

ROSS, K. **Luxo comunal**: o imaginário político da Comuna de Paris. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

ROSS, K. **May '68 and Its Afterlives**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ROSS, K.; GOSWAMI, M. **Jacobin Brasil**. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2019/09/o-significado-antiseccionario-da-comuna-de-paris/>. Acesso em: 11 jul. 2023.

RYOKI, A.; ORTELLADO, P. **Estamos vencendo**: resistência global no Brasil. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

SADER, É. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, C. A. DOS. **A rebeldia por trás das lentes**: o Centro de Mídia Independente no Brasil. Florianópolis: Em Debate, 2013.

SILVA, R. V. **Elementos inflamáveis**: organizações e militância anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1964). 2014. Seropédica. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2014.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Q. **Maquiavel**: pensamento político. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SOARES, A. Punk rock mostra preocupação social. **Diário do Grande ABC**, Santo André (SP), 17 out. 2001. Disponível em: <https://www.dgabc.com.br/Noticia/274149/punk-rock-mostra-preocupacao-social>. Acesso em: 28 nov. 2023.

SOLNIT, David.; SOLNIT, Rebecca. **The battle of the story of the battle of Seattle**. Oakland: AK Press, 2009

SOUSA, R. F. DE. **A nova esquerda americana**: de Port Huron aos Weathermen (1960-1969). Rio de Janeiro: FGV, 2009.

SOUZA, M. L. DE. **Por uma geografia libertária**. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

SUCUPIRAMA, E. **Uma lembrança emblemática** [...], 21 jul. 2020. Facebook: enio.sucupirama. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2601944916724327&set=a.1398800827038748>. Acesso em: 27 nov. 2023

TABET, F. In: ALERTA PUNK. Juiz de Fora (MG), jun.-jul. 1984.

TAITHE, B. **Citizenship and Wars**: France in Turmoil 1870-1871. London / New York: Routledge, 2005.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TIBLE, J. **Marx Selvagem**. 3. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

TODOROV, T. **Os inimigos íntimos da democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TOLEDO, E. **Travessias revolucionárias**: ideias e militantes sindicalistas em São Paulo e na Itália, 1890-1945. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

TRINDADE, R. O mito da multidão: uma breve história da parada gay de São Paulo. **Revista Gênero** (Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social da Escola de Serviço Social da UFF), v. 11, n. 2, 2011.

TROTSKY, L. Lições da Comuna. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2021/03/16/licoes-da-comuna-por-leon-trotsky/>. Acesso em: 23 jun. 2023.

TURRA NETO, N. Difusão da cultura punk como difusão da ideia de anarquia. **Revista Cidades**, v. 9, n. 15, 2012.

UNIVERSITY OF WASHINGTON LIBRARIES. WTO Seattle Collection. Disponível em: <https://content.lib.washington.edu/wtoweb/index.html>. Acesso em: 27 maio 2023.

VAN DE SANDE, M. Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century. **Rethinking Marxism**, v. 27, n. 2, p. 177–194, 3 abr. 2015.

VAN DE SANDE, M. Prefiguration. **Krisis, Journal for contemporary philosophy**, n. 2, p. 13–14, 2018.

VANNUCCI, A. O Living Theatre em Ouro Preto e a invenção do Ato público. **Artefilosofia**, v. 7, n. 12, p. 85–102, 2012.

WALLERSTEIN, I. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber In: Vieira, Pedro A.; Lima Vieira, R., & Filomeno, F. A. (org.). **O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo**. São Paulo: Cultura Acadêmica Ed., 2012. p. 17-28.

WOLF, M. M. Hardcore. In: GROVE MUSIC ONLINE. Oxford: Oxford University Press, 25 jul. 2013. Disponível em: <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-1002241406>.

WOLFF, Simone. **Informatização do trabalho e reificação**: uma análise à luz dos programas de qualidade total. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

WOOD, L. J. Bridging the Chasms: The Case of People’s Global Action. In: BANDY, J.; SMITH, J. (Eds.). **Coalitions Across Borders**: Transnational Protest and the Neo-Liberal Order. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2004.

WOOD, L. J. **Direct Action, Deliberation, and Diffusion**: Collective Action after the WTO Protests in Seattle. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WOODCOCK, G. **História das Ideias e Movimentos Anarquistas**. Porto Alegre: L&PM, 2002. v. 1. A Ideia.

ZIBECHI, R. **O despertar dos debaixo**: 1968 na América Latina. Brasil: Terra Sem Amos, 2021.

Fanzines

ALERTA PUNK, junho-julho/1984. Banda Ferida Exposta. (Acervo CEDIC/PUC-SP)

REVOLTA SUBURBANA, mar/1984, n.3. (Acervo CEDIC/PUC-SP)

ANTI SISTEMA, julho/1984, n.1, Nóquio da Banda Renegados. (Acervo CEDIC/PUC-SP)

OPINIÃO PUNK, 26 de março de 1984, no1, “É hora de ação”. (Acervo CEDIC/PUC-SP)
