



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Guilherme Figueredo Benzaquen

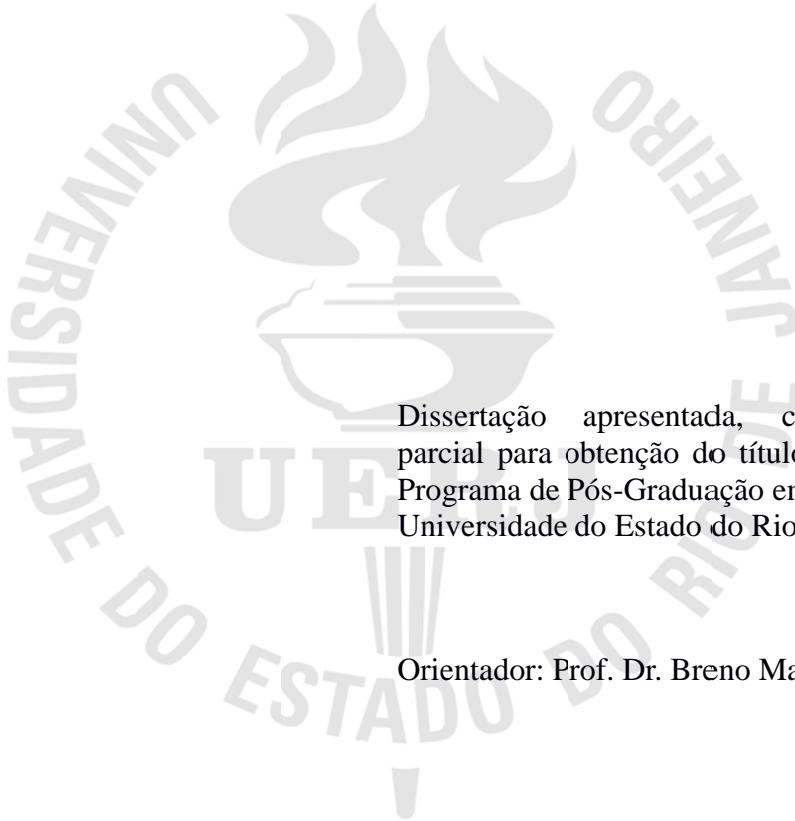
A revolução como projeto autonomista

Rio de Janeiro

2015

Guilherme Figueredo Benzaquen

A revolução como projeto autonomista



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Breno Marques Bringel

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA IESP

B479 Benzaquen, Guilherme Figueredo.
A revolução como projeto autonomista / Guilherme Figueredo
Benzaquen. – 2015.
132 f.

Orientador: Breno Marques Bringel.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Autonomia - Teses. 2. Sociologia – Teses. I. Bringel, Breno.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos
Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 378(043.2)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Guilherme Figueredo Benzaquen

A revolução como projeto autonomista

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 04 de maio de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Breno Marques Bringel (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

César Augusto Coelho Guimarães
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Andrey Cordeiro Ferreira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2015

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas que participaram do caminho de inquietação, maturação e elaboração das ideias aqui apresentadas. Aqui atribuirei poucos nomes porque dessa maneira evito o pecado do esquecimento e a exposição dos que não a desejam. Porém, farei o máximo para contemplar a todos que merecem. Acredito fortemente no caráter coletivo das construções intelectuais e, nesse texto, tentei formalizar questões que ultrapassam em muito a mim mesmo. Sei, entretanto, que ao realizar esse trabalho me coloco como autor e, portanto, percebo que essa é uma visão dentre outras possíveis e assumo responsabilidade sobre ela. Nesse sentido, as muitas pessoas que circulam invisivelmente por essas palavras escritas nem sempre irão concordar com o que aqui é dito. Porém, apesar disso, espero que saibam da importância que tiveram nesse processo.

Agradeço primeiramente aos indivíduos e coletividades que compartilharam comigo, até hoje, as construções políticas. Nessa fronteira difusa entre política e vida, foi com essas pessoas que experienciei alguns dos melhores momentos dos últimos anos e a elas devo os sentidos políticos que meu caminho foi tomando. Espero que os sentimentos de recusa e de esperança continuem vivos, independente dos rumos que fomos tomando. Acredito que as nossas construções foram extremamente importantes e me dedicar a essas questões é uma demonstração da centralidade delas em minha vida. Agradeço a todos aqueles de Recife que foram fundamentais para a minha formação e com os quais partilhei de sonhos e sentimentos intraduzíveis para um documento acadêmico. Apesar do afastamento geográfico, estiveram sempre presentes durante o mestrado. Agradeço também as coletividades que abriram os braços e que eu ajudei a criar no Rio de Janeiro. Esses dois anos nessa nova cidade não seriam o mesmo sem vocês.

O Rio se mostrou um lugar de afetos muito intensos, mesmo quando passageiros. A música e as conversas da HB21 deram o tom da minha estadia. Aprendi muito com esses amigos tão espertos e com tanto foco na vida. Sei que não sou o único a sentir falta do glorioso samba do Bonfim ou das piadas de corredor. Agradeço também à turma de Vila Isabel e do Grajaú que foram um reduto de proximidade em terras distantes. Tarefa ingrata a de tentar fazer jus aos momentos que construímos juntos. Não poderia deixar de fora os colegas de turma e os professores do mestrado do IESP que me fizeram perceber a necessidade de uma dedicação séria e constante aos estudos para poder saciar minhas

curiosidades. Destaco aqui os amigos do Netsal com os quais pretendo continuar trocando impressões sobre o mundo que nos rodeia. Interessante perceber o quanto pode transbordar do que no começo era apenas um contato eventual durante reuniões. Por fim, agradeço aos amigos cariocas que fui fazendo durante toda essa vida que se passou em tão breve tempo.

Agradeço a Breno Bringel pelas aulas e pelas conversas. Mas principalmente por conseguir me orientar a ponto de transformar impressões difusas em uma dissertação. Foi importante contar com a sua ajuda nesse momento de começo da vida de pesquisador. Um agradecimento mais do que especial a minha irmã, Júlia, que, sempre presente, me ajudou em muito na escrita da dissertação. Sua sabedoria e paciência foram fundamentais nos momentos em que as palavras pareciam querer me aprisionar. Por fim, agradeço a toda minha família pelo auxílio incondicional e por ter me ajudado nas dificuldades que surgiram na concretização de mais um projeto.

RESUMO

BENZAQUEN, Guilherme Figueredo. *A revolução como projeto autonomista*. 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Essa pesquisa tem como objetivo principal ajudar na compreensão da constante mutação das formas de dominação e de resistência. Para tanto decidimos realizar uma investigação em torno de três noções: projeto, autonomia e revolução. Percebemos que essas noções se modificaram ao mesmo tempo em que se transformaram as práticas e os sujeitos coletivos que as reivindicam. Ou seja, se olhar para essas coletividades aponta para a reformulação de algumas noções, é necessária essa reformulação para uma melhor compreensão dos sujeitos em luta. Nosso enfoque teórico-metodológico levou em conta três características: são conceitos em disputa, históricos e que envolvem projeções. Com isso em mente, percebemos a importância da interpretação do significado atribuído pelos próprios sujeitos e de pensar a história também como o âmbito do possível. As reformulações que decidimos compreender foram realizadas por coletividades próximas ao autonomismo, concepção política que coloca como central a construção de relações autônomas. Para melhor compreensão dessas formulações nos detivemos profundamente sobre o projeto dos zapatistas nos últimos anos. Como conclusão, chegamos a uma concepção de revolução que se afasta das formulações mais clássicas. Nesse outro significado é central o cotidiano, o processual e a capacidade de todos os indivíduos agirem autonomamente.

Palavras-chave: Revolução. Autonomia. Projeto. Zapatismo.

ABSTRACT

BENZAQUEN, Guilherme Figueredo. *The revolution as an autonomist project*. 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This research's main goal is to help in the understanding of the continuous transformation of domination and resistance. In order to achieve that, we decided to investigate three notions: project, autonomy and revolution. We noticed that these notions have changed at the same time that changed the practices and the collective subjects that claim them. In other words, to look at these collectivities we have to change some notions and this change is necessary to have a better comprehension of the subjects in struggle. Our theoretical and methodological approach took in account three characteristics: they are disputable and historical concepts and projections are an important part of them. With that in mind, we noticed the importance of interpreting the meanings created by the subjects and of understanding history also as a field of possibilities. The re-conceptualizations that we decided to comprehend were made by collectivities close to the autonomism, political conception that focus in the construction of autonomous relations. For a better understanding of these statements we analyzed the zapatist's project on the last years. As a conclusion, we came to a conception of revolution that moved away from the classic formulations. In this other meaning the central aspects are: the quotidian, the process and the capability of all individuals act autonomously.

Keywords: Revolution. Autonomy. Project. Zapatism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. PROJETO: O NOVO MEDIADO PELO EXISTENTE.....	18
1.1. A disputa pelo real e pelo possível.....	18
1.2. Projeto e movimentos sociais.....	26
1.3. O projeto como práxis.....	28
2. AUTONOMIA, AUTONOMISTAS E AUTONOMISMOS.....	35
2.1. Localizando tradições autonomistas e experiências.....	35
2.2. Crítica à heteronomia: poder e Estado.....	45
2.3. Autonomia, fissuras e comunas.....	52
3. REVOLUÇÃO E SUAS TRANSFORMAÇÕES.....	65
3.1. História e concepção.....	65
3.2. Uma concepção fundacional.....	69
3.2.1. <u>A teoria da história.....</u>	70
3.2.2. <u>A ruptura.....</u>	73
3.2.3. <u>O sujeito revolucionário.....</u>	79
3.3. A revolução para os autonomistas.....	85
4. OS ZAPATISTAS E A REVOLUÇÃO COMO PROJETO AUTONOMISTA.....	93
4.1. Contextualização.....	94
4.2. Do silêncio ao grito.....	99
4.2.1. <u>Antipoder e política prefigurativa.....</u>	105
4.2.2. <u>A imaginação.....</u>	111
4.2.3. <u>Do que atravessa.....</u>	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS.....	122

INTRODUÇÃO

Sem terrorismo teórico não há revolução¹
Alain Badiou

Essa dissertação é o resultado de uma investigação em torno de três noções: projeto, revolução e autonomia. Ao longo do trabalho de pesquisa, elas foram ganhando centralidade uma a cada vez e, por fim, ficou claro que para a concretização dos nossos objetivos uma só poderia ser entendida com o auxílio das outras duas. A ordem parece pouco importar quando a explicação demonstra as suas conexões, porém o título assim ficou, pois explicita melhor o nosso objetivo: de forma bastante resumida, a revolução será pensada como um projeto de traços autonomistas. Essa primeira localização do nosso tema é ainda uma interrogação: o que é a revolução como projeto autonomista? Essa que é uma questão tão ampla foi aos poucos sendo delimitada com o auxílio de outros temas que surgiram por necessidades práticas e teóricas. Esperamos que no final do trabalho estejam claras algumas das conexões e das tensões que surgem quando pensamos sobre esse tema.

Essa investigação parte da constatação de uma dupla transformação: essas noções se modificaram ao mesmo tempo em que se transformaram as práticas e os sujeitos coletivos que as reivindicam. As formas de dominação e de resistência estão em constante mutação e é para dar conta de uma parte dessa transformação que realizamos essa pesquisa. Entendemos que esse é um processo bastante complexo que tem particularidades temporais e espaciais e, para tornar possível a sua compreensão nessa pesquisa de caráter limitado, nos aprofundaremos mais especificamente nas coletividades que reivindicam a noção de autonomia como central para a transformação social. No presente milênio elas têm se provado um importante ator na luta por sociabilidades mais justas. Ao mesmo tempo em que lutam, reconstróem os cânones do que veio sendo acumulado historicamente pelas lutas dos subordinados. O movimento aqui é duplo e complementar: ao mesmo tempo em que olhar para essas coletividades

¹Extraído de BADIOU, 2012: 48.

aponta para a reformulação das noções, é necessária essa reformulação para uma melhor compreensão dos atores em luta. Os autonomistas têm suas origens na confluência de correntes centrais das lutas sociais – anarquismo, marxismo, feminismo e lutas indígenas – e têm vivido um processo de fortalecimento – mesmo que não linear – desde a década de 1960. Nessa pesquisa, nos contentaremos em dialogar com as formulações mais visíveis dessas coletividades, por isso aparecerão com mais frequência referências provenientes da Europa e da América Latina. Porém, algumas importantes formulações de outras coletividades aparecerão, mesmo que de forma mais transversal, ao longo do texto.

Partiremos, no primeiro capítulo, de uma problematização do que entendemos como real e possível e como essas noções limitam ou expandem nossas percepções sobre as possibilidades, já existentes no presente, do futuro. Passaremos por uma discussão sobre a transformação social e os pensamentos conservadores que negam suas possibilidades para pensarmos na emergência e projeção de futuros. A primeira noção central dessa pesquisa – projeto – será, então, analisada. Depois de uma reflexão sobre a relação entre movimentos sociais e projetos, realizaremos uma discussão do conceito de projeto como práxis. Ao invés de um guia rígido e detalhado, ficará claro que para adequar essa noção aos autonomistas é necessário pensá-la de forma aberta, como um experimento. Há um jogo dialético entre o fazer e o pensar que aponta para a importância de entender o projeto como práxis (CASTORIADIS, 1995). Dialogaremos nesse capítulo com críticas que têm como objetivo evitar a repetição de erros históricos na esquerda.

No capítulo seguinte, trabalharemos mais uma das noções centrais: autonomia. A discussão será feita com o intuito principal de perceber as características do discurso autonomista, portanto não iremos nos centrar em identificar precisamente quem são esses sujeitos já que para muitos deles – como é o caso, por exemplo, de John Holloway e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) – é importante uma crítica à noção de identidade. A palavra autonomia se refere a um projeto e a determinados sujeitos que são contraditórios entre si, porém que compartilham determinados pontos básicos que os fazem privilegiar a capacidade de indivíduos e coletividades se envolverem diretamente na organização das suas vidas cotidianas. Essa, que é uma definição sintética, vai ser problematizada a frente com o auxílio de uma grande

variedade de autores, porém já nos serve para pontuar a preocupação com a construção de relações não-opressoras em todos os âmbitos da vida. Na noção de autonomia, não há espaço para lideranças e para a hierarquia, portanto, para entendê-la faremos uma análise de como a transformação é pensada para-além e contra o Estado e o capital. Essa discussão ficará exposta no segundo capítulo que é dedicado a fazer uma localização das principais questões mobilizadas pelos autonomistas para pensar a transformação radical da sociedade. De forma bastante comprometida, esse esforço já vem sendo feito por alguns teóricos e militantes que serão importantes para os nossos estudos – como, por exemplo, Holloway, Castoriadis e Comitê Invisível.

A transformação social que pensamos é designada aqui pela palavra revolução, o que tem fortes implicações para o nosso debate. Apesar de uma polissemia que gera embates políticos há séculos, defendemos que o termo revolução ainda possui força política-enunciativa e capacidade de conectar as diversas lutas pela superação do capitalismo. Estamos alertas para as dificuldades de utilizar um nome comum para nomear uma sequência real da política emancipatória dado que eles tendem a se desgastar devido a uma “presunção sem conteúdo” (BADIOUS, 2012). Isso pode ocorrer independente da palavra – quer seja revolução, comunismo, socialismo, anarquismo – e já deve ter sido verificado por alguns daqueles que se engajaram em construções políticas. Ecoamos o argumento de que uma política emancipatória ignora as identidades, pois é justamente a busca pelas suas superações (BADIOUS, 2012; COMITÊ, 2013; TIQQUN, 2014). Seguindo esse raciocínio, de traços autonomistas, defendemos o uso da desgastada palavra “revolução” como conector, percebendo que seu uso está condicionado a um esforço teórico e prático de re-exame em cada contexto analisado. Além disso, outro argumento para o seu uso é o fato de coletividades estarem utilizando esse conceito de maneira revisitada, sendo essa uma justificativa forte suficiente para que não o ignoremos. Acreditamos que, enquanto acadêmicos, não nos cabe aumentar as ausências e sim compreendê-las (SANTOS, 2002).

Ao invés do fim da possibilidade da revolução, se parte da hipótese de que há, atualmente e entre os autonomistas, uma reformulação dessa concepção. Defendemos aqui que, se a noção de revolução estiver em crise, isso só é verdadeiro para uma concepção específica. Na medida em que o capitalismo tem se transformado, o conceito de revolução tem que sempre se renovar se quiser ser uma arma a serviço da

emancipação. Isso deve ser feito através de um esforço analítico de percepção das transformações do capitalismo e das possibilidades de superá-lo, a isso podemos chamar de “re-exame do conceito de revolução” (MARCUSE, 1969). Nessa dissertação buscaremos entender como alguns sujeitos realizaram essa tarefa, o que significa que, mais do que construir uma crítica e proposição nossas, olharemos para como isso foi realizado por outros.

No terceiro capítulo, para possibilitar uma maior compressão das particularidades desse novo conceito de revolução que tentamos entender, será necessário fazer uma breve digressão para entender a história do conceito. Partiremos do seu significado pré-moderno e veremos como ele foi se delineando com contornos mais específicos só na modernidade (DUNN, 1989; KOSELLECK, 2011). Então faremos uma análise mais pormenorizada de uma concepção autoral por ser esse ele um dos maiores divulgadores e defensores da revolução do início dos tempos modernos: Karl Marx. A obra seminal desse autor fornecerá um parâmetro para entendermos as questões principais que norteiam o debate sobre revolução. Depois nos centraremos nesse conceito quando balizado pela noção de autonomia. Dessa maneira poderemos perceber de forma mais clara as distinções entre as concepções mais clássicas e a reformulação que estamos analisando.

Os três primeiros capítulos terão um caráter predominantemente teórico de busca de compreensão das três categorias centrais da dissertação. Como nosso objetivo central é entender como determinados sujeitos formularam essas questões, realizaremos uma sistematização dentre o vasto material produzido por coletivos militantes e por teóricos sociais. A análise dessas proposições será feita contrapondo textos de caráter mais propositivos com outros de caráter mais analítico, partindo do pressuposto de que essas duas formas de olhar para a realidade estão imbricadas e não devem ser separadas.

Após o entendimento das três categorias, será importante nos aproximarmos de alguma coletividade mais específica e faremos isso através de uma análise do projeto do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Ao olharmos de forma mais minuciosa para essa experiência, nos afastaremos de um panorama mais geral, mas ganharemos na apreensão dos detalhes de como essa coletividade vem reformulando as três noções centrais para nossa pesquisa. Será possível também perceber de forma mais palpável a concretude e seriedade desse projeto hoje, o que serve de contraponto para as análises

políticas que não levam essa possibilidade em consideração. A transformação da discussão teórica sobre revolução, projeto e autonomia está profundamente enraizada na reconfiguração dos sujeitos coletivos contemporâneos e o EZLN é central neste sentido pela sua capacidade de interpelação teórica a partir de uma luta concreta, mas também pela difusão de suas ideias e práticas a várias outras coletividades em todo o mundo.

Devido às limitações próprias a um trabalho como esse, decidimos fazer a análise através de comunicados. O que, por um lado, nos permitiu aprofundar no que é projetado por eles, mas, por outro, nos fez perder a capacidade de verificar suas construções práticas. Essa análise tem um recorte temporal atual que nos permitirá entender o que eles vêm defendendo ser uma nova etapa do movimento. Na primeira metade do quarto capítulo faremos uma breve contextualização histórico-sociológica para na segunda nos focarmos na análise dos documentos. Há uma vasta bibliografia sobre o EZLN, porém sobre o momento atual ainda há poucas análises interessantes. Parece-nos, portanto, que a nossa contribuição tem algum valor por esclarecer as formulações mais recentes do movimento. Em suma, nosso intuito é revisitar uma experiência bastante importante para as construções autonomistas olhando através de noções que podem esclarecer onde eles estão e para onde querem caminhar.

A análise tem como objeto 54 comunicados escritos entre 21 de dezembro de 2012 e 25 de maio de 2014. O caráter simbólico da linguagem zapatista será problematizado para que o entendimento supere os significados mais superficiais (HILSENBECK FILHO, 2007; SILVA, 2012). Cada um dos temas que serão ali abordados seria o tema de longas análises. Porém iremos apenas esboçar sumariamente um pouco sobre cada porque o objetivo é ver a totalidade do projeto zapatista e não entrar nas suas nuances. Guiou-nos nessa análise as proposições teórico-metodológicas da análise de discurso. Compreendemos, portanto, a linguagem como prática social. A linguagem não é entendida como um veículo transparente de vontades externas a ela. Pelo contrário, o discurso é um modo de ação e, dessa forma, estabelece uma relação dialética com a estrutura. Para além de representar o mundo, o discurso o significa e o constrói (FAIRCLOUGH, 2001). Portanto o discurso promove tanto a reprodução quanto a transformação da sociedade (das identidades sociais, das relações sociais, dos sistemas de conhecimento e crença). Esse enfoque dialético tem como propósito evitar explicações que erram por uma ênfase indevida no discurso ou na estrutura.

Algumas formulações de Foucault (2005) ajudam na operacionalização desse conceito. Anteriormente à Fairclough, Foucault já havia afirmado que o discurso tem uma relação ativa com a realidade. Esse autor compreende o discurso como um constituinte ativo de várias dimensões da sociedade: os objetos de conhecimento, os sujeitos e as formas sociais do 'eu', as relações sociais e as estruturas conceituais. Um dos traços fundamentais dos discursos é que são passíveis de investimento político, ou seja, como são heterogêneos há uma disputa política para defini-los e utilizá-los. Para apreender essa relação entre discurso e poder nos foi particularmente importante a compreensão de como os sujeitos escolhem determinadas palavras e quais os sentidos que eles constroem.

Um cuidado metodológico a ser apontado é que, devido ao caráter do nosso objeto, nos encontramos muitas vezes em uma posição delicada com relação ao grau de exposição das projeções autonomistas. A universidade é muitas vezes criticada por essas coletividades, pois alguns a consideram como apenas mais um espaço de controle (COMITÊ, 2013). Claramente não compartilhamos totalmente dessa visão e acreditamos que é possível contribuir, apesar das grandes dificuldades, para a construção de sociabilidades mais justas dentro da academia, sendo esse trabalho parte desse esforço. Adotamos, portanto, uma posição ao recolocar esse tema dentro dos muros da universidade, acreditando na importância que tem o debate acerca dessas proposições. Mas a partir disso chegamos a outro problema: foi uma grande preocupação nossa não revelar aquilo que fosse interno às construções das coletividades. Se estivermos falando em locais nem sempre bem quistos, pelo menos não falaremos daquilo que as coletividades não exporiam publicamente. Isso por conta de questões relacionadas à segurança e à estratégia dessas coletividades. A solução encontrada para tal problema foi a utilização apenas de documentos e textos já públicos. Dessa maneira não incorreremos no erro de revelar aquilo que os próprios sujeitos acreditam não dever ser público.

Explicitada a estrutura de apresentação desse trabalho cabe-nos tornar visível um pouco dos seus bastidores. Toda pesquisa tem um contexto de formulação que extrapola o seu objeto e a sua metodologia. Concepções positivistas do fazer científico tentam camuflar esses contextos por acharem que prejudicam a pretensão de objetividade que lhes é tão importante. Como ficará claro, nos distanciamos em muito dessas

proposições. Para além de oferecer um panorama sobre os assuntos tratados, também é nosso objetivo demonstrar a importância de certo enfoque que acreditamos permitir um “olhar interrogativo” (MARCOS, 2013e). Esse tipo de olhar permite a busca porque está interessado principalmente em perguntar; permite entender o outro sem querer impor-lhe algo. Essa postura metodológica nos pareceu fundamental dados os temas das nossas inquietações. Portanto, assumiremos, desde já, uma atitude de cumplicidade, ou seja, olhamos com confessada simpatia para aqueles que tentamos entender.

Entretanto, isso não deve ser confundido com uma falta de senso crítico, pois grande parte do nosso esforço consistiu em esmiuçar os discursos existentes com a pretensão de oferecer contribuições para as superações das suas limitações. Acreditamos que a crítica é fundamental no processo de fortalecimento das autonomias, pois impede a cristalização de autoridades autoritárias. A luta é experimental e, como tal, está propensa a se equivocar e daí a importância da reflexividade. A crítica deve ser pensada como parte do experimento, como parte da luta, pois, em um mundo em que as relações de opressões aparecem como naturais e eternas, a crítica coloca em movimento, estimula. Vivenciamos, nessa pesquisa, a relação de tensão entre a militância e a produção do conhecimento científico. Retomando as formulações de Breno Bringel (2012) sobre o assunto, afastar-nos-emos dos que pretendem fornecer uma explicação científica da vida política e seguiremos a proposta de aproximação entre os saberes militantes e acadêmicos. Acreditamos que um olhar que dialoga com as nossas experiências militantes permitirá ultrapassar o que pode ficar invisível ao “analista de escritório”. Entretanto, que fique claro, nossa posição de acadêmico não é pensada como “policiais do pensamento”. Título usado pelos zapatistas para aqueles que os julgam em uma posição prepotente de autoridade acadêmica.

Consideramos, portanto, importante expor aqui em qual contexto político nossas reflexões foram gestadas. Há muitos anos que convivemos com coletividades que se dedicam a uma transformação efetiva das experiências cotidianas. Porém, apesar de serem muito anteriores, nossas inquietações tiveram uma influência importante das manifestações sociais de junho de 2013 no Brasil e toda a convulsão que as sucedeu. Esse momento se mostrou como uma abertura para o que poderia ser a superação da reprodução cotidiana do capitalismo. Na época fizemos uma primeira reflexão sobre o que estava acontecendo e, de forma impaciente, constatamos a dificuldade em entender

aquele momento (BENZAQUEN, 2013). Pulsava a necessidade de um entendimento mais sistemático da realidade que superasse as limitações de uma sociologia e ciência política presas em modelos rígidos. Havia uma tendência em analisar o momento a partir de uma perspectiva dos resultados na política institucional e uma incapacidade em visualizar os atores e as demandas que não dialogavam com essa esfera. Ao analisar o que estava sendo produzido sobre as manifestações, nos pareceu claro que a sociologia teria que as abordar de forma mais criativa através da incorporação de outros referenciais distintos dos já legitimados. Muitos dos conceitos clássicos das teorias dos movimentos sociais não poderiam ser aplicados acriticamente para entender o que se passava.

A busca de referenciais que nos ajudassem na compreensão foi guiada pela necessidade de proceder com certa “astúcia intelectual”, ou seja, a teoria não deveria ser somente repetição, mas teria que ser capaz de, com destreza metodológica, problematizar continuamente a relação entre teoria-empíria (FALERO, 2013: 37). Na reflexão sobre junho, escrevemos a partir de experiências pessoais nos eventos e de posições políticas específicas, porém sempre tentando realizar certo distanciamento para poder fornecer contribuições sociológicas que fossem além de descrições empíricas e de proposições normativas. Esse esforço se mostrou produtivo e decidimos continuar alimentado essas inquietações com o intuito de responder questões que se tornaram latentes nos movimentos de então. Nesse sentido, nos pareceu que eram centrais as perguntas sobre a possibilidade de uma transformação radical da sociedade e de como a pensavam hoje os sujeitos críticos.

Naquele momento a palavra “esperança” seria uma boa definição para o sentimento de determinadas coletividades próximas ao autonomismo. As expectativas eram altas e, aos poucos, foram sendo frustradas pelas experiências. Passado mais de um ano, o contexto é distinto. No momento de finalização dessa pesquisa vários movimentos sociais foram criminalizados e outros se desarticularam, principalmente entre os anarquistas e os autonomistas. Parece-nos claro vivermos um momento de dificuldades para os movimentos contestatórios no Brasil. Em relatos sobre essa série global de levantes é recorrente que após alguns meses ou anos os discursos estejam carregados de pessimismo (CRIMETHINC, 2014). O que, em algum momento, pareceu ser um avanço se transformou, em muitos casos, em frustração. Porém, nesses

momentos, não devemos nos precipitar e decretar o fim, pois podem significar uma reestruturação bastante importante. Nas dificuldades presentes, achamos que a importância das discussões aqui feitas continua a mesma, se é que não cresce. Os sujeitos dissidentes devem retomar a reflexão das suas concepções mais básicas sobre a transformação social para poder superar as suas derrotas conjunturais. Novas questões estão surgindo e com elas teremos que dialogar no futuro. Porém, para evitar uma possível má interpretação, é necessário terminar essa introdução reforçando a ideia de que metodologicamente nosso intuito não é o de criar uma proposição final para a emancipação humana, já que a possibilidade de tal feito é negada em nossas argumentações. Queremos entender como algumas coletividades têm pensado caminhos possíveis, mas que não têm a pretensão de serem os únicos ou os mais corretos.

1. PROJETO: O NOVO MEDIADO PELO EXISTENTE

Uma projeção mais além que é nada mais e nada menos que nossos sonhos moldados por nossa negação do hoje, nada mais e nada menos que a sempre mutável estrela utópica que seguimos.²

John Holloway

Nesse primeiro capítulo iremos nos centrar na noção de projeto por conta de um objetivo duplo. O primeiro, de cunho mais epistêmico e metodológico, é perceber o que significa uma teoria que leva em consideração a projeção dos sujeitos. Essa discussão servirá de base para os capítulos seguintes. Começaremos com um debate sobre o real e o possível com o intuito de perceber como essas categorias são transformadas pela inclusão nelas das emergências. Problematizaremos algumas formas hegemônicas de pensar a política, o presente e as possibilidades de futuro para defendermos que devemos alargar nossa visão para dar conta do real em toda sua multiplicidade, sendo as projeções um aspecto central desse alargamento. O segundo objetivo é delinear uma noção de projeto que seja compatível com as proposições autonomistas. Faremos isso aproximando o conceito de projeto e de práxis, dado que o primeiro será visto como em aberto e de caráter experimental. No final do capítulo incorporaremos algumas problematizações relacionadas a essa noção para complexificá-la.

1.1. A disputa pelo real e pelo possível

É recorrente na história que se pense que o mundo vivido é o único possível. Essa que é uma noção que ganhou força no pós-Segunda Guerra Mundial, continua existindo atualmente: há um sentimento difundido que sustenta não haver a

²Extraído de HOLLOWAY, 2012: 18.

possibilidade de uma transformação radical da sociedade. É interessante notar que, ao contrário de alguns momentos no passado, atualmente não vemos a necessidade de grandes defesas teóricas dessa impossibilidade, o que demonstra a força do pensamento hegemônico. Uma das estratégias de conservação da ordem atual é a criação de uma polarização entre o possível – que deve ser aceito e melhorado gradativamente – e o impossível – que deve ser banido dos nossos desejos porque é uma quimera de consequências perigosas. Aqui o real é confundido com o possível e tudo que não cabe nele deve ser excluído das nossas preocupações. Atualmente a noção herdada de Bismarck de que a política é a “arte do possível” ainda é extremamente influente e é a antagonista ideal para podermos compreender ao que se opõe as proposições autonomistas. Ela é um instrumento poderoso de invisibilização e está baseada em uma concepção de que a política é um código que só será desvendado por uma linguagem realista (ARDITI, 2007). Segundo essa concepção, o mundo é regido pelas consequências. Portanto, quem quer estar no domínio da política deve se interessar mais pelos fatos e interesses do que pelos princípios. No nosso dia a dia essa noção se reflete na chamada atitude “pragmática”.

Para além do fato dessa concepção implicar em um alto grau de compromisso com o *status quo*, é questionável o quanto ela não é também um projeto demarcado por princípios. Para nos contrapormos a essa forma de vivenciar a política nos parece útil recorrer a exposição sistemática de Benjamin Arditi (2007) que aponta quatro problemas dessa concepção supostamente a-normativa. O primeiro está na transparência: o que é factível ou não, geralmente, só se revela em retrospectiva. Portanto, é uma tarefa extremamente difícil saber se algo pode ser feito ou não. Isso se revela nas divergências entre os que devem tomar decisões ditas realistas; as diferentes escolhas revelam que o possível geralmente é definido de acordo com distintos princípios. O segundo problema é a impossibilidade de decisões não-normativas baseadas em interesses. Sem uma normatividade o factível seria buscado como um fim em si mesmo e a política realista estaria condenada a uma entropia sem sentido. O terceiro é que os realistas não são consistentes na sua defesa do afastamento dos princípios, já que não têm dificuldade em defender a invasão de um país para a imposição da liberdade e da democracia – dois objetivos ideológicos que contêm uma definição moral do bem e do mal. O último é não ter lugar na política realista para a

noção de emancipação que tem uma dimensão ética irreduzível aos interesses. Essa dimensão consiste em representações de maneiras diferentes de ser.

Essa política como arte do possível em alguns casos está conectada com a tão difundida – e agora tão desacreditada – tese do “fim da história”. De forma bastante sucinta é possível afirmar que a proposição inicial de Fukuyama (1989) defendeu o fim da história pela vitória definitiva da democracia liberal que representaria o fim do desenvolvimento das organizações políticas. Ele não queria dizer com isso que não teriam mais acontecimentos históricos, mas que o liberalismo havia triunfado nos planos das ideias e que em longo prazo ocorreria o mesmo no mundo material. Para tanto, o autor se baseia em uma leitura particular de Hegel mediada por Alexandre Kojève, recuperando seu idealismo e o utilizando para decretar o fim das contradições ideológicas. A história, nessa leitura, é a transformação da consciência e da cultura e as duas grandes oposições ao liberalismo foram derrotadas historicamente tanto o fascismo quanto o comunismo. Os seus argumentos são, entretanto, facilmente questionáveis se não forem aceitas as suas premissas e se o mundo for olhado mais de perto, levando em consideração os estranhos pensamentos das pessoas da Albânia (algo que o autor descarta como não importante). É problemática a sua defesa de que as contradições de classe foram superadas pelo igualitarismo norte-americano e que a continuidade das desigualdades é o resultado de uma herança do passado escravista que seria em algum momento superada. Sem negar a importância o fator histórico de conformação das desigualdades, nos parece possível questionar o autor alertando para o fato de que o liberalismo não tenha, em todo o seu tempo de existência, conseguido construir uma sociedade que evite os distúrbios nas ruas, em 2014, por conta do assassinato de um jovem negro em Ferguson, Missouri. Além disso, o autor descarta muito rapidamente os desafios que a religião e que o nacionalismo impõem a ideologia liberal, fenômenos que nos dias de hoje parecem ser extremamente importantes de serem levados em consideração para a interpretação das futuras transformações sociais.

Por mais que não se concorde com a proposição inicial de Francis Fukuyama ou com suas premissas idealistas, é possível afirmar que a tese do “fim da história” ainda está bastante disseminada, se a pensarmos simplificada como a afirmação de que o mundo estaria chegando a um momento em que as transformações radicais teriam chegado ao fim. Para ilustrar o quão não original é essa declaração é somente necessário

apontar que muitos foram os autores que escreveram sobre o fim da história (ANDERSON, 1992) e, ainda no século XIX, já era utilizado um termo para definir essa problemática tendência em pensar que o tempo vivido é o ápice da civilização: *acronismo* (RECLUS, 2010).

É interessante notar a relação que a disseminação das teses do “fim da história”, do “fim do socialismo” e do “fim das utopias” do fim das utopias estava relacionado recentemente com o debate contemporâneo sobre o caráter da modernidade e o seu suposto fim. Por mais que não seja possível determinar uma relação causal entre essas discussões, há pelo menos uma “afinidade eletiva” entre elas (KUMAR, 2005). Esse excesso de fins faz parte de um debate bastante complexo que não nos compete, mas podemos apontar que de um lado estão as posições mais catastróficas que compartilham de um sentimento de fim típico do *fin-de-siècle*. E do outro lado, estão as mais otimistas que recebem com alegria as mudanças as chamando de sociedade pós-fordista, pós-industrial, era da informação e da comunicação. Esse é um debate envolve diferentes graus de abstração e de características, mas, em linhas bem gerais, geralmente, esses pensadores estão olhando para transformações que vão desde as que ocorreram nas configurações familiares, de gênero e de sexualidade até as relacionadas com a globalização e com a devastação do planeta.

Atendo-nos no que mais nos interessa é importante salientar que foi uma particularidade característica do final do século passado a hipótese do fim da história. Teve força o anúncio de vitória final do velho – que teve a sua formatação mais paradigmática a formulação de Fukuyama. Esse receio com a mudança e com as utopias têm relação com as opressões geradas pelo fascismo, nazismo e comunismo que se colocaram, cada um de sua forma, como utopias. Com esses exemplos, as utopias foram sendo rejeitadas tanto pelos intelectuais de esquerda quanto de direita durante o passar do século XX. É importante se somar a isso o fato de ter ocorrido nessa época um importante acontecimento histórico que foi o declínio do marxismo e dos países que se autodenominavam comunistas. Dois Grandes nomes da crítica das utopias foram Popper e Hayek (KUMAR, 1993). Os dois tentaram realizar um retrospecto histórico que conectava as opressões dos regimes totalitários com pensadores que valorizavam a mudança utópica como More e Marx. O problema, em ambos os críticos, é que se delineou uma definição de utopia muito próxima da de totalitarismo, o que não faz jus

aos pensadores que são enquadrados nessa tradição. Ficará claro que a problematização de características totalitárias é um importante aspecto da transformação social pensada pelos autonomistas. As possibilidades de transformação social são pensadas de formas múltiplas e mutáveis. Construir um conceito rígido e a-histórico de utopia foi uma forma pouco honesta intelectualmente de argumentar a favor do fim dela.

Porém, nas últimas décadas, o fim da história, que tentou se mostrar como um consenso, foi sendo também periodicamente questionado. Os anos se passaram desde os escritos iniciais de Fukuyama e os malogros da forma conservadora de fazer política são um dos motivos que fez com que tanta gente esteja interessada atualmente em experimentar novas possibilidades. Enumerando brevemente elementos que comprovam o fim desse suposto consenso podemos nos remeter ao fato da hegemonia norte-americana ser continuamente questionada, a existência de um grande ciclo de manifestações chamado de Movimento Antiglobalização que explodiu em vários países no final da década de 1990, governos populares de esquerda surgirem na América Latina e, nos últimos anos, uma série de levantes ocorrerem expondo os gritos de indignação com o que aí está posto.

Esses discursos conservadores se esforçam em se mostrar como os únicos verdadeiros, porém, para além das transformações os refutarem é necessário nos perguntarmos sobre a definição utilizada por eles de “possível” e “impossível”, assim como do “real”. Devemos nos perguntar o quanto de dominação sustenta essas teorias e sobre o seu caráter. Se o conhecimento e o poder têm uma relação intrínseca, não seria diferente nesse caso. Ao pensarmos sobre a “política como arte do possível” e sobre o “fim da história” é importante termos em mente que: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar” (FOUCAULT, 2005: 10). As relações de poder se esforçam por controlar e para impulsionar determinados discursos através de certos procedimentos. Isso porque há uma “pesada e terrível materialidade” no discurso que se não for alvo do poder poderá trazer consequências que questionem as relações de dominação.

Para pensar as consequências políticas da definição do real e torná-la mais visível é interessante recorrer ao exemplo analisado por Slavoj Žižek. O autor (2003) relaciona a definição autoritária do real com a política totalitária e autoritária do

governo norte-americano. A escolha colocada após os ataques de 11 de setembro entre fundamentalismo e democracia é uma falsa escolha, pois não tem verdadeiramente mais de uma opção, em ambas o governo norte-americano é quem continuará na posição de mando. Esse realismo redutor deve ser criticado e descartado, pois jogar com os seus termos é contribuir com as lógicas de dominação. Após a instauração da guerra contra o terrorismo, a única alternativa possível seria a democracia parlamentar liberal. Porém o problema já está na enunciação da escolha. Através de uma análise centrada na psicanálise, o autor tenta demonstrar que hoje em dia, há a liberdade de tudo pensar que nos faz pensar pouco na liberdade. O livre-pensamento é condicionado a um estado de constante obediência. Ele defende, portanto, uma reformulação da relação com o real que não ignore a tomada de posições inquestionáveis.

Ecoaremos aqui as vozes divergentes ao nos afastarmos da política dita realista e para isso devemos questionar a dualidade entre possível e impossível. Seguimos, como tantos outros, o grito do Maio de 68 francês “sejamos realistas, exijamos o impossível”. Óbvio que não estamos lidando literalmente com o que não tem a menor possibilidade de se realizar quando falamos do impossível. Se assim fosse, estaríamos *a priori* negando a sua possibilidade. O que queremos dizer é que os fatos concretos e o que hegemonicamente é considerado possível não dão conta da vastidão do mundo. Nessa percepção limitada tendem a considerar impossível todo o excedente que não conseguem captar. Temos que reconceitualizar o “possível” para abarcar a latência da transformação radical da sociedade – independente da sua realização ou não.

Em sua sociologia das ausências, Boaventura de Sousa Santos (2002) defende algo parecido quando percebe que há uma riqueza social que está sendo desperdiçada por todos aqueles que proclamam não existirem alternativas ao que se mostra mais visível. A tradição científica e filosófica ocidental não conhece e nem considera importante olhar para essas ausências. A sua proposta é realizar uma investigação que demonstre que “o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (SANTOS, 2002: 246). A produção de ausências serve para legitimar a realidade como única possível, portanto ir atrás do “não-existente” é se contrapor ao hegemônico, é esse nosso esforço ao investigarmos os autonomistas.

Como é comum na história das políticas radicais, está sendo disputado o

significado do real para afirmar que o realismo é um recorte segregador, uma ficção que não percebe tudo aquilo que ele nega. Portanto, ao pé da letra, mais realista é aquele que consegue incluir tudo aquilo que é silenciado, suprimido e marginalizado. A esquerda já sabe disso há um bom tempo e tem pensado recorrentemente qual o estatuto da realidade. Podemos dizer que é central em suas formulações uma “ontologia política da imaginação”, ou seja, a esquerda recorre à imaginação como projetos de ação que têm como objetivo ter efeitos reais no mundo material e que, portanto, estão sempre se transformando e se adaptando (GRAEBER, 2012). Nas nossas análises, essa capacidade de pensar a realidade a partir do prisma da imaginação é central dado que estamos interessados justamente em entender a revolução como um projeto.

Dado nosso objetivo, acreditamos estar avançando na proposta de recolocar a possibilidade como fator importante para pensar a história. Aqui o “possível” se distancia da política realista analisada acima e é pensado como inclusão das experiências latentes - por mais marginais que sejam. Esse esforço é sistematizado na interessante proposta de uma “sociologia das emergências”, que é “a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas” (SANTOS, 2002: 256). Dialogando com essa proposta pontuamos que não estamos falando de delírios – apesar desses poderem também contribuir nesse processo -, mas de possibilidades que já existem como germe no presente em sujeitos coletivos dissidentes.

A proposta da sociologia das emergências é realizar uma amplificação simbólica através de uma análise que explore nas práticas e experiências o que existe apenas como tendência ou possibilidade futura. A ausência que ela visa minar é a das possibilidades futuras não identificadas e a das capacidades ainda não totalmente formadas para torná-las possíveis. Essa forma de investigação é prospectiva, pois olha para o que existe como pistas ou sinais e visa fortalecer esses indícios. No intuito de contribuir com essa proposição, nos pareceu que uma forma de identificar essas pistas seria olhar para os projetos, ou seja, aquilo que está sendo formulado pelos indivíduos quando sistematizam o “ainda-não”. Para Bloch (2005), essa categoria é extremamente complexa de ser identificada por exprimir o que há de tendência, ou seja, na latência de se manifestar. Como esclarece Santos (2002: 255), “o ainda-não é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade)”. Como o momento vivido não é transparente para os que o vivem, o ainda-não tem um aspecto de escuridão

e também de incerteza que decorre de um conhecimento parcial das condições de realização da possibilidade e da existência parcial dessas condições.

Por tudo isso que defendemos a necessidade de olhar para os movimentos sociais não só em busca do que conquistaram, mas também do que pretendem. Essa perspectiva é importante para desvendarmos âmbitos escondidos da realidade. Nesse sentido, a noção de projeto funciona aqui como dispositivo de entrada do novo na história, não só quando da sua plena realização – como se acostumaram a pensar alguns teóricos da esquerda mais tradicional e os futurologistas³ -, mas também quando faz os sujeitos pulsarem em busca de algo. A nossa concepção de história é, portanto, compreendida levando em consideração tanto o possível quanto o futuro (CASTORIADIS, 1992: 189).

Sobre a problemática do futuro e do *novum* na história, defendemos a importância dos sujeitos nesse processo de emergência. A espera de caráter ativo é a atividade contra “os criadores da angústia diante da vida e das maquinações do medo” e é a procura no próprio mundo daquilo que ajuda o mundo (BLOCH, 2005). A espera é guiada pelos sonhos diurnos que não nos permitem nos conformarmos com o precário que aí está. Esse afeto força as pessoas a se lançarem ativamente na transformação delas mesmas e do mundo a sua volta. Consequentemente o futuro é compreendido como um processo em aberto, a ser construído também pelas ações dos seres humanos. Portanto, o ato de intencionar – o projeto sendo uma das formalizações desse ato – tem um tom antecipatório, podendo essa antecipação se realizar ou não. “Pensar significa transpor” (BLOCH, 2005: 14), mas não para ocultar ou omitir o que existe. A verdadeira transposição “capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija ao extremo a vontade que se dirige para ela” (BLOCH, 2005: 14).

³É importante fazer uma breve digressão para diferenciar as propostas teóricas que estamos discutindo do que ficou conhecido como futurologia (MILES, 1993). Nos anos 1960, se desenvolveram, nos Estados Unidos, uma série de estudos de previsão e de extrapolação de tendências. Essas análises tinham um intuito muitas vezes vinculado aos interesses militares do país e se provou interessante também para grandes empresas que faziam especulações com a incerteza sobre o futuro. O principal objetivo desses estudos é a descrição de futuros hipotéticos criando cenários alternativos de futuro. O que estamos pensando como projeção aqui não é válido por ser uma previsão do futuro, mas é válido em si. As emergências já estão em curso e enquanto possibilidade já exercem influência sobre o nosso presente independente das suas capacidades de se estabelecerem a longo prazo, critério de avaliação essencial para os futurologistas.

1.2. Projeto e movimentos sociais

A partir de agora estaremos interessados em delinear uma noção de projeto que seja compatível com as proposições autonomistas. Para tanto faremos um caminho partindo de formulações mais abstratas sobre a relação entre projeto e movimentos sociais para, no próximo tópico, nos aproximarmos da noção de projeto como práxis. Nossa análise estará centrada principalmente em dois autores que problematizaram de forma bastante densa a noção de projeto: Alain Touraine e Cornelius Castoriadis. O primeiro é central para entender esse debate nas teorias dos movimentos sociais, porém veremos que o seu enfoque não nos será o mais apropriado por representar incompatibilidades com as construções autonomistas. Já o segundo se mostrou o teórico que conseguiu sistematizar o conceito de projeto com maior proximidade às nossas inquietações.

A importância dos projetos para os movimentos sociais foi identificada por Touraine (1969) que apontava ser esse uma dimensão da ação coletiva. Projeto refere-se, para ele, à possibilidade dos atores fornecerem um sentido a suas condutas. Ao contrário do sentido fechado do sistema social, o desenvolvido pelos atores tem um caráter aberto, portanto, esse conceito foi utilizado para enfatizar a capacidade dos atores elaborarem reivindicações e demandas. Dessa maneira ele se afastava da concepção funcionalista de que os sujeitos tinham suas demandas pré-determinadas pela posição social que ocupavam. Essa é uma formulação que devemos ter em mente ao pensarmos o projeto autonomista mais a frente. Outra importante contribuição do autor para como estamos pensando o projeto é o seu alerta para não atribuímos uma “racionalidade instrumental” aos atores. O conceito de projeto não acarreta necessariamente nessa forma de estar no mundo e a formulação de Castoriadis a respeito demonstrará o quanto nos afastamos da atribuição dessa racionalidade aos autonomistas.

Faremos agora um breve retrospecto da teoria do autor para complexificarmos nossa discussão. A análise acionalista desenvolvida por Touraine (1969) é um enfoque

que se esforça para dar conta das projeções dos indivíduos e do desempenho dos atores sociais. Nessa dinâmica é central o conceito de movimento social que é, segundo o autor, a ação de um grupo situado, ou seja, que apresenta reivindicações e se opõe a um grupo adversário. A sua definição dos movimentos sociais é relacional, pois se baseia em como os movimentos se contrapõem a outros grupos sociais através dos seus projetos. Touraine aponta ser um erro ver os movimentos sociais como agentes de transformação do mundo, pois eles não são, em si mesmo, nem agentes positivos nem negativos da humanidade. Como aponta Gohn (2002, 146), o movimento social é “um elemento de um modo específico de transformação dessa realidade”, ele serve para apreender a dinâmica do mundo, porém não deve ser pensado como o único ator desse processo. Ele estava interessado em realizar uma teoria geral dos movimentos sociais e nesse esforço os seus conceitos deveriam dar conta de uma diversidade muito grande de movimentos, isso faz surgirem as incongruências com a análise dos autonomistas. Percebemos que ele centrou-se bastante em demandas culturais conflitivas, porém de fácil absorção para o capitalismo, o que o faz afirmar que os movimentos sociais não estaria interessados em por fim a ordem social. Esse é um dos aspectos que torna inadequado o uso irrefletido de suas formulações no caso dos autonomistas. O projeto deles, como será visto no próximo capítulo é o de transformação completa da sociedade e não se encaixa no que Touraine chamou de demandas culturais.

O autor nos alerta para o importante fato que os projetos não são apenas coletivos, mas também individuais. Sobre isso ele diferencia quatro situações possíveis da relação entre o projeto e a organização da qual o indivíduo faz parte. A primeira é quando um indivíduo está em uma organização da qual ele não compartilha o projeto por falta de identificação. Como será visto adiante, no caso dos nossos estudos, essa situação tende a ser minimizada pela defesa da autonomia na escolha do indivíduo de participar das organizações. O segundo cenário é quando os indivíduos têm projetos que podem se servir de organizações. Nesse caso, a organização é um instrumento para a realização do projeto individual. Há também a situação em que um projeto coletivo está mais ligado às pessoas do que à organização em si. O último caso é quando a identificação é com a própria organização que é compreendida como um mediador entre o indivíduo e o sujeito histórico – esse entendido como “o princípio de unidade e de

significação de um sistema de ação histórica⁴” (1969, 153). Apesar de Touraine fazer questão de enfatizar a separação entre o terceiro e o quarto cenário, no caso dos autonomistas a identificação com a organização é muito próxima com a identificação com as pessoas.

Uma última informação sobre a teorização de Touraine nos servirá para demonstrar novamente porque não nos parece esse ser um modelo adequado para o caso dos autonomistas. A sua teorização sobre a relação entre os movimentos sociais e o Estado está longe de dar conta da realidade dos grupos que estamos interessados em entender. O Estado é visto como um agente social que, dentre outras coisas, reage às demandas dos movimentos sociais e, dessa maneira, repõe a ordem. Não estamos falando nos mesmos termos que Touraine porque os autonomistas se negam a apresentar demandas para o Estado e não o entendem como um agente de transformação.

Finalizando com o debate da teoria dos movimentos sociais brasileira, é um caso importante de ser pontuado o de Ilse Scherer-Warren que, partindo em parte de Touraine, defende uma concepção de movimento social baseada em três características: “se constitui em torno de uma identidade ou identificação, da definição de adversários ou opositores e de um projeto ou utopia” (113). A última dimensão – a que estamos aqui mais interessados – é importante porque compreender o projeto é perceber o potencial transformador que os movimentos sociais possuem. Isso está em consonância com as formulações acima sobre as emergências e a nossa concepção do real. Além disso os projetos exercem um importante papel na longevidade do movimento e na construção de significados que permitam a ação coletiva.

1.3. O projeto como práxis

Agora nos aprofundaremos na concepção de projeto formulada por um pensador que é bastante reivindicado pelos autonomistas, Castoriadis. Isso ocorre porque a sua conceitualização da política, da práxis e do projeto revolucionário está intrinsecamente

⁴Tradução própria: “*el principio de unidad y de significación de un sistema de acción histórica*”.

conectada com a noção de autonomia. Podemos adiantar, brevemente, que autonomia é entendida, por ele, como a capacidade de dar-se a si mesmo suas leis, o que é possível somente se for feito tanto individualmente quanto coletivamente. Isso impede utilizar o conceito de projeto por ele formulado para analisar construções que visem a heteronomia.

O autor (1995) aponta que a objeção mais comum à possibilidade de um projeto revolucionário é a de que uma ação consciente só é possível com uma teoria total. Contrariando essa formulação, ele defende que a possibilidade está no extremo oposto: reside no abandono da tentativa de domínio racional da história. Devemos começar, portanto, fazendo um breve esclarecimento conceitual de como Castoriadis busca entender a relação entre o saber e o fazer. Para tanto, ele cria dois casos limites: a “atividade reflexiva” na qual o feito não requereria nenhum saber; e a “técnica” na qual o fazer requer um saber total e consegue prever todas as causalidades. Entretanto, a atividade humana – em especial a política - nunca está enquadrada nesses dois casos, ela pertence ao domínio da práxis. A práxis se apoia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário, por não ser possível uma teoria exaustiva da história, e provisório, por conta do seu constante movimento: “elucidação e transformação do real progridem, na práxis, num condicionamento recíproco” (CASTORIADIS, 1995: 95). Portanto, o grau parcial do saber da práxis não é um mal a ser solucionado; essa é a sua condição – como a de todo saber efetivo. Isso corresponde ao fato de que “seu próprio sujeito é transformado constantemente a partir desta experiência em que está engajado e que ele *faz*, mas que *ofaz* também” (CASTORIADIS, 1995: 96).

A tensão entre teoria e prática é um aspecto fundamental da discussão sobre projeto. Outra contribuição sobre o assunto a ser levada em consideração foi formulada por Robert Kurtz (2007) em uma importante defesa da teoria crítica. Ele se debruçou sobre a questão sobre a relação entre teoria e prática e nos fornece importantes elementos para pensarmos as condições de um projeto revolucionário. Na sua crítica do valor, ele alerta para o fato do marxismo, em sua faceta mais hegemônica, teria falhado em perceber o quanto de reprodução das relações de dominação estaria na ação do proletariado. A sua proposição tem importantes pontos de convergência com a teoria autonomista e por isso iremos nos deter brevemente em como ele soluciona essa relação tensa entre teoria e prática.

Primeiro é necessário perceber que “práxis” não é simplesmente o agir, mas sim um conceito teórico que precisa de uma determinação crítica que o afaste dos “perfis de exigência de ação no invólucro da forma capitalista”. Nesse sentido, é necessário dar uma importância à teoria que é ameaçada pela necessidade imediatista de uma práxis contínua. O que não se percebe nesses casos é que essa práxis irrefletida pode estar prejudicando as possibilidades de emancipação. Nesse caso as questões necessárias para o desenvolvimento da teoria crítica são relegadas pela urgência de estar fazendo algo. Quando a teoria só tem validade no caso de aplicação, ela pode se tornar um manual de instruções. Adiantando a discussão que será desenvolvida à frente, percebemos que essa crítica deveria ser mais incorporada pelas coletividades autonomistas. Em suas discussões que priorizam a transformação prática do cotidiano a falta de uma reflexividade crítica é o suficiente para que essa transformação seja artificial e que na verdade estejam reproduzindo relações de opressão.

Em um diálogo com Adorno, Kurtz defende que nem se deve exigir que toda teoria se transforme imediatamente em prática nem que toda prática tenha uma justificativa teórica. A reprodução capitalista é tão abrangente que envolve a reflexão teórica, portanto a elaboração de uma crítica radical deve ser entendida como uma práxis, mesmo que uma de um formato muito próprio. Somente se tomada como um esforço sério poderemos nos afastar da possibilidade de nos assemelharmos com a abelha que não planeja, mas somente executa – imagem tão importante para Marx. A elaboração teórica crítica e um “agir da crítica prática” podem ser válidos se forem entendidos em relação com a constituição capitalista e como processos em aberto. Não devem ser entendidos como uma verdade definitiva. Nesse ponto, as formulações de Kurtz apresentam uma aproximação interessante com as formulações de Castoriadis sobre projeto.

A partir desses esclarecimentos sobre a relação da práxis com o saber como provisório e limitado, Castoriadis formula a seguinte definição para “projeto revolucionário”:

“O projeto é o elemento da práxis (e de toda atividade). É uma práxis determinada, considerada em suas ligações com o real, na definição concretizada de seus objetivos, na especificação de suas mediações. É a intenção de uma transformação do real, guiada por uma representação do sentido desta transformação, levando em consideração as condições reais e animando uma atividade” (CASTORIADIS, 1995, p.97).

Como pode ser visto, as características principais dessa definição abrangente de projeto é ser uma parte da práxis, levar em consideração o real, definir objetivos, ter a intenção de transformação e animar uma atividade. Além de fornecer uma definição, ele alerta para a dificuldade em entender o projeto revolucionário, pois, ele é mais um sentido e uma orientação, do que o fixar em “ideias claras e distintas”. O projeto é pensado como em movimento, portanto, a representação dele sempre é limitada⁵.

A estratégia de Castoriadis para melhor explicar o que é esse “projeto revolucionário” é defini-lo em contraste com outros termos. O projeto não é um teorema, seria absurdo tentar demonstrar que algo deve fatalmente acontecer. Também não é um ato de fé, uma aposta arbitrária. Ele deita raízes na realidade histórica efetiva, tem uma origem social. O que corrobora com o que expomos acima das emergências como a potencialização de uma parte do já existente, do que está emergindo, mesmo que sem garantia de sucesso. O autor também diferencia a concepção de projeto das de plano e de programa. O plano é um momento técnico de análise em que as condições, os objetivos e os meios podem ser e são determinados “exatamente” - até o limite em que isso é possível. Já o programa é “uma concretização provisória dos objetivos do projeto quanto a pontos considerados essenciais nas circunstâncias dadas, na medida em que sua realização provocaria ou facilitaria, por sua própria dinâmica a realização do conjunto” (CASTORIADIS, 1995: 97). Enquanto que o programa é fragmentário e provisório, o projeto é algo constante, porém em mutação.

Para entender a complexidade da definição de projeto agora analisada, devemos nos adentrar na teoria social de Castoriadis. Para ele, o mundo social-histórico se apresenta para os seres humanos entrelaçado com o simbólico. Isso ocorre tanto por meio da linguagem quanto a partir das instituições. Elas não são vistas como simplesmente funcionais para alguma necessidade vital, como nas visões funcionalistas mais vulgares. Castoriadis ressalta que as instituições só existem socialmente através do simbólico, por mais que não se resumam a isso. “Um símbolo nem se impõe como necessidade natural, nem pode privar-se em seu teor de toda referência ao real” (CASTORIADIS, 1995: 144). O simbolismo não é neutro nem completamente adequado ao funcionamento de processos reais, a sua existência está condicionada pela

⁵Condição que aceitamos como sendo própria a nossa própria análise.

herança histórica dos “edifícios simbólicos” preexistentes. Não podemos sair do simbolismo institucional, porém podemos nos mover dentro dele e questioná-lo.

Essa discussão sobre o simbólico serve de base para o autor chegar a um ponto para nós de suma importância: o imaginário. O imaginário é um elemento do simbólico e está relacionado com a invenção de algo – quer seja uma invenção “absoluta”, quer seja parcial. O imaginário utiliza o simbólico para se exprimir, mas também para existir. Nos casos mais extremo, Castoriadis chama de imaginário radical, ou seja, quando o “imaginário se reduz finalmente à faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não são” (CASTORIADIS, 1995: 154). Esse imaginário radical é constituinte da história, pois é o espaço da criatividade, do “por-vir-a-ser”. Aqui Castoriadis está tratando do caráter simbólico da capacidade instituinte. Devemos destacar, portanto, que o imaginário radical é um conceito central para entender a concepção de projeto porque é o lugar da criação, sendo o novo um aspecto fundamental das projeções. Fica nítida a intersecção com a discussão de Bloch sobre o ainda-não, pois em ambos os casos as construções mentais dos sujeitos se relacionam com a transformação do mundo.

Pensar em projeto é pensar nas possíveis mudanças sociais e, em um mundo tão empenhado em se manter como o nosso, o autor ressalta a possibilidade de mudança através dessa relação entre a capacidade instituinte das ações coletivas e o imaginário. Detrás do instituído, existe sempre o pulsar instituinte. Portanto, a sociedade é entendida aqui como um contínuo auto-instituir-se sócio-histórico. Seguindo Castoriadis, Eduardo Colombo (2006: 51) afirma que

“a partir do atuar em comum, desta interação primitiva e original constitutiva do social, se desenvolve a história, que é criação e reprodução contínuas de sentido, de convenções, de instituições em função das quais se organizam as representações imaginárias de uma determinada sociedade”⁶.

Seguindo esse raciocínio, Castoriadis defende que não é possível que um projeto revolucionário planteie o fim das instituições, pois essa é a forma do humano se organizar socialmente. Isso não significa que não tem espaço na sua análise para a emancipação porque se os seres humanos se constituem com as normas cabe a eles

⁶Tradução própria: “a partir del actuar común, de esta interacción primitiva y original constitutiva de lo social, se despliega la historia, que es continua creación y reproducción de sentido, de convenciones, de instituciones en función de las cuales se organizan las representaciones imaginarias de una sociedad dada”.

encontrarem aquelas que favoreçam a autonomia. Por fim, a sua percepção da impossibilidade da construção de uma sociedade para sempre justa – dado que o ser humano se transforma histórico-socialmente, portanto é plástico e mutável – faz com que ele se distancie da possibilidade de um projeto escatológico.

Aproveitando todas essas contribuições de Castoriadis para pensar o projeto como práxis, finalizaremos esse tópico continuando a problematizar essa noção para esclarecer ainda mais as nuances de como a estamos definindo. A noção de projeto suscita muita desconfiança no meio autonomista, pois muitos se negam a utilizá-la por associá-la aos conteúdos programáticos de estrutura rígida e autoritária. Esperamos que já tenha ficado claro que não estamos falando de projeto nesse sentido e procuraremos dialogar aqui com algumas críticas que vão para além do medo terminológico – a palavra parece assustar a alguns. Defendemos que ao invés de ignorá-las, as críticas que estão centradas na necessidade de destruição da possibilidade de um manual de instrução revolucionário devem ser incorporadas pela teoria autonomista, pois não apresentam nenhuma contradição inconciliável com a noção de projeto detalhada acima; pelo contrário, a fortalece.

Um bom começo para essas problematizações é o título do texto da Tiquun (2014) - “Isto não é um programa” – que remete ao quadro de Magritte: “Isto não é um cachimbo”. Essa analogia nos é útil para analisarmos os revolucionários autonomistas que negam ou questionam a noção de projeto. Assim como a provocação do pintor, acreditamos que essas coletividades estão mais interessadas em gerar questões acerca do que é o “cachimbo” (no nosso caso o projeto), do que negar aquela possibilidade específica de trazê-lo à existência. Isso porque se o projeto for pensado da forma aberta como propomos acima através das reflexões sobre Castoriadis, a Tiquun delineia um projeto nesse mesmo texto. Talvez seja justamente por isso que utiliza no título a palavra programa e não projeto, pois, lembrando Castoriadis, o programa seria a parte mais fragmentária e provisória do programa que determinaria de forma mais explícita os objetivos a serem realizados. No caso desse coletivo francês, a recusa a um projeto não é categórica e está ligada com a recusa da solidificação de estruturas fetichizadas que oprimam a construção da autonomia. Esse é um perigo que deve ser levado em consideração quando da prática política autonomista se ela tem o intuito de se manter coerente com o que defende ao utilizar a noção de autonomia.

O cientista político mexicano Benjamín Arditi (2012), quando discute a noção de “insurgência”, também irá tecer críticas às projeções e a uma racionalidade instrumental verificada a partir de análises causais. Ele argumenta que ao invés de querer governar o *status quo*, as insurgências pretendem simplesmente perturbá-lo. Não exigem um programa bem delimitado para a sua existência e vai além afirmando que há realmente uma falta de proposições políticas, mas que isso não deve ser visto como uma debilidade. A sua noção de insurgência valoriza o processo em si, para além da necessidade de compreender seus resultados. A maior contribuição da insurgência é sua capacidade de abrir novas possibilidades ao invés de desenhar uma nova ordem. Essa noção pode ser particularmente útil para evitarmos dois problemas: a invisibilização de demandas e as análises excessivamente centradas nos resultados político-institucionais. É realmente problemático querer atribuir um plano para as insurreições porque elas são formadas por desejos e práxis divergentes e são o momento ápice de confronto entre as conflituosidades. Dessa maneira, tentar achar uma agenda hegemônica pode servir como invisibilização das diversas forças atuando nela. Por outro lado, a história dos partidos políticos de esquerda do século XX acabou tornando automática a associação entre projeto e conquista – mesmo que parcial e momentânea – do Estado. Se for pensado assim, os autonomistas quer estejam participando de uma insurreição ou não, não terão um plano nem um projeto. É interessante notar que Arditi também não utiliza a palavra projeto e prefere a palavra “plano”. Retomando Castoriadis, o plano seria um momento técnico de definição dos objetivos, dos meios e das condições. Assim definido nos parece apropriada a discussão de Arditi que as insurreições não têm plano porque não têm a estabilidade necessária para essa definição técnica.

Esclarecido como estamos entendendo o projeto poderemos compreender o que é a revolução para os autonomistas. A relação entre as três palavras começa a se tornar mais clara e no próximo capítulo iremos fazer uma sistematização das proposições autonomistas.

2. AUTONOMIA, AUTONOMISTAS, AUTONOMISMOS

O objetivo principal desse capítulo é sistematizar criticamente as proposições autonomistas. Com a discussão sobre o conceito de projeto para essas coletividades já fizemos uma primeira aproximação e começaremos esse capítulo com a tarefa ingrata de definir quem são os autonomistas. Depois de feitas as devidas ressalvas, mostraremos ser isso possível através de um panorama das tradições teóricas e das experiências que influenciaram as proposições autonomistas. Depois de realizado esse duplo caminho, nos aprofundaremos em quais são os seus fundamentos para negar o mundo em que vivemos. Da negação para a afirmação: o diálogo com a crítica da heteronomia serve como fundamentação para entender as variadas formulações do conceito de autonomia. Algumas formulações serão mais aprofundadas com o intuito de perceber suas nuances e o quão sofisticadas elas são.

2.1. Localizando tradições autonomistas e experiências

O espectro político dos que aqui unificamos como autonomistas varia muito, indo desde marxistas e anarquistas até indivíduos com perspectivas mais próximas ao pós-estruturalismo. Dessa maneira, unificar indivíduos e coletividades com o uso do adjetivo “autonomista” é bastante difícil porque uma das características centrais das suas proposições é o esquivar-se de identidades rígidas. Em sua maioria, eles percebem o quanto a identificação pode gerar de distanciamento e, portanto, é difícil encontrar pessoas que assim se identifiquem. Nesse sentido, é interessante ressaltar que até mesmo o nome “autonomismo” é rechaçado por alguns coletivos por o entenderem como um discurso de autoridade “uma etiqueta ideológica para um processo de cristalização teórica, uma identidade militante paralela às outras, do anarquismo ao trotskismo, do maoísmo ao marxismo-leninismo” (ANTIPÁTICAS, 2013: 9). Outro fator que torna difícil falar do autonomismo é esse ser um movimento invisível e invisibilizado (KATSIAFICAS, 2006). Por parte dessas coletividades, isso é visto como

uma forma de defesa contra a repressão e contra a institucionalização, o que tem relação com a crítica à identidade. E, por parte da mídia, se ignora o movimento de forma sistemática como estratégia de combate a sua possível influência. Soma-se a essas questões o fato de haver uma imprecisão conceitual com relação à noção de autonomia. Muitas são as definições e, na maioria das vezes, elas não dialogam entre si. Acreditamos que as indefinições fazem parte da “autonomia” porque são uma forma de não se aprisionar em uma identidade rígida e são decorrentes de uma horizontalidade radical que não autoriza nenhuma definição como sendo a única possível e aceitável.

Apesar dessas dificuldades, é importante, para nos aproximarmos do tema, delinear algumas características e localizar algumas experiências autonomistas. Ao utilizar as palavras autonomismo e autonomistas corremos o risco de obscurecer as problematizações feitas acima, porém é uma forma econômica que nos permite apontar para algo. Não é o intuito desse trabalho fazer uma história do conceito e das suas utilizações, porém é interessante pontuar que para a realização dessa tarefa seria necessário dar conta de quatro grandes correntes de pensamento que contribuíram com a conformação do que é atualmente entendido por autonomia: a tradição anarquista, o marxismo libertário, o feminismo e as tradições indígenas de todo o mundo.

De forma sintética, podemos afirmar que no anarquismo⁷, Max Stirner exerceu um papel fundador ao defender que a revolução social está condenada ao fracasso se não enriquecer e fortalecer o indivíduo. Depois dele, a noção de autonomia ganhou importância no movimento na luta contra o centralismo às vezes defendido por Marx. Também podemos destacar o fato dos anarquistas terem sempre problematizado a noção de sujeito revolucionário – o que será central nas formulações contemporâneas -, ao incluir, dentro dessa categoria, camponeses, artesãos e marginais (os *lumpens*). A autonomia chegou mesmo a ser colocada como o grande objetivo do anarquismo pelo famoso revolucionário italiano Enrico Malatesta. Para não nos estendermos muito nesse retrospecto, podemos apontar que uma grande contribuição anarquista ocorreu no começo do século XX, quando o anarco-sindicalismo inventou a noção de ação direta que enriqueceu a ideia de autonomia.

⁷Para um retrospecto da tradição anarquista, ver Claudio Albertani (2011).

Com relação ao marxismo⁸, podemos falar que autonomia foi um conceito pouco sistematizado em suas formulações mais canônicas; apenas alguns teóricos dessa tradição fizeram um esforço em aprofundá-lo. As contribuições de Marx serão apontadas adiante e podemos as resumir dizendo que os usos marxistas do conceito de autonomia se encaixam geralmente em duas vertentes: “a autonomia como independência de classe – subjetiva, organizativa e ideológica – no contexto da dominação capitalista burguesa e a autonomia como emancipação, como modelo, prefiguração ou processo de formação da sociedade emancipada⁹” (MODONESI, 2011: 24). Enquanto a primeira foi mais comumente aceita dentro do marxismo, já que foi formulada desde os tempos de Marx e Engels, a segunda – a autonomia como objetivo ou autodeterminação progressiva – foi incorporada apenas por perspectivas e correntes específicas. Dentre elas se destacam os pensadores reunidos em torno da revista “Socialismo ou Barbárie”, em particular Cornelius Castoriadis, - que serão discutidos com profundidade mais a frente -, a Tendência Johnson-Forest da IV Internacional e os amplos movimentos do autonomismo marxista italiano.

A contribuição feminista é fundamental por ter sido uma das primeiras defesas do que foi chamado de “política da primeira pessoa”, ou seja, uma política que busca uma descolonização da vida cotidiana no sentido mais radical. Com elas, a autonomia ganhou em escopo ao incorporar novas questões e novos sujeitos que ultrapassavam as concepções do movimento trabalhista clássico. É interessante apontar a percepção feita por Mariarosa Dalla Costa (2009) de que a autonomia do corpo foi uma questão central no projeto emancipatório tanto das mulheres da autonomia italiana da década de 1970 quanto das indígenas chiapanecas que redigiram a lei revolucionária das mulheres divulgada no levante zapatista. Mais do que uma noção utilizada pelas feministas, vale apontar que elas modificaram o significado da autonomia problematizando de forma sistemática as relações interpessoais de dominação.

Por fim, podemos afirmar que a noção de autonomia tem uma larga tradição nos povos indígenas. Nem sempre esse termo foi utilizado, porém atualmente ele tem servido como catalisador das demandas de autodeterminação das populações originárias

8Uma boa sistematização a esse respeito está em Massimo Modonesi (2011).

9Tradução própria: “*la autonomía como independencia de clase –subjetiva, organizativa e ideológica– en el contexto de la dominación capitalista burguesa y la autonomía como emancipación, como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada*”.

da América Latina. Isso vem ocorrendo de forma mais significativa desde os protestos de 1992 contra as comemorações dos 500 anos de “descobrimento” das Américas. Foi a partir daí que as retomadas de terra ganharam centralidade como um importante repertório de ação dessas populações. As negociações para o reconhecimento constitucional para os direitos indígenas foram sistematicamente fracassando e isso levou a uma mudança na estratégia de luta em busca de uma autonomia conquistada pelos feitos – caso paradigmático disso é a luta do povo Mapuche no Chile. Como apontou Gustavo Esteva (2011: 120), “a demanda de autonomia dos povos indígenas implica, em primeiro lugar, respeito e reconhecimento para o que já têm¹⁰”, ou deveriam ter. Os povos indígenas, em sua condição de colonizados pelos Estados-nações, exigem autonomia muitas vezes partindo do argumento da necessidade de reconhecimento de que anteriormente às suas anexações a um território controlado pelo Estado existiam formas de organização comunitária distintas que têm o direito de continuarem existindo. Aqui fica claro quão central é a questão da autonomia territorial para os indígenas que em sua disputa da territorialidade percebem que o espaço importa para construir uma alternativa emancipatória.

A partir de uma perspectiva mais histórica, podemos afirmar que desde o começo das mobilizações contra o capitalismo, podemos perceber questões que se tornariam centrais para os movimentos que aqui estamos analisando¹¹. No período que ficou convencionado chamar de primeira fase dos movimentos sociais, o termo autonomia já foi utilizado na Comuna de Paris. Na época, Gustave Lefrançais utilizou a noção para demonstrar que a sociedade deveria estar organizada para valorizar o indivíduo (ALBERTANI, 2011). Pouco tempo depois, quando da conformação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), a autonomia das federações foi um ponto importante da discussão anterior à cisão entre anarquistas e marxistas. A relação entre autonomia e lutas populares é dupla: ao mesmo tempo em que pode-se perceber traços autonomistas desde o começo das lutas populares, olhar para as lutas a partir da noção de autonomia valoriza a ação de cada pessoa comum em detrimento dos feitos de grandes líderes e grandes organizações.

10Tradução própria: “*la demanda de autonomía de los pueblos indios implica, ante todo, respeto y reconocimiento para lo que ya tienen*”.

11Para um levantamento das lutas populares como lutas autônomas, ver Harry Cleaver (2009).

Apesar de podermos remontar essa história a várias localidades e tempos distintos, nos parece importante apontar a década de 1960 como um ponto de inflexão importante para o começo da consolidação daquilo que hoje é chamado como autonomismo¹². Apesar da aparente derrota dos movimentos daquela década, eles exerceram uma forte influência no cotidiano das pessoas. Questões que se tornariam centrais nas movimentações autonomistas da Europa da década de 1980 já estavam presentes nessa onda global de protestos e reivindicações. Ali começaram a ganhar força as tentativas de subversão da política e de transformação total da vida cotidiana. Porém, apesar das influências incorporadas, podemos afirmar que os movimentos autonomistas também se constituíram em oposição a essas movimentações da década de 1960 (KATSIAFICAS, 2006). A institucionalização desses movimentos e dos seus líderes gerou reflexões importantes que foram incorporadas pelos movimentos autonomistas das décadas seguintes. É importante pontuar também que o autonomismo ganhou bastante força depois da crise da esquerda tradicional pós-queda do muro de Berlim. Com esse evento se generalizou uma crítica às noções de liderança, vanguarda e partido que são centrais nas formulações autonomistas.

Na Europa, a teoria e a prática autonomistas tiveram uma grande repercussão em uma série de países. Iremos pontuar algumas dessas experiências, já que uma história exaustiva do movimento autonomista ultrapassa as possibilidades do presente trabalho. Para facilitar a localização dessas experiências iremos delimitá-las em seus respectivos Estados-nações, apesar de saber que nunca ficaram presas nessas fronteiras. Apesar desse recorte expositivo, é importante que fique bastante claro que isso não significa que qualquer uma delas estivesse envolvida em projetos de disputa do Estado ou de emancipação nacional.

A Itália é talvez o caso mais paradigmático do movimento autonomista europeu. Tanto é que para alguns o autonomismo se refere exclusivamente ao Operaísmo italiano, que tem raízes no movimento operário dos anos 1950 e teve seu ápice nos “anos de chumbo” (década de 1970), momento em que o Estado italiano foi deslegitimado por uma série de iniciativas que questionavam o seu controle. Nessa época surgiram dois

¹²Ao fazer isso, deixamos claro que a Europa teve um papel importante no começo desse processo, porém como já dito anteriormente a noção de autonomia sofreu inúmeras modificações graças às contribuições de outros contextos, principalmente dos indígenas.

nomes importantes para a tradição autonomista: Antonio Negri e Mario Tronti. Aqui nos parece interessante a distinção feita por Jason Smith (2010) entre uma tendência organizada e outra mais libertária dentro do que ficou conhecido como autonomia italiana. A primeira gerou as figuras mais proeminentes e tinha como característica principal uma reformulação de proposições marxistas colocando a “composição de classe” como um fator central das análises. Essa formulação está preocupada com a relação dialética entre a possibilidade de organização das formas de luta proletária em um determinado contexto histórico e a disposição material da classe trabalhadora. Enfatiza-se o papel da classe trabalhadora como força motora da economia capitalista. Essa tendência foi responsável pela consolidação do que Mihalis Mentesi (2006) chama de autonomismo acadêmico. A dificuldade principal em produzir uma unidade coerente das teorias desse autonomismo acadêmico está no seu constante movimento, onde os conceitos são sempre revistos e criticados. Do outro lado, estava o que foi chamado de tendência libertária. Ao falar sobre o autonomismo operário italiano da década de 1970, Antipáticas fornece uma definição não definidora o suficiente para abarcar essas construções: “não era um movimento uniforme, mas antes um antagonismo feito de tensões entre inúmeras hipóteses que partilhavam entre si apenas e exclusivamente uma rejeição cabal das modalidades do existente então possíveis” (ANTIPÁTICAS, 2013: 12). Essas formas difusas de ilegalidade reposicionaram o lugar do conflito da fábrica para toda a sociedade, convergindo na noção de apropriação direta da vida cotidiana. Isso se concretizou em uma série de iniciativas como, por exemplo, espaços ocupados, rádios livres e coletivos feministas. No final da década de 1990, os autonomistas na Itália exerceram um importante papel no movimento antiglobalização. Lá ocorreu um dos maiores e mais violentos protestos desse ciclo, na cidade de Gênova. Outro importante fato a ser mencionado foi a criação de um grupo de auto-defesa chamado Tute Bianchi que defendia uma forma de protesto em que os participantes tinham como principal estratégia garantir o mínimo possível de violência por parte da polícia (LUDD, 2002).

Na Alemanha, o movimento conhecido como *Autonomen* foi responsável por impactantes protestos massivos contra instituições do capital global, assim como pela criação e difusão da tática intitulada *Black Bloc*. Na década de 1980, foi realizada uma série de ocupações urbanas que serviram como centros de experimentação de outras

formas de vivência. Segundo Katsiaficas (2012), essas formas de resistência foram criadas por conta de dois fatores principais: marginalização urbana e oposição às formas tradicionais de militância. Ali eram colocados em prática princípios centrais para a consolidação de um projeto autonomista. Eram movimentações independentes de partidos políticos e que questionavam todas as formas estabelecidas da política. Rechaçavam o Estado-nação e seus representantes e tinham como principal objetivo aumentar o controle individual e coletivo da vida cotidiana.

No caso espanhol, a história do autonomismo remonta à forte experiência do movimento anarquista do começo do século XX. A guerra civil espanhola é um evento histórico de referência para as lutas libertárias em todo mundo e o momento de maior visibilidade do forte movimento anarco-sindicalista do país. Ángel Rodríguez (2009) defende que, já nesse momento, os anarquistas espanhóis colocavam a questão que seria central para o movimento autonomista da reconstrução das formas de sociabilidade. Não bastava a gestão operária das fábricas, era necessário reconstruir as relações interpessoais para acabar com as opressões do cotidiano. Um segundo momento histórico importante do autonomismo no país se dá quando há uma importante atuação dos Conselhos Operários no final da década de 1960. Esses conselhos tinham práticas assembleárias que retomaram a força do anarco-sindicalismo. Nesse momento também se articula um forte movimento de autonomismo comunitário com assembleias que agregaram outros sujeitos às lutas para além dos operários. Nos anos 1980, se proliferam os centros ocupados e os jovens se destacam como importantes atores nas lutas sociais, principalmente na causa antimilitarista. Mais recentemente vale apenas destacar que no movimento dos Indignados havia, mesmo levando em consideração sua multiplicidade, importantes traços autonomistas: como a forma de organização interna e o questionamento da política institucional.

A França é outra importante referência para pensar as experiências autonomistas das últimas décadas. O Maio de 68 foi um evento que se cristalizou como o grande representante das reivindicações de transformação de todas as opressões cotidianas. Também são importantes referências da época os trabalhos teóricos libertários da Internacional Situacionista – principalmente nas figuras de Guy Debord e Raoul Vaneigem – e do grupo Socialismo ou Barbárie. Mais recentemente ficaram mundialmente famosas as análises da revista *Tiqqun* e do Comitê Invisível que buscam

associar as práticas autonomistas com a necessidade de uma conflituosidade em todos os âmbitos da vida. Vale também mencionar as lutas de 2006 contra a CPE, uma lei que visava à regulação do contrato de primeiro emprego. Essa luta se constituiu assembleariamente e atingiu um alto grau de conflito por conta das ocupações de universidade e colégios por toda a França. Vale mencionar também a luta contra a construção de um aeroporto perto de Nantes. Foi construída no local uma zona autônoma em que as relações e as produções se configuram em oposição às lógicas do mercado e do Estado.

Na América Latina, a Argentina é um referencial recente de práticas autonomistas. Apesar de ser antiga a tradição de reivindicação de autodeterminação, um acontecimento importante para pensar as práticas contemporâneas foi o momento insurrecional de dezembro de 2001 e seu lema “Que se vayan todos!”. De uma perspectiva mais teórica, desde a década de 1980, vem surgindo, na Argentina, experiências de construção de conhecimento que se distanciaram da esquerda mais tradicional e que alimentaram um “pensamento autônomo” (BERGEL, 2009). Essas leituras - que eram muito centradas em Foucault, Deleuze, Badiou, Castoriadis - se juntaram com a influência que exerceu o levante zapatista de 1994 para gerar experiências interessantes como a do coletivo Situaciones. De uma perspectiva mais experiencial, no movimento dos piqueteros de 2001, emergiram ou demandaram visibilidade: os piquetes como forma de auto-organização dos desempregados, uma forte rede de colaboração entre fábricas autogestionadas, criação de meios de comunicação alternativos e assembleias de bairro. Graciela Hopstein (2004) defende que as origens do movimento remetem à década de 1990 com a realização por parte dos trabalhadores de uma série de piquetes de rua. Apesar de estarem fortemente associados a uma crise econômica, os acontecimentos de 2001 se transformaram em um importante ponto de inflexão para as práticas autônomas ao Estado e ao mercado. A forma de ação de rua parece ter sido um importante fator para a consolidação e visibilidade do movimento, mas passados alguns anos as heranças continuaram presentes de forma mais enraizada em tentativas de autonomização da vida cotidiana.

Outro país importante a ser mencionado é o México, onde várias são as movimentações que têm como norte o conceito de autonomia. A história da luta pela autonomia se confunde com a luta contra as opressões da colonização. Jesús Cuevas

(2009) destaca uma revolta que aconteceu em 1922 em Vera Cruz contra os abusos do mercado imobiliário como um exemplo da força das lutas libertárias no país. Essa luta foi encabeçada por prostitutas que se indignaram com o preço dos aluguéis que tinham que pagar. Como o histórico das lutas mexicanas será aprofundado no capítulo seguinte, aqui nos contentamos em adiantar que a Revolução Mexicana e o EZLN são fatos importantes para as lutas autonomistas mexicanas. Além deles, mais recentemente, foi notável o levante de Oaxaca. Em 2006, um amplo movimento em que confluíram movimentos urbanos e indígenas se traduziu em uma rebelião anti-autoritária e assembleária. O ponto de transbordamento da conflituosidade se deu devido à repressão estatal violenta às manifestações de reivindicação salarial de professores da região. Nas semanas em que as barricadas resistiram foi experienciada uma maneira autonomista de se organizar coletivamente que foi brutalmente reprimida pelo Estado.

Mais do que uma delimitação geográfica das diversas tradições do autonomismo, nos interessa aqui colocar essas diferentes experiências em diálogo para encontrar quais seus pontos em comum e quais suas divergências. A difusão das formulações autonomistas é um fator que torna nossa análise difícil, porém parece ser essa uma das grandezas do autonomismo contemporâneo. Parece-nos claro que há um crescimento da influência dos movimentos autônomos, pois é empobrecedor olhar para os últimos grandes levantes que ocorreram ao redor do mundo sem levar em consideração o quanto de autonomia estava sendo requisitado, como os partidos políticos estavam desacreditados e como a política institucional estava sendo questionada. Essa influência já era bastante forte na época dos dias de ação global, do movimento antiglobalização. Concordamos com Bringel e Muñoz (2010) que esse movimento cujo ápice midiático se deu entre 1999 e 2001, teve uma grande capacidade de mobilização, organização e incidência. Nessa época ocorreu uma série de protestos que visavam criticar e obstruir as cúpulas globais interessadas na promoção da globalização capitalista. Além das mobilizações, ocorreram importantes contra-cúpulas que serviram como espaço de encontro e articulação entre as diversas coletividades em conflito. Com o enfraquecimento dessas coletividades como ator global, o movimento deixou uma herança forte para as lutas que vêm acontecendo depois do levante grego do final de

2008¹³. Mesmo que invisível para a maioria das pessoas as proposições autonomistas são uma das formas contemporâneas principais do ativismo radical e, portanto, exercem um papel importante nas lutas travadas hoje em dia. Não é à toa que o termo “autonomistas” é algumas vezes utilizado como sinônimo de “esquerda radical” porque essas coletividades são talvez as que menos têm feito concessões na busca de uma transformação radical da vida cotidiana. Esses levantes têm como características recorrentes princípios que se coadunam com as proposições autonomistas como: auto-organização por meio de assembleias e questionamento das lideranças e dos partidos políticos.

É interessante notar que os períodos de efervescência do movimento autonomista aqui destacados – década de 1960 e fim da década de 1990 - coincidem com as grandes reformulações das teorias dos movimentos sociais. Compartilhamos do diagnóstico de alguns autores de que vivemos agora uma terceira fase dessa teorização (GOHN & BRINGEL, 2012). A primeira é a que teve como conceito central o de classes sociais e que tem início no século XIX. O marxismo dominou essa produção e havia uma associação clara entre movimentos sociais e movimentos revolucionários voltados para a tomada do Estado (ALEXANDER, 1998). Já a segunda se configura pela entrada desse debate na academia a partir dos anos 1960. O conceito de movimentos sociais ganha força e ao invés de olhar apenas para os trabalhadores, os teóricos começam a tratar de movimentos feministas, ambientalistas, juvenis, estudantis, raciais... Essa entrada de outros atores foi fundamental para o fortalecimento do autonomismo. Por último, a partir do final do século XX, há a reconfiguração desse terreno e a teoria começa a incorporar proposições que estão além do que foi institucionalizado como “teoria dos movimentos sociais”. Como argumentam Gohn e Bringel (2012) isso ocorre devido às transformações do mundo que geram uma “globalização assimétrica” onde mudam tanto as formas de dominação quanto de resistência. Para dar conta desses processos complexos, os autores identificam três estratégias que vêm sendo utilizadas: análises que não se limitam às disciplinas mais habituais nos estudos dos movimentos sociais, análises que reivindicam uma

¹³Em dezembro de 2008 ocorreu uma série de protestos de rua após a morte de um jovem grego por um policial que foi concomitante a entrada do país em uma gravíssima crise financeira e política. Sobre o levante ver Vradis e Dalakoglou (2011).

descolonização do saber e do poder e a preocupação de interpretar formas não convencionais de ativismo. Esse novo enfoque possibilita tanto uma compreensão mais adequada dos autonomistas quanto uma apropriação das suas teorias pela academia.

Como introdução ao projeto autonomista, faremos um panorama da crítica autonomista à heteronomia. Esse que é o seu binômio antagonista fornece uma boa contextualização que será seguida da análise das propostas autonomistas para a transformação social.

2.2. Crítica à heteronomia: poder e Estado

Seguiremos agora os passos de alguns autores próximos ao autonomismo no intuito de sistematizar uma teoria crítica autonomista à heteronomia. O nosso ponto de partida é o poder. Ao olhar para as sociedade sem Estado, Pierre Clastres fornece boas reflexões sobre as nossas sociedades com Estado. Cabe desde já esclarecer que o Estado, para o autor, é pensado em seu sentido amplo, ou seja, é “definido em sua figura mínima, que é a relação de poder” (CLASTRES, 2003: 233). É justamente sobre essa dimensão das relações interpessoais que o autor fornece as melhores contribuições.

A afirmação – de que as sociedades primitivas são sociedades sem Estado – carrega em si uma visão etnocêntrica que caracteriza o outro por uma ausência/incapacidade que seria o destino a ser realizado em todas as sociedades. A revolução copernicana que Clastres realiza do conhecimento do primitivo é substituir as descrições baseadas na ausência pelas baseadas na noção de recusa, o que significa que as sociedades primitivas têm muito a nos ensinar sobre a recusa do Estado, já que é justamente para barrar a sua existência que elas existem. Não cabe pensar esse outro tão distante como menor porque ele tem um domínio técnico similar ao das sociedades contemporâneas¹⁴. Portanto, deixando de lado o etnocentrismo seremos capazes de partir dessas sociedade para pensar o que o autor chama de poder político.

A partir de Lapierre, Clastres chega rapidamente à conclusão de que o poder não

¹⁴Entendendo o técnico como capacidade de assegurar um domínio do meio natural adaptado e relativo as suas necessidades.

é natural, dado que ele não existe nos processos de autorregulação dos animais. Não sendo natural que ocorra um poder coercitivo, ele só pode ser entendido através das suas ocorrências. No caso das sociedades contra o Estado a chefia não pode ser considerada como um exemplo de poder político. O chefe está condenado a servir, “ele nunca está seguro que as suas ‘ordens’ serão executadas: essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá sua tonalidade ao exercício da função: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo” (CLASTRES, 2003: 56). Um dos traços distintivos da chefia é a obrigação de ser um bom orador, porém, ao contrário do que podemos pensar, isso não significa um poder de convencimento através do discurso, significa um mecanismo de constante controle da sociedade sobre o chefe que diariamente o avalia através do que ele diz. O chefe diz exatamente o que a sociedade quer ouvir, só formula discursos vazios.

Através dessa definição centrada na recusa, podemos afirmar que em Clastres o poder político é a imposição da vontade de determinados indivíduos sobre outros. Esse conceito é similar ao de Castoriadis (1992: 126) que afirma: “se definirmos como *poder* a capacidade, para qualquer instância que seja (pessoal ou impessoal), de levar alguém (ou vários) a fazer (ou a não fazer) o que, entregue a si mesmo, ele não faria necessariamente (ou faria talvez)”. Aqui o poder está atrelado a ideia de heteronomia que segundo a etimologia seria a submissão do indivíduo às regras de outros. Castoriadis cria uma definição para as sociedades regidas pelo princípio da heteronomia: nas quais não se reconhece a capacidade intrínseca de qualquer sociedade de constituir as suas próprias instituições, está ocultado o seu ser como criação e criatividade. Nessa definição não importa se isso é imposto externamente por outra sociedade ou por membros da própria sociedade. Começamos, portanto, a visualizar como a análise desses fenômenos interpessoais fundamentam a crítica ao Estado.

Antes de seguirmos para o Estado, é interessante trazer a discussão de poder em Holloway. Ele incorpora a concepção de que o poder deve ser entendido de forma dupla, uma hora é potência e na outra é limitação. No primeiro sentido, Holloway está preocupado em dar conta da capacidade de fazer coisas. Aqui o poder é definido positivamente, é o poder-para, o poder-fazer. Ele é sempre social, pois está entramado no fluxo social do fazer, ou seja, por mais que seja pensado individualmente ele só se realiza socialmente. É quando o fluxo social do fazer se fratura, que essa forma de poder

se transforma em seu oposto, em poder-sobre. Essa fratura ocorre quando há a ruptura entre a concepção e a execução. Aqui o poder vira a incapacidade de fazer. “Enquanto o poder-fazer é um processo de unir, o unir do meu fazer com o dos outros, o exercício do poder-sobre é a separação”(HOLLOWAY, 1980: 51). Fica claro que o termo “poder” oculta um movimento duplo de fluxo social e de ruptura desse fluxo.

Nele existe uma clara influência da discussão de Foucault¹⁵. Ele formulou um conceito próprio que se contrapunha às concepções de poder que estavam em voga na sua época. Para Foucault era fundamental realizar um trabalho de negação da hipótese de um poder essencialmente repressivo. Essa concepção entende que o poder só diz não: ele é rejeição, exclusão, recusa, barragem. Os efeitos do poder essencialmente repressivo tomam a forma geral do limite e da lacuna. A instância principal onde ele se manifestaria seria na lei, pronunciando a regra. Foucault defende que o poder estritamente repressivo é uma visão simplista de poder. É uma concepção jurídica que reduz o poder ao enunciado da lei e ao funcionamento da interdição. Essa concepção tem uma origem histórica que remonta há vários séculos. Desde a Idade Média, o exercício do poder tem se concretizado nas práticas do direito. Foi construído todo um arcabouço teórico, a teoria do direito, para fixar a legitimidade do poder. É importante perceber que essa visão do poder não é um simples engano, ela serve para um controle efetivo da população. Portanto, questionar esse conceito de poder tem implicações políticas. O poder não é estritamente repressivo, ele é, também, produtor. É justamente isto que faz com que seja eficiente. “O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discursos” (FOUCAULT, 1982: 8). Esse conceito positivo de poder será importante ao discutirmos mais a frente as possibilidades de superação do Estado.

Essa discussão sobre poder serve para esclarecer o que foi chamado por Clastres de “unidade básica do Estado” e serve de fundamentação para as proposições autonomistas de transformações do cotidiano que serão expostas mais a frente. Nesse sentido, uma das maiores contribuições da teoria autonomista está no reconhecimento

¹⁵Cabe ressaltar que muitas foram as contribuições dos que pensaram criticamente sobre o poder para a teoria autonomista, porém devido ao escopo desse trabalho decidimos nos ater a pensadores que são mais reivindicados pelos autonomismos.

de que o antagonismo se estende por toda a sociedade. O que levou à formulação por Mario Tronti (1962) da categoria de “fábrica social”. Em sua interpretação, toda a vida está repleta de dominação, a reprodução do capitalismo atingiu tal grau de permeabilidade que o tempo livre está totalmente vinculado a esse propósito. Daí foi extraída a noção de que a luta não é mais apenas na fábrica, é em toda a vida, portanto, o sujeito revolucionário não é apenas o trabalhador fabril, mas todos aqueles que lidam com a reprodução cotidiana do capitalismo em todas as esferas da vida: o operário social. Essa formulação apresenta como um ganho interessante para as lutas autonomistas tornar desnecessária uma questão muito forte da época de como articular as lutas fabris e aquelas que explodiam nas ruas desde a década de 1960.

Na revista *Tiqqun* (2014) há um esforço mais recente de redefinição da conflituosidade histórica. A defesa dos autores é que essa reformulação é de importância vital para a possibilidade de superação do capitalismo. Com claras influências de Foucault, eles vão defender que o conflito deve ser visto como interno. A dominação se expressa internamente e não em uma distinção entre dois grupos. O indivíduo é a linha de frente de uma “guerra de baixa intensidade”, cujo maior inimigo não é a burguesia, mas a própria sociedade enquanto operação de controle e sujeição.

Partindo para a crítica do Estado, nos parece frutífera a abordagem de Castoriadis de não igualar poder e Estado: o último é uma criação histórica quase datável. A característica principal do Estado é ser uma instância separada da coletividade e o fato de ser instituído com o intuito de assegurar constantemente essa separação. O autor propõe que se reserve o termo Estado para os “casos onde este é instituído como *aparelho de Estado*, o que implica uma ‘burocracia’ separada, civil, clerical ou militar, muito embora rudimentar, isto é, uma organização hierárquica com delimitação das regiões de competência” (CASTORIADIS, 1992: 133). Não é toda instituição que é estatal, apenas o são aquelas que endossem a alienação dos sujeitos. Na crítica desse tipo de instituição podemos encontrar os elementos para a crítica do Estado. Sobre elas, o autor afirma que o perigo está quando elas se autonomizam, ou seja, possuem uma inércia e uma lógica própria que dominam as finalidades para as quais elas deveriam servir. “As evidências se invertem: o que podia ser visto 'no início' como um conjunto de instituições a serviço da sociedade, transforma-se numa sociedade a serviço das instituições” (CASTORIADIS, 1995: 132). Porém, é bom frisar que não

são todas as relações entre a sociedade e as suas instituições que se constituem como alienação e é justamente por isso que é possível construir uma sociedade que se abra para a autonomia.

Aqui é interessante trazer as contribuições do pensador anarquista Eduardo Colombo. Ele identifica um princípio metafísico no poder político¹⁶ quando ele se propõe como soberano, ou seja, absoluto por princípio. “A relação de dominação-submissão se institucionaliza e o dever de obediência se converte na obrigação política universal consubstancial à autoridade do Estado¹⁷” (COLOMBO, 2006: 48). Dessa forma o poder político transmutado no Estado – pouco importando qual a sua configuração – é um direito divino. Isso ocorre porque independente das normas éticas e jurídicas da ação pública do Estado, persiste uma racionalidade política “que exige a defesa e a perpetuação do poder enquanto tal nas mãos daqueles que o exercem e que esgrimem a espada¹⁸” (COLOMBO, 2006: 49). Os casos de exceção são lembrados por Colombo para confirmar a sua tese de que o Estado se concebe como acima das regulações sociais¹⁹. Porém, por mais que assim se pense, a história demonstra que nenhum poder é absoluto, ele sempre se vê confrontado pela luta pela libertação.

Ainda estamos trabalhando em termos bastante abstratos e uma aproximação com uma teoria crítica do Estado contextualizada historicamente é possível de ser feita olhando para o trabalho de Holloway. Aquela separação entre o fazedor e o feito que é a base do *poder-sobre* adquire traços específicos no capitalismo, quando a dominação não está baseada em uma relação pessoal entre o dominador e o fazedor – como estava na Idade Média -, agora a relação é entre o dominador e o feito. Como o dominador domina os feitos passados (meios de produção que são necessários para o feito presente), o fazedor se vê privado da sua capacidade de fazer, sendo obrigado a entrar em uma relação de dominação através da venda da sua força-de-trabalho. Nesse processo o fato é distanciado de forma duradoura (essa é a nova relação entre sujeito e

16A sua definição de poder político é similar a de Castoriadis, o que significa que está centrada na usurpação da capacidade dos sujeitos de auto-instituírem-se.

17Tradução própria: “*La relación de dominación-sumisión se institucionaliza y el deber de obediencia se convierte en la obligación política universal consubstancial a la autoridad del Estado*”.

18Tradução própria: “*que exige la defensa y la perpetuación del poder en tanto tal entre las manos de aquellos que lo ejercen y que esgrimen la espada*”.

19A sua análise se assemelha a desenvolvida por Giorgio Agamben (2004).

objeto estabelecida pelo capitalismo) para virar propriedade²⁰. “A ruptura do fazer não significa que o fazer deixa de ser social, mas simplesmente que se converte em *indiretamente* social” (HOLLOWAY, 2003: 54). A violência é exercida não pela propriedade da pessoa, mas pela propriedade do fato. A propriedade privada é central para o capitalismo porque possibilita que o fazedor seja dominado de forma não pessoal, já que como não possui a propriedade tem que se submeter ao trabalho assalariado. A garantia dessa propriedade não é exercida pelo dominador, mas é cedida ao Estado. Focando essa explicação no que mais nos interessa, é possível afirmar que a existência do Estado como uma instância separada da sociedade depende das relações capitalistas e serve para mantê-la. Para tanto o Estado deixa sempre presente a ameaça de recorrer à violência para que a reprodução do capitalismo ocorra.

A teoria do Estado de Holloway é a de que ele está condicionado pela forma como o trabalho se organiza. “Ele é a separação do público e do privado, dos assuntos comuns da comunidade e da própria comunidade. O Estado é uma organização separada da sociedade, formada principalmente por burocratas de tempo integral (HOLLOWAY, 2013: 59)”. A relação do Estado com a sociedade é de externalidade: as pessoas se tornam cidadãos, ou seja, indivíduos abstraídos de suas particularidades. Somente a partir dessa abstração que a representação é possível e com isso a subjetividade é negada assim como faz o capital. Em um artigo intitulado “El Estado y la lucha cotidiana”, Holloway (1980) vai se basear na discussão marxiana para propor a conceitualização da forma-Estado. O Estado é visto aqui como uma prática classista e, portanto, o grande esforço é o de dotá-lo de historicidade. Fazer isso é dotá-lo de criticidade, pois permite a constatação da possibilidade de sua superação. Assim como o valor e o dinheiro na obra de Marx, o Estado é visto como uma categoria que assume uma forma específica como relação social na sociedade burguesa. Não faz diferença, portanto, quem controla o Estado, enquanto ele existir será controlado pelo capitalismo porque é uma forma burguesa de relações sociais.

“Ao analisar, portanto, o Estado como uma instância da relação capitalista, estamos analisando seu lugar nas relações de produção do capitalismo. Isto é extremamente importante porque é a única forma que se pode analisar o desenvolvimento do Estado como parte do desenvolvimento global do modo

²⁰Aqui Holloway está discutindo o conceito de alienação de Marx, porém, ao contrário do que ocorre com Castoriadis, ele ganha contornos mais limitados relacionados com a produção.

capitalista de produção”²¹ (HOLLOWAY, 1980: 9).

Isso não significa resumir o Estado ao econômico, porque está se trabalhando com a concepção abrangente de Marx de “relações de produção” que não se resumem ao processo de produção econômico, mas sim um processo total de produção social.

Percebe-se o quanto essa discussão é herdada de Marx. Adiantando um pouco da análise de Marx que será exposta no próximo capítulo, o Estado é concebido como um mediador entre o homem e a sua liberdade, já que vira o intermediador para o qual o homem transfere a sua capacidade de resolver seus problemas. Daí a necessidade de crítica da forma-Estado e não apenas do Estado cristão como fazia Bauer na época em que Marx escreveu “Sobre a questão judaica” (2010d). Ao contrário do que pensava seu interlocutor, o Estado ateu não significa a emancipação humana; pelo contrário, é o Estado completo porque se o Estado é o âmbito do genérico ele não pode ser particularista (Estado cristão). Portanto, a emancipação humana é a única que se aproxima da revolução proposta pelos autonomistas. É sobre a busca dessa emancipação que discutiremos na próxima parte.

Para finalizar esse tópico, cabe um breve retrospecto final do que foi dito a partir dos diferentes autores. De forma sintética é possível afirmar que ao sistematizar uma teoria autonomista da heteronomia chegamos ao seguinte. A unidade básica do Estado é o poder político, ou seja, a capacidade de impor coercitivamente a vontade uns sobre a de outros sujeitos. Porém para nos referirmos ao Estado, propriamente dito, é necessário que estejamos nos deparando com estruturas que se organizem burocraticamente e hierarquicamente. Essa forma de organização tem como tendência a auto-manutenção. Isso ocorre porque ele tende a suprimir aquilo que é proclamado como suas finalidades. Nesse processo o Estado se separa do social virando uma instituição que tenta monopolizar o político. Essa relação apartada é fortalecida pelo fato do Estado abstrair as particularidades dos sujeitos em um processo necessário para a representação. É importante sublinhar também a sua relação intrínseca com o capitalismo, não há uma crítica autonomista do Estado que não esteja ao mesmo tempo mirando nas relações capitalistas. O Estado garante a dominação de classe ao servir como agente coercitivo

21Tradução própria: “Al analizar, pues, al Estado como una instancia de la relación capitalista, estamos analizando su sitio en las relaciones de producción del capitalismo. Esto es sumamente importante, porque es la única forma en que se puede analizar el desarrollo del Estado como parte de un desarrollo global del modo capitalista de producción”.

de manutenção do trabalho assalariado. Somente a ele cabe a violência legítima e essa é uma ameaça que paira todos sobre aqueles que questionam as relações de dominação. Por fim, destacamos o caráter histórico dessa instituição, portanto passível de transformação.

Essa crítica do Estado-nação é central nas formulações autonomistas porque se baseia na constatação de que a ideia do Estado como forma de organização é contrária à ideia de autodeterminação. Ela serve para se distanciar daqueles que pretendem transformar o mundo conquistando o Estado. Porém, como vimos no começo desse tópico, isso só pode ser entendido em sua plenitude quando conectado com a crítica de qualquer relação de poder.

2.3. Autonomia, fissuras e comunas

Para pensar em como os autonomistas buscam a superação da heteronomia, começaremos pelos múltiplos significados da palavra autonomia. Como dito acima, há uma variedade grande de definições dessa noção e iremos pontuar algumas para demonstrar que são muitas as suas semelhanças. Mais do que escolher qual a forma melhor de conceitualizar, aqui nos interessou manter a diversidade que está baseada na autonomia de diversas experiências pensarem a transformação social a partir dos seus pontos de vista particulares. Parece-nos que antes de tudo, a autonomia é uma possibilidade aberta.

Começemos com o coletivo Bajo Tierra Ediciones (2011) que define autonomia levando em consideração quatro dimensões. A primeira aponta para uma forma de fazer política, aquela que questiona a subordinação, o autoritarismo, a hierarquia e a heteronomia, em suas manifestações cotidianas e mais estruturais. Nesse sentido, é um questionamento das relações estabelecidas dentro da esquerda e propõe em oposição – porém sem negar as contradições – a horizontalidade e autodeterminação como bases de uma política alternativa. A segunda dimensão é a autonomia como diversidade, potência e possibilidade: que nega a totalidade e a unidade se são consideradas como homogeneidade e domínio – mesmo que se considerem anticapitalistas. O que se

transforma em uma valorização de coletividades autogestivas que se autodeterminam em inúmeras possibilidades de luta e de organização. A terceira é a autonomia como prefiguração: quando se visualiza nas práticas de hoje as formas que substituirão as relações de domínio e exploração. O argumento é que no presente já se podem constituir relações humanas fora da lógica estatal e do capital que já prefiguram outro mundo. A última dimensão é a autonomia como horizonte emancipatório: que permite imaginar, se baseando nas práticas de hoje, as mudanças radicais que gerarão outras formas de se organizar socialmente. Nesse sentido, permite visualizar redes de coletividades autorreguladas que se autodeterminam estabelecendo uma relação simbiótica com o mundo não humano e que problematiza cotidianamente as formas de dominação, opressão e centralização.

Com Katsiaficas (2012) podemos complexificar essa definição. Ele reserva o termo para relações coletivas dos movimentos sociais que são independentes de partidos políticos e organizações comerciais. Essas coletividades querem destruir o sistema social existente e pensam só ser isso possível a partir de uma autonomia da política institucional. Nesse sentido, ele não considera movimentos autônomos aqueles que lutam por autonomia regional ou nacional se estiverem alinhados com partidos políticos. Ele segue a delimitação dizendo que aqueles que seguem o princípio da autonomia estão relativamente livres de cargas ideológicas rígidas. Há uma ausência de organização central que ajuda a manter a teoria e a prática em constante tensão. A sistematização da totalidade do movimento é impedida por uma série de ações descentralizadas de coletividades diversas. Não existe uma organização única que possa redigir um manifesto ou uma carta de princípios que detenha a palavra final. Isso embasa a ideia de que mais do que lutar por certas ideologias ou pelo povo, se luta pela política da primeira pessoa.

Já Mabel Thwaites (2004) indica cinco concepções possíveis do conceito: autonomia do trabalho frente ao capital (autogestão), autonomia do sujeito social frente às organizações partidárias ou sindicais, frente ao Estado, frente às classes dominantes (ideológica) e, por fim, a autonomia social e individual (como modelo de sociedade). Em Modonesi (2011), há uma reflexão de como a concepção de autonomia no marxismo a aproxima de independência em três sentidos. O primeiro é a autonomia-independência como dado ou como acontecimento, ou seja, é um ponto de partida ou de

chegada. O segundo é quando ela é uma condição ou instrumento para a luta. E o terceiro é autonomia-independência como processo de construção subjetiva. Em outro texto, Modonesi (2009) ressalta a importante distinção entre a autonomia integral como uma utopia possível e da autonomização como processo real, que vai em direção à autonomia integral e produz autonomias parciais ou relativas. Essa noção de autonomização é central em Holloway, que vê a autonomia como um processo, já que é impossível de ser alcançada no capitalismo.

Albertani (2011) define a autonomia como um caminho de luta, negando a possibilidade de pensá-la como uma seita, uma ideologia ou uma agrupação política. Nesse caminho há uma resistência à dominação, criação de espaços públicos não hierarquizados e uma tendência à ação direta que se distancia da esquerda tradicional e sua velha aspiração de conquistar o poder estatal. O autor destaca a importância de a autonomia ser compreendida como uma força material, uma trilha de resistência prática e teórica, individual e coletiva. Assim como de compreender esse conceito como um projeto anticapitalista de uma sociedade nova em que todos participem da reprodução da vida sem exploração, discriminação ou opressão.

Como foi visto, são muitas as características são elencadas para definir autonomia e a prática dos autonomistas. De forma geral pontuamos que acima de tudo eles querem uma transformação radical da vida cotidiana e, em suas concepções, isso não é possível a partir da política institucional. Por conta disso, eles negam a organização em partidos políticos e as eleições como um momento importante de construção da vida social. Os movimentos sociais autônomos funcionam de forma que todas as pessoas se envolvam nas questões que as afetam em seus cotidianos. As relações hierárquicas e de dominação devem ser negadas não só externamente, mas, principalmente, dentro dos movimentos. Eles buscam a maximização da capacidade de tomada de decisão dos próprios indivíduos e coletividades. Isso é possível a partir da auto-organização de seus locais de moradia e de subsistência que negam as lógicas da família patriarcal e do trabalho assalariado.

“Ditos processos questionam o capital como forma de organização humana, já que neles se entrelaçam embrionariamente relações horizontais, cooperativas e de reciprocidade, além de uma enorme diversidade de formas alternativas de produção, democráticas e de gestão dos bens comuns e

naturais”²². (BAJO TIERRA, 2011: 9)

Deve ter ficado claro que essas definições se aproximam muito do que os autonomistas entendem por revolução. Faremos, agora, uma análise mais detida de propostas que nos parecem centrais para as construções que existem hoje.

Começaremos por Castoriadis que constrói o conceito de autonomia tanto na esfera individual quanto social. No indivíduo “a autonomia seria o domínio do consciente sobre o inconsciente” (CASTORIADIS, 1995: 123). A partir das teorias psicanalíticas, o autor defende que o inconsciente é o outro em mim, o que significa que a autonomia é a legislação ou a regulação por si mesmo. Um discurso que é meu é aquele que com o discurso do Outro estabelece a seguinte relação: “explicitando ao mesmo tempo a origem e o sentido desse discurso, negou-o ou afirmou-o com conhecimento de causa, relacionando seu sentido com o que se constitui como a verdade própria do sujeito – como minha própria verdade” (CASTORIADIS, 1995: 125). Porém, o autor reconhece que esse estado idealizado nunca será completamente possível. Portanto, o sujeito autônomo seria aquele que modifica profundamente a mistura atividade-passividade, que revela seus “fantasmas como fantasmas” e decide qual relação estabelecer com eles. Mais do que a supressão do Outro é a instauração de uma relação de atividade com esse discurso.

Antes que se acredite que essas proposições defendem uma libertação de caráter individualista, Castoriadis revela que a sua concepção de sujeito está condicionada pela existência dos outros. O sujeito se forma no seu estar no mundo e em sua interação, portanto nunca deve ser pensado isoladamente. Aqui está sendo inserida a dimensão social da autonomia. Ela assim deve ser pensada “porque a autonomia não é eliminação pura e simples do discurso do outro, e sim elaboração desse discurso, onde o outro não é material indiferente porém conta para o conteúdo do que ele diz” (CASTORIADIS, 1995: 129). A concretização da autonomia seria possível em uma democracia, mas apesar de teorizar sobre a necessidade de normas que condicionem a democracia, ele percebe que a única garantia possível para ela é uma participação ativa de sujeitos autônomos. Para isso a democracia é pensada como um constante processo educacional

22Tradução própria: “*Dichos procesos cuestionan al capital como forma de organización humana, ya que en ellos se entretienen embrionariamente relaciones horizontales, cooperativas y de reciprocidad, además de una enorme diversidad de formas alternativas productivas, democráticas y de gestión de los bienes comunes y naturales*”.

de formação desses sujeitos autônomos.

Fica claro que sua concepção de autonomia exige uma participação ativa e com igualdades de condições em todas as relações que decidam sobre assuntos comuns. Essa é a sua formulação para o conceito de democracia, que transpassa em muito o lugar específico das instituições políticas. A democracia, entretanto, não é somente a capacidade de auto-instituir-se, é também a capacidade de auto-limitar-se: “em uma democracia, o povo pode fazer qualquer coisa e deve saber que não deve fazer qualquer coisa”²³ (CASTORIADIS, 2005: 116). Uma sociedade autônoma para Castoriadis é aquela que mantém uma relação reflexiva com as suas instituições, onde a auto-instituição é explícita e reconhecida. Não se busca uma “sociedade perfeita”, mas uma que adote uma postura de constante construção da autonomia possível.

Fica claro, portanto, que esse conceito de autonomia deve ser pensado em contraposição ao de heteronomia explicitado anteriormente. Modonesi (2011) destaca que o grupo do qual Castoriadis fazia parte, “Socialismo ou barbárie” (SoB), buscou articular as duas principais concepções que circulavam no debate marxista prévio sobre a autonomia. Para o grupo, a autonomia deveria ser entendida como forma de emergência do sujeito revolucionário e como característica do processo e do horizonte emancipatório. A autonomia, portanto, tanto como ponto de partida quanto de chegada. Porém foi original ao tomar como eixo do seu debate a ideia de que o socialismo é a autonomia. “A autonomia é, portanto, concebida pelo SoB como um horizonte emancipatório que se constrói no presente por meio da luta e se projeta em direção a uma nova forma social”²⁴ (MODONESI, 2011: 32). Há uma interdependência entre o presente e o futuro, entre as lutas de hoje e a forma da sociedade desejada.

Outro comentador, Daniel Blanchard (2009), destaca que no início o “Socialismo ou Barbárie” concebeu a autonomia como a do proletariado em relação com os partidos e os sindicatos. Em seu trabalho de aprofundamento teórico, o grupo começou a considerá-la como fundamento e conteúdo de uma possível sociedade revolucionária. Foi a partir daí que começaram a esboçar como poderia ser uma

23Tradução própria: “*en una democracia, el pueblo puede hacer cualquier cosa y ha de saber que no debe hacer cualquier cosa*”

24Tradução própria: “*La autonomía es, por lo tanto, concebida por SoB como un horizonte emancipatorio que se construye en el presente por medio de la lucha y se proyecta hacia una nueva forma social*”.

sociedade autônoma: onde prevaleceria o igualitarismo e os seus membros se encarregam o mais diretamente possível de tudo que se relaciona com a coletividade. Para Castoriadis, a representação é a delegação incondicional da capacidade de decisão que se opõe por definição à ideia de auto-governo. Ele não a descarta por completo por perceber que há momentos em que é necessária, mas, se assim for, a representação deve realmente representar os representados. Para garantir isso, ele se esforçou em elencar mecanismos de controle possíveis dos desmandos dos representantes.

É sobre o processo de autonomização, de concretização gradual no presente da autonomia que fala o conceito de fissuras proposto recentemente por Holloway (2013). Traremos agora a contribuição desse importante autor contemporâneo. A fissura é, antes de tudo, uma ruptura com as relações capitalistas. A emancipação depende da recusa, do desobedecer. Esse Não deve ser seguido por um outro-fazer, uma outra atividade que nos torne sujeitos, ao invés de objetos. A fissura é o lugar do antipoder. O antipoder não é uma opção de distanciamento do poder-sobre, pelo contrário, exige um confronto direto com a dominação. O antipoder “é a dissolução do poder-sobre, a emancipação do poder-fazer” (HOLLOWAY, 2003: 61).

Negri (2001) prefere conceitualizar essa construção como contrapoder. Ele propõe uma conceitualização mais abrangente de contrapoder que ultrapasse a mera menção à resistência porque tem como intuito potencializar as possibilidades de ocorrência de insurreições e de poderes constituintes. “Quando se fala de contrapoder, em geral, na realidade se está falando de três coisas: de resistência contra o velho poder, de insurreição e de potência constituinte de um novo poder”²⁵ (NEGRI, 2001: 83). A resistência é conhecida porque é cotidiana. Ela interage continuamente com o mando. O seu objetivo principal é desestabilizar todas as formas de relações de poder instituídas para a manutenção do capitalismo. A insurreição é uma forma de movimento de massas que resiste, quando se torna ativo em pouco tempo, ou seja, quando se concentra em objetivos determinados e determinantes. É um acontecimento que força que o poder existente se coloque na defensiva. O poder constituinte é a potência de dar forma à inovação que a resistência e a insurreição produziram. Se a insurreição é uma arma que

²⁵Tradução própria: “*Cuando se habla de contrapoder en general, en realidad se está hablando de tres cosas: de resistencia contra el viejo poder, de insurrección y de potencia constituyente de un nuevo poder*”.

destrói as formas de vida do inimigo, o poder constituinte é a força que organiza positivamente novas formas de vida, e de felicidade das massas. Aqui está o momento de criação de novas formas de produção e reprodução da vida, o momento da imaginação alternativa. O contrapoder, portanto, deve ser duplo: desestruturar o poder instituído e desestabilizar a capacidade de governo. Ele não pode ter como objetivo a substituição do poder existente porque não é a conquista das velhas formas de poder. Esse conceito de contrapoder negriano é condensado no de fissura de Holloway. Porém, nesse processo, a insurreição perde a sua centralidade.

A construção dessas fissuras nega a ideia de pureza, ou seja, elas estão permeadas por contradições. A noção de autonomia algumas vezes advoga uma externalidade radical para com o Estado e o capitalismo, porém isso é problemático por não dar conta das complexidades da nossa realidade. Cria-se dessa forma uma dicotomia entre autonomia e institucionalização que se baseia em estados ideais impossíveis de serem estabelecidos. A pureza não é possível e nem suficiente, pois a simples marginalização não é suficiente para constituir uma fissura já que pode ser funcional para as estruturas opressivas. De outro lado, muitas vezes as fissuras são atividades em tempo parcial que são intercaladas com a dura necessidade de vender a força de trabalho para garantir a sobrevivência. Porém, por mais que a autonomia integral não seja possível é importante ressaltar que para Holloway qualquer contato com o Estado nos faz adotar os seus modos de relações sociais que são necessariamente opressivos. “A força de coesão social mais óbvia que confronta as fissuras é o Estado” (HOLLOWAY, 2013: 53). Ele destaca, entretanto, que esse contato nem sempre se coloca como uma escolha, pois pode se apresentar como repressão. As leis fazem parte da coesão social capitalista e de sua racionalidade, portanto, invariavelmente uma fissura será ilegal. Isso não significa que as fissuras devam sempre realizar ações ilegais, essa é uma questão de escolha tática. Sobre esse assunto a Tiqqun (2014) traz um ponto de vista interessante de ser mencionado: essa não é uma questão que deva ser central para os autonomistas porque quem se beneficia com ela é a ordem estabelecida, já que a reflexão sobre ela já é uma entrada na lógica de controle dos indivíduos.

Para além de uma crítica ao Estado, os autonomistas se esforçam em fazer uma crítica aos que pensam ser possível uma transformação a partir do Estado. O debate sobre reforma ou revolução tinha um ponto de acordo que era a centralidade do Estado

para a mudança social. Segundo Holloway, o erro dos movimentos marxistas revolucionários foi se enganar quanto ao grau de integração do Estado com as relações sociais capitalistas, achando que seria possível utilizá-lo como um instrumento para a transformação. Outro problema desses movimentos foi pressupor que as sociedades têm fronteiras iguais as do Estado-nação, atribuindo a centralidade da sociedade ao Estado. Holloway aponta o caráter global do capitalismo. O foco na conquista do Estado gera a seguinte lógica: “a instrução na conquista do poder inevitavelmente se converte em uma instrução no próprio poder” (HOLLOWAY, 2003: 30). Se contrapondo à defesa leninista de utilização do Estado como instrumento para a transformação, Holloway argumenta que a centralidade do Estado na transformação faz com que se reforce a soberania do Estado. Um dos motivos que justifica essa defesa é que existe um grande peso das estruturas e das formas de comportamento herdadas. Outros fatores apontados são a separação dos funcionários estatais que tendem a se manter assim e as pressões para assegurar a economia – que geralmente não é considerada como deveria, ou seja, como um sistema de exploração. Sobre as organizações centradas em conquistar o Estado, o autor alerta que “a revolução através dos olhos do Estado ou uma organização centrada no Estado só pode ser uma revolução em nome de outros, para o benefício das pessoas, não uma revolução feita pelas próprias pessoas” (HOLLOWAY, 2013: 60). O que significa que isso já é uma relação de heteronomia porque agir em benefício de alguém envolve invariavelmente um grau de repressão da autonomia desses sujeitos.

Essa crítica está direcionada principalmente aos partidos políticos de esquerda e a superação desse problema muitas vezes é visualizada nos movimentos sociais autônomos. Isso é o que faz Raúl Zibechi (2007) quando elenca características dos movimentos que em sua visão contribuem para a possibilidade de superação do capitalismo na América Latina. Podemos ver o quanto o autor está interessado em destacar os movimentos autonomistas e suas contribuições contemporâneas. A primeira característica é o processo atual da territorialização dos movimentos. Essa é uma resposta estratégica à desterritorialização produtiva, promovida pelas ditaduras e contrarreformas neoliberais, que retirou os atores políticos dos seus territórios tradicionais. Nessa estratégia está a busca de produzir e reproduzir a vida. A segunda característica é a busca da autonomia frente aos Estados e aos partidos políticos. Em terceiro lugar, há a revalorização da cultura e a afirmação da identidade de seus povos e

setores sociais – aqui está incluída uma crítica ao conceito de cidadania. A quarta característica é a capacidade de formar seus próprios intelectuais, o que está relacionado com uma negação da educação estatal e da existência de intelectuais externos ao movimento. O quinto traço em comum é o novo papel que desempenha a mulher. A sexta característica é a preocupação com a organização do trabalho e a relação com a natureza. Para além da propriedade dos meios produtivos, é comum uma reflexão que busca relações igualitárias nesses meios. “As formas de organização dos movimentos atuais tendem a reproduzir a vida cotidiana, familiar e comunitária, assumindo frequentemente a forma de redes de auto-organização territorial”²⁶ (ZIBECHI, 2007: 25). Parece-nos que Zibechi está aqui fazendo mais uma delimitação do projeto dos movimentos autonomistas do que uma caracterização abrangente dos movimentos latino-americanos.

Voltando para a noção de fissura, devemos destacar que essa busca de uma autonomia frente às esferas estatais está baseada em um olhar para dentro dos movimentos que deixa ver que o novo mundo possível já está em construção e deve ser defendido, sendo necessário para isso não se subjugar ao Estado. A transformação do cotidiano é central para a noção de autonomia e nesse sentido Holloway aponta que as fissuras têm a possibilidade de se constituírem de diversas formas. Em alguns momentos, elas são fissuras territoriais, quando é possível vivenciar espacialmente relações que fortalecem a autodeterminação. Em outros, elas estão envolvidas em construir os bens comuns; ao contrário do movimento de cercamento típico do capitalismo, nessa dimensão a fissura está liberando a partilha dos bens. É importante também a dimensão temporal, pois as fissuras são a afirmação do ainda-não como construção no presente.

Aqui fica clara a influência da formulação de Hakim Bey (1991) sobre as Zonas Autônomas Temporárias (ZAT). O autor defendeu que a tese de que a autonomia só pode ser vivida na totalidade é imobilizadora e nos tira o status de humano. O conceito de Zonas Autônomas Temporárias é o alerta de que a autonomia pode e é vivida hoje. Ele é apreendido na experiência e Hakim Bey recusa uma delimitação *a priori* do

²⁶Tradução própria: “Las formas de organización de los actuales movimientos tienden a reproducir la vida cotidiana, familiar y comunitaria, asumiendo a menudo la forma de redes de autoorganización territorial”.

conceito, ele é construído a partir de rodeios em torno dessas experiências. Essa estratégia de vivência da autonomia está baseada numa tentativa de experienciá-la nos pontos cegos do controle. Para Bey, ela deve ser necessariamente temporária e nômade porque essa é a única maneira de escapar a sua recuperação pelas lógicas do sistema. Porém, acreditamos que o conceito de Holloway é um desenvolvimento positivo das proposições de Bey por superar a sua ênfase na espontaneidade e na festividade. Por mais que esses elementos possam contribuir para a construção da autonomia, nos parece problemático a exaltação dessa forma como um modelo a ser trilhado. Para fortalecer nossa defesa podemos trazer outro desenvolvimento da ideia de ZAT que demonstra que muitos são os caminhos possíveis: as Zonas a Defender (ZADs). Recentemente essa ideia foi proposta na França para dar conta das lutas que estão sendo travadas contra um projeto de aeroporto a ser criado em uma floresta de perto de Nantes, França. As ZADs têm o diferencial de se proporem como permanentes se distanciando da proposta de Bey de efemeridade. Para a concretude dessa permanência os indivíduos que lutam contra o projeto se instalaram em uma floresta, construíram suas moradias e barricadas para defendê-las das invasões policiais.

É interessante notar que todas as proposições até agora analisadas ressaltam a importância do anonimato. A luta do antipoder é a da visibilização do invisível, porém essa visibilização não é de uma identidade, mas da não-identificação. Um dos casos mais paradigmáticos de inovação das movimentações de cunho autonomista é verificado nas diversas formas de questionamento da lógica autoral. Frases como “ao escondermos nossas faces, elas se multiplicam” e “cobrimos nossos rostos para nos fazermos visíveis” revelam que muitos grupos decidiram adotar estratégias que deslocam o lugar do autor no discurso político. Com o questionamento da autoria surgem questões importantes para pensar o fazer político contemporâneo como é o caso das dialéticas entre indivíduo/coletivo e visibilidade/invisibilidade. Autor é aqui entendido como “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem das suas significações e como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2005: 26). Ou seja, o autor é visto como um fenômeno moderno ligado ao crescente processo de individualização. A máscara dos Black Blocs tem um aspecto intrinsecamente negativo que é a contestação da autoria, mas também uma positividade que é a possibilidade de atribuição da produção ao social e não ao indivíduo. Ela desloca o foco do indivíduo para uma coletividade e, dessa

forma, não permite a apropriação privada do que é público. A invisibilidade para o controle se reverte em permeabilidade nas lutas. O passa-montanha do EZLN é outro símbolo de resistência que atravessa fronteiras e que serve como inspiração para uma grande variedade de grupos ao redor no mundo.

Essa discussão nos permite ressaltar a defesa comum da necessidade da busca da autonomia não ser particularista. “Eis aqui a importância da *balaclava* zapatista que não só diz 'somos indígenas lutando para que nossa identidade seja reconhecida', mas algo mais profundo: 'nossa luta é a luta da não-identidade, é a luta do invisível, a dos sem-voz e dos sem-rostro’ (HOLLOWAY, 2003: 231). O dominado tem o seu lugar e parte dele para se fortalecer, porém a luta é a da recusa das identidades porque impede que baseadas nelas ocorram relações de dominação e de separação. Nesse sentido, não existe “identidade revolucionária” porque o revolucionário é justamente a não identidade. “Conspirar significa distinguir entre nossa presença e aquilo que somos para a representação, a fim de jogar com isso” (TIQQUN, 2014: 46). Se tomar como o rótulo da ordem – quer seja, Black Bloc, terrorista, insurrecionário – já seria um indício da derrota.

É interessante notar o quão disseminadas estão essas experiências, sem que sempre sejam utilizados os mesmos termos. Podemos afirmar, ignorando alguns pequenos detalhes²⁷, que, na França, o Comitê Invisível (2013) chama de “comuna” o que até agora nos referimos como fissura. A comuna é o espaço onde o tempo é liberado das obrigações impostas pelas relações capitalistas, é o terreno da ingovernabilidade. Uma das características principais de uma comuna é garantir a auto-subsistência para que não tenha que se submeter ao mundo do trabalho. Para o Comitê, o dinheiro não deve ser o mediador das relações porque ele as torna impessoais, as falseia em sua superficialidade.

Para haver uma comuna é necessário que haja a criação de vínculos orgânicos entre os indivíduos. Esse momento de constituição das comunas é pensado como o encontro de uma verdade em um mundo de falsidades. Isso pode ocorrer de várias formas, o que importa ter em mente é que “todo acontecimento produz uma verdade, ao alterar a nossa maneira de estar no mundo” (COMITÊ, 2013: 109). Essa formulação tem

²⁷Em alguns momentos, Holloway aponta que uma fissura pode se constituir por um indivíduo, o que não é compatível com a noção de comuna.

uma forte herança da teoria de Alain Badiou e vamos deixá-la clara para complexificar nossa análise sobre as formulações do Comitê. A noção de acontecimento é central no esforço do autor de reconstrução da filosofia. De forma bastante simplificada é possível afirmar que o acontecimento é a mudança das relações entre o possível e o impossível, é algo excessivo, imprevisto. “Denomino 'evento'²⁸ uma ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens tal como ela existe para uma situação particular ou tal como aparece num mundo particular” (BADIOU, 2012: 138). Esse processo se contrapõe ao que o filósofo denomina como “Estado” ou “estado da situação” que é a imposição do controle da possibilidade dos possíveis. Como aponta Leandro Ponzo (2011: 33), para Badiou “diante da aparente calma que pode mostrar uma condição, o acaso do acontecimento pode chegar a qualquer momento, sempre pronto para desorganizar as categorias e os conceitos dos que dispõem do saber”²⁹. É interessante notar que a sua teoria do acontecimento está articulada com sua noção de sujeito e verdade. O que nos interessa para compreender esse ponto é a noção de verdade política que ele define como “uma sequência concreta e datada em que surgem, existem e desaparecem uma prática nova e um pensamento novo a respeito da emancipação coletiva” (BADIOU, 2012:132). Essa é uma descrição parecida com a da formação das comunas e das insurreições. Sujeito e verdade são conceitos inseparáveis porque um sujeito está sempre em relação com uma verdade e uma verdade depende sempre de um sujeito. Ambos têm um começo que coincide com um acontecimento.

Terminamos essa análise ressaltando que tanto na ideia de fissura quanto na de comuna, é central a crítica ao trabalho que está fundamentada em uma visão de que ele está necessariamente conectado com a reprodução do capitalismo. Tanto o coletivo francês quanto Holloway defendem que há uma confusão de sentimentos com relação ao trabalho no discurso da esquerda que está ligado ao seu caráter dúbio de exploração e participação. Ao mesmo tempo que o trabalhador é explorado para gerar mais-valia, ele encontra ali a criação de vínculos com outros trabalhadores. Esse duplo caráter do

28Não existe uma padronização nas traduções de Badiou da palavra “*événement*”: sendo traduzida como evento ou como acontecimento. Prefiro a segunda opção por fornecer uma imagem mais disruptiva, porém na citação preservei a opção do tradutor.

29Tradução própria: “*ante la aparente calma que puede mostrar una condición, lo azaroso del acontecimiento puede advenir en cualquier momento, siempre listo para desorganizar las categorías y conceptos de los que disponen el saber*”.

trabalho como produtor de valor de uso e de valor de troca já havia sido analisado por Marx, porém uma parte da esquerda do século XX o obscureceu no intuito de reforçar a tese da contradição entre trabalho e capital. Perceber que o trabalho faz parte da reprodução do capital é uma proposição simples, porém fundamental para a defesa autonomista da construção de uma vida fora do trabalho assalariado.

Já discutimos bastante o projeto autonomista de transformação social. No próximo capítulo iremos juntar essa discussão com as reflexões sobre revolução para podermos ver como esse projeto específico transforma essa categoria que é reivindicada por uma grande variedade de sujeitos em luta.

3. REVOLUÇÃO E SUAS TRANSFORMAÇÕES

É quase como se no interior da palavra revolução habitasse uma força revolucionária capaz de fazer com que a expressão se dissemine continuamente e seja capaz de conter em si o mundo todo³⁰

Reinhart Koselleck

Depois da discussão sobre projeto e autonomia, nesse capítulo procuramos lidar com a questão do que é a revolução. Sendo coerente com o nosso objetivo principal de entender a revolução como projeto autonomista e com as considerações feitas anteriormente, olharemos principalmente para as projeções e para os desejos de alguns atores quando se remetem à palavra revolução. Começaremos com uma breve história do conceito para entender que, apesar de ter antecedentes, esse é um conceito que se delineou com mais clareza apenas na modernidade. Será exposta, então, uma análise pormenorizada de um dos seus principais teóricos e entusiastas: Karl Marx. Ele é uma referência inevitável para todos aqueles desejam compreender e efetivar a transformação social; seja para concordar ou discordar com ele. As repercussões das formulações marxianas ficarão claras no fim do capítulo que apresenta o significado de revolução para os autonomistas. Esse projeto renovado está bastante centrado no cotidiano e na construção, desde o presente, de sociabilidades que questionem todas as relações de dominação.

3.1. História e concepção

A discussão sobre revolução é extensa na teoria social, porém o nosso enfoque não é o que comumente se faz. Nesse capítulo, não procuramos entender os eventos que foram considerados revolucionários, ou seja, não estamos aqui partindo de uma história

³⁰Extraído de KOSELLECK, 2011, p.62.

dos eventos. Dessa maneira não olharemos para a Revolução Francesa ou Russa nem iremos discutir se esse termo deve ser aplicado para algum evento específico. Essas análises trazem importantes contribuições para a sociologia e para o entendimento da história como a capacidade de tipificar as revoluções e identificar quem foram seus agentes, quais foram suas práticas e suas origens. Porém esse esforço é contraditório com a definição de revolução à qual pretendemos chegar, pois privilegia os grandes eventos à transformação das práticas cotidianas e, além disso, ele se coloca, na maioria dos casos, no paradigma do que Bloch (2005) chamou de “saber contemplativo”, ou seja, a questão central é a compreensão do passado, daquilo que pode ser contemplado. O mundo quando compreendido pelo saber contemplativo é o mundo da repetição. Esse tipo de saber só pode lidar com o que já veio a ser e “sobre o que-ainda-não-veio-a-ser ele estende os conteúdos formais fechados provindos do que-já-se-efetivou” (BLOCH, 2005: 16). Tanto é que esses teóricos geralmente se esquivam de falar da atualidade e do futuro das revoluções³¹. Se estamos compreendo a revolução como projeto, é justamente com o presente e com o futuro que estamos preocupados. Não é gratuito que ao longo de toda a análise esteja implícita – funcionando como um motor – uma reflexão sobre as possibilidades da emancipação humana no mundo contemporâneo.

Começaremos fazendo um breve retrospecto histórico do sentido da noção de revolução. James Farr (1982) enfatiza o fato do conceito de revolução ter uma história própria que deve ser entendida para a compreensão do seu significado. Essa história está marcada por uma série de disputas em torno do seu significado e são problemáticos os esforços de construção de um conceito a-histórico. Como o significado está sempre sendo contestado pelos diversos sujeitos em disputa, a delimitação de um conceito é sempre uma tomada de posição. Descartamos, dessa maneira, a possibilidade de uma teoria geral da revolução. Conceitos políticos são históricos, eles se transformam por conta da lógica própria da ciência e do seu desenvolvimento com a acumulação de conhecimento, mas também – e principalmente – porque as crenças e práticas de sujeitos coletivos vão se transformando e cabe ao analista perceber as mudanças e continuidades. “‘Revolução’ é um conceito do ator tanto quanto é do teórico, e revolucionários (como todos os atores políticos) têm teorias sobre si mesmos e sobre a

31Há uma revisão crítica e propositiva de Marco Cepik (1999) que faz um balanço das principais discussões da teoria social sobre revolução apontando algumas de suas limitações.

política em geral³²” (Farr, 1982: 699). Por isso que muitos dos melhores teóricos sobre a revolução são encontrados entre os revolucionários. Porém, é interessante notar que o autor destaca a possibilidade desses atores estarem desinformados e formularem um conceito problemático de revolução. Estamos, portanto, nos baseando nas formulações de Farr no nosso esforço de dar continuidade à atualização da história desse conceito. Faremos isso não apenas historicamente, mas também analisando coletividades que são pouco visíveis para a sociologia hegemônica.

Não faremos aqui uma história esmiuçada do conceito, porém, ao fazer isso, Koselleck (2011) nos servirá como ponto de partida para percebermos as particularidades do que vem sendo entendido como revolução atualmente pelos autonomistas. Ao tomar a revolução como objeto de estudo, ele alerta para o fato desse conceito não ser unívoco, sendo utilizado para falar tanto de transformações científicas quanto para transformações políticas. O conceito como o conhecemos é um produto da modernidade, apesar do termo já ter sido utilizado anteriormente. O significado pré-moderno é o de um retorno na natureza, um movimento cíclico. Duas são as gêneses apontadas por Koselleck para o termo. A primeira é a que remete ao ciclo constitucional, no qual formas de governo se sucederiam até que a primeira reaparecesse e o movimento continuasse indefinidamente. Esse significado remete à Aristóteles e à Políbio. Já a segunda tem suas origens relacionadas com a observação dos movimentos dos orbes celestes descritos por Copérnico. Nesse sentido os astros teriam independência do que ocorria na Terra, mas exerciam influência sobre ela. Esse conceito não estava relacionado com a capacidade humana de transformação da história, era um conceito de cunho trans-histórico.

É interessante notar, como aponta John Dunn (1989), que até a Revolução Francesa não havia uma palavra para designar o que hoje chamamos de “revolução” e essa palavra não era um instrumento importante para a compreensão política. Isso não significa, entretanto, que não houvesse uma reflexão sobre a estabilidade das formas de regime e quais as condições de sua transformação. Como vimos, essa reflexão já estava presente na Grécia antiga na figura dos clássicos Platão e Aristóteles. Depois com a passagem do pensamento político para Roma, Políbio se destacou com suas reflexões

32Tradução própria: “*‘Revolution’ is an actor's concept as much as a theorist's concept, and revolutionaries (like all political actors) hold theories about themselves and about politics in general*”.

acerca das vitórias militares de Roma. Segundo Dunn (1989), um dos fatores principais para o surgimento da concepção moderna foi a secularização da explicação histórica. O cristianismo exerceu uma grande influência na formação de uma concepção de história linear e universal, porém somente quando a transformação virou obra humana que poderia surgir o conceito de revolução.

A expressão revolução virou de uso corrente no Iluminismo e carregava apenas parcialmente o significado natural: o movimento deixou de lado o seu aspecto natural para virar algo do mundo humano. Em 1789, na Revolução Francesa, a noção de revolução perdeu a sua conotação de retorno, pois os pensadores da época não eram capazes de prever o que viria pela frente, além disso, contribuiu para essa mudança o fato de ter se disseminado na Europa uma noção de história genuinamente humana. O impacto intelectual e político desse evento dotou o termo revolução de uma grande força expressiva. Na modernidade, surge também o substantivo “revolucionário”, que se relacionava com a percepção da capacidade dos seres humanos fazerem a revolução.

Façamos um breve panorama das sete características modernas do conceito elencadas por Koselleck. (1) A principal delas é se transformar no que o autor chama de “coletivo no singular”, ou seja, “parece concentrar em si as trajetórias de todas as revoluções particulares” (KOSELLECK, 2011: 69). (2) Além disso, ele abarca a noção de uma aceleração do tempo. (3) A terceira característica é que independente da origem, o elemento dinâmico de todo prognóstico é considerado revolucionário, ou seja, virou comum englobar as transformações com o termo revolução. (4) A próxima é ter virado um conceito perspectivista dentro da filosofia da história que aponta para uma direção irreversível. (5) A quinta característica é ter ocorrido uma passagem da concepção de revolução política para a de revolução social. Para além das desordens políticas conterem desordens sociais, essa passagem se refere ao fato inédito do objetivo de uma revolução política ser a emancipação de todos os homens e a transformação da estrutura social. (6) A sexta é ser entendida como uma revolução geograficamente universal e temporalmente permanente. É uma obra de todo o futuro que afetará todo o mundo. (7) A última característica é ter se tornado uma forma de mudança social considerada legítima.

Essa revolução, no sentido moderno, é a que Hannah Arendt (1988) decide analisar em seu clássico livro sobre o tema. Um dos seus principais esforços é o de

fornecer um conceito delimitado que seja distinto das ideias de guerra civil e de golpe de estado. Assim como esses outros fenômenos a revolução tem uma manifestação violenta, porém a diferenciação é feita a partir de duas características principais. A primeira é o fato das revoluções representarem a inovação, pois, mais do que uma mera mudança, esse conceito denota uma transformação completa da sociedade. A segunda é que, para além de ser um novo começo, na modernidade, a revolução está atrelada a ideia de liberdade. Dessa formulação é possível perceber que o conceito de revolução na análise de Arendt está bastante atrelado a um ideal republicano da Revolução Americana. A autora está mais preocupada com a possibilidade da revolução constituir uma nova forma de governo moderno do que na superação da própria noção de governo. A sua preferência pela Revolução Americana, em detrimento da Revolução Francesa, se dá justamente porque lá o campo político não esteve completamente aberto à capacidade instituinte de toda a população. Fica claro o quão pouco essa obra pode nos esclarecer sobre a revolução autonomista, já que claramente está posicionada em outro campo político, o que reforça as formulações de Farr sobre o caráter político e histórico dos conceitos.

3.2. Uma concepção fundacional

Um autor que nos parece mais importante de ser esmiuçado é uma das primeiras lembranças quando a palavra revolução vem à mente: Karl Marx. Ao pensar sobre as rupturas e continuidades da sociedade, é inevitável o encontro com o autor. A sua importância como um dos principais fundadores da teoria crítica deve ser destacada (BRINGEL & DOMINGUES, 2012). Ao contrário de Koselleck e Arendt, ele não faz um estudo do conceito, mas vai muito além e propõe uma noção própria. A construção de um projeto revolucionário foi central em sua obra e demonstra uma motivação indelével que o guiou durante grande parte da vida. O caráter revolucionário de Marx é comprovado tanto na sua trajetória teórica quanto prática. Porém, a sociologia muitas vezes relega essa parte da sua obra a um segundo plano, perdendo com isso a capacidade de compreendê-la em sua complexidade. Segundo Bloch (2005, 19), “Marx

foi o primeiro a colocar no seu lugar o *pathos* da transformação, como o início de uma teoria que não se resigna a contemplar e explicar”. Ele fundou uma filosofia que não pode se esquivar dos conteúdos subjetivos e objetivos da esperança do mundo, uma filosofia do novo. Por conta dessa importância para o tema, nos estenderemos em alguns dos conceitos centrais da sua teoria da revolução com o intuito dois intuítos: percebermos, *a posteriori*, as heranças e rupturas nas proposições autonomistas e pensarmos quais as principais questões que norteiam o debate sobre a revolução.

Seguindo Michael Löwy (2012), podemos afirmar que a adesão de Marx ao comunismo se dá em três etapas. Essa abordagem é coerente com o método materialista histórico que recusa uma explicação idealista da evolução dos conceitos. A primeira etapa se caracteriza por um comunismo filosófico e vai até a sua obra “Sobre a questão judaica” de 1843. A segunda é na qual Marx descobre o proletariado como classe emancipadora, mas ainda se trata de uma descoberta filosófica. O maior exemplo dessa fase é a concepção de que o proletariado é o coração da revolução, enquanto que a filosofia é a cabeça. Já na terceira é a que ele faz a descoberta concreta do proletariado revolucionário. Agora o proletariado é o agente da própria libertação, a noção central é a de autoemancipação. O mais importante do trabalho de Löwy (2012) é demonstrar que a teoria comunista de Marx tem como ponto de partida o próprio proletariado, ou seja, sobre a constatação da natureza potencialmente revolucionária do proletariado, ele funda um projeto de ação transformadora.

3.2.1 A teoria da história

Começamos pela concepção de história do autor que fundamenta a possibilidade de uma mudança radical. Um dos motivos pelos quais pode ser explicado o lugar central da história como ciência na obra de Marx é o fato de, para ele, a análise histórica oferecer os meios para transformar o mundo, já que oferece um método científico de análise do real que permitiria uma intervenção. Porém é importante ter em mente que a concepção de história em Marx é contraditória. Ao mesmo tempo em que em determinados momentos ele se aproxima das armadilhas da ideologia progressista, em

outros ele rompe com a visão linear e homogênea da história.

É possível perceber no autor dois esquemas de interpretação histórica: “de um lado, Marx visa uma história evolutiva, de outro, uma história repetitiva” (LEFORT, 1979: 220). Aqui essas duas formas são vistas como extremos de um *continuum* por onde o autor se desloca, portanto nenhuma obra pode ser vista como exclusivamente de um tipo. Começemos pela segunda concepção, pois é a mais incomum na sua obra e a que menos se adéqua ao esquema explicativo da sua teoria da revolução. Em seu texto “Formações econômicas pré-capitalistas” (1977a), o autor adota uma perspectiva onde em alguns momentos é impossível aplicar as categorias do método dialético. Nos diversos modos de produção pré-capitalistas “não é a continuidade do processo histórico que ele faz aparecer, ou seja, uma mudança de formas comandada por uma contradição fundamental, mas uma descontinuidade radical, uma mutação da humanidade” (LEFORT, 1979: 214). Há um modo de produção inicial na história da humanidade – o comunitário primitivo – e os que se seguem – asiático, antigo e feudal – não apresentam uma relação de necessidade histórica entre eles. Todos derivam da mesma forma de propriedade, mas não há uma evolução necessária, chegando ao caso limite do modo asiático que tem uma forte tendência de auto-conservação. Para Marx, esse modo de produção sobrevive por mais tempo “devido ao princípio em que se fundamenta, qual seja o de que os indivíduos não se tornem independentes da comunidade, que o círculo de produção seja auto-sustentado e haja unidade da agricultura com a manufatura artesanal, etc” (MARX, 1977a: 79).

A sua análise desse modo de produção deve ser destacada porque apresenta um desafio à concepção de desenvolvimento do método dialético, ou seja, no modo asiático não há a necessidade de superação das negações internas, das contradições. Segundo Lefort (1979: 223), “o modo de produção asiático ou oriental põe de fato em xeque não apenas a ideia de uma continuidade do processo histórico na escala da humanidade, mas também a da inelutabilidade da mudança social, conforme ao esquema da história evolutiva”. É uma histórica cíclica baseada na repetição, portanto uma história fora do âmbito da dialética.

Na outra concepção presente em sua obra – chamada anteriormente como história evolutiva - é central a noção de superação das contradições. Essa necessidade se instrumentaliza na sua noção de desenvolvimento acima mencionada. O exemplo mais

paradigmático dessa concepção é “O Manifesto do Partido Comunista” (1977b), onde a tese central é a de que o processo de mudança histórica é apresentado levando em consideração duas esferas: a contradição entre modos de produção e relações de produção – aspecto mais centrado nas estruturas sociais³³ – e as lutas de classe – quando o foco recai na agência humana. Em ambos os casos a contradição entre dois termos antagônicos gera o movimento da história. Quando o método dialético materialista é aplicado de forma estrita para a compreensão da história nos deparamos com uma série de contradições que se acirram até chegarem ao ápice da escolha entre a transformação revolucionária ou a destruição das duas classes em luta. É importante ressaltar, entretanto, que mesmo nas suas obras mais próximas de uma concepção evolutiva da história, Marx está atento ao caráter não-linear do desenvolvimento humano. Isso fica claro na percepção de que a Revolução de 1848 percorreu um caminho reacionário de retorno a concepções monarquistas. Outro exemplo é a sua constatação no Manifesto de que a concorrência entre si dos trabalhadores retrocede o desenvolvimento, o que mostra que ele não é pensado como uma progressão necessariamente linear.

Dentre as contradições do desenvolvimento dialético, a primeira a ser levada em conta é a do desenvolvimento das forças produtivas versus o das relações de produção. No Manifesto, o desenvolvimento das forças produtivas é apresentado como o elemento dinâmico da transformação histórica. Já as relações de produção que, no início, são apresentadas como estimuladoras do desenvolvimento das forças produtivas, uma hora viram um entrave para esse desenvolvimento. Para Marx, no capitalismo esse processo estaria em curso: “o desenvolvimento da grande indústria abala a própria base sobre a qual a burguesia assentou o seu regime de produção e de apropriação” (MARX, 1977b: 96). A contradição insolúvel de um modo de produção é colocada por ele próprio, porém – apesar de enfatizar em determinados momentos aspectos estruturais – a superação exige algo a mais que é justamente um agente social interessado na transformação e capaz de promovê-la.

Daí que vem a força da famosa afirmação “a história de todas as sociedades existentes até hoje é a história das lutas de classes” (MARX, 1977b: 84). No caso

³³Na frase do Manifesto “o progresso da indústria, cujo agente involuntário e sem resistência é a própria burguesia” (MARX, 1977b: 96) há um dos exemplos mais fortes dessa concepção estruturalista da história em Marx, ali o capital se reproduz independente da vontade do seu agente portador: a burguesia.

específico do capitalismo, o autor defende a hipótese da simplificação dos antagonismos de classe nas duas principais: burguesia e proletariado. Esse confronto seria um dos responsáveis pelas transformações do capital e também pela possibilidade do seu fim. Nessa concepção de desenvolvimento histórico, é defendido que a política é extremamente importante para a transformação social.

Apesar de essa apresentação didática as ter separado, é necessário realizar uma leitura que concilie essas duas esferas. Essa defesa está presente na própria obra do autor que a imortalizou na célebre frase: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011b: 25). A partir dela é possível perceber a relação intrínseca entre o desenvolvimento das forças produtivas e a luta de classes. Aplicando essa leitura da obra marxiana ao tema que aqui nos interessa, é possível afirmar que, segundo o autor, por mais que o comunismo vá surgir por conta das contradições presentes no capitalismo, somente a ação do proletariado como sujeito revolucionário pode definir o momento de efetivação dessa transformação. Como ficou explícito, portanto, a concepção dialética da história inclui a noção de ruptura. O desenvolvimento não ocorre sempre no mesmo ritmo, há épocas em que o desenvolvimento se acelera: as épocas revolucionárias.

3.2.2. A ruptura

Essa concepção de história pautada na ideia de superação das contradições e na possibilidade de rupturas é a que fundamenta as formulações de Marx sobre a “locomotiva da história”. Através da leitura de parte expressiva de sua obra, foi possível identificar dois usos para a palavra revolução. O primeiro tem um caráter mais superficial e é empregado por Marx para relatar a existência de distúrbios sociais. Quando assim utilizado ele significa apenas que houve alguma convulsão sem grandes impactos estruturais. O outro uso é mais profundo e significa a superação do modo de produção e de todas as relações sociais atreladas a ele. Esse é o que mais nos interessa e

é empregado tanto para falar do feito ao qual o proletariado estaria destinado quanto para relatar o papel heroico desempenhado na construção do capitalismo. Nesse sentido, a revolução a ser feita pelo proletariado significa acabar com a propriedade privada – o cerne do antagonismo capital/trabalho –, pois outras transformações menores podem ser absorvidas sem grandes perdas pela burguesia³⁴.

O conceito de revolução, entretanto, para ser mais bem compreendido deve ser analisado através da sua relação com as noções de comunismo e emancipação. Como aponta Löwy (2012), comunismo tem dois sentidos na obra marxiana. Nos “Manuscritos econômico-filosóficos” (2010c), Marx define seu comunismo como apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem, ou seja, é o resultado final do processo de superação do capitalismo. A revolução é, portanto, anterior ao comunismo, ele necessita desse ato político, já que necessita recorrer à destruição e à dissolução da atual ordem social. A outra concepção da palavra está presente em “A ideologia alemã” (2007), quando é definida como o próprio processo: “o comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser instaurado, um Ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual” (MARX, 2007: 38). Aqui a noção de revolução é englobada pela de comunismo que significa o processo mais abrangente de superação do capitalismo. Mais a frente ficará claro que essa segunda concepção é a que mais se aproxima à da revolução autonomista.

Já o conceito de emancipação, é identificado como tendo duas formas pelo próprio Marx em “Sobre a questão judaica” (2010d): a política e a humana. A primeira é fruto de uma análise que reduz o homem a sua função de membro da sociedade civil e se refere a sua libertação exclusivamente nessa esfera. Já a segunda é a emancipação total, essa definição se assemelha com o primeiro sentido da palavra comunismo. O principal termo antagônico para a emancipação humana é a exploração e a sua superação é pensada como obra do proletariado. Portanto, a destruição do mundo existente é um momento necessário da constituição dessa emancipação total. Enquanto a emancipação política pode promover melhorias na posição política dos trabalhadores, apenas a humana pode emancipar de forma universalista.

34 Isso fica explícito na parte II do Manifesto quando é apresentado o programa de reivindicações revolucionárias.

Löwy (2012) defende que o ponto de partida teórico que fundamenta a crença de Marx na possibilidade de uma ruptura radical com o capitalismo é o seguinte teorema materialista: “as circunstâncias formam os homens; para transformar os homens, é preciso transformar as circunstâncias” (LOWY, 2012: 138). Seguindo esse raciocínio, a revolução é pensada como um processo duplo de transformação de si mesmo e do meio que circunda o ser humano, isso só é possível através do que ficou conhecido na tradição marxista como “filosofia da práxis” e que nas “Teses sobre Feuerbach” (2007) é chamado de prática revolucionária. Nessas noções está desenvolvida a ideia de uma mudança que é simultaneamente a dos homens e das circunstâncias. A revolução é necessária não somente para destruir o antigo regime, mas também para que o proletariado possa superar sua condição atual, transformar sua consciência e tornar-se capaz de criar a sociedade comunista. Novamente visualizamos prenúncios ao que é formulado atualmente pelos autonomistas, já que é central para eles a transformação concomitante do sujeito e do seu entorno.

Outro tema a ser explorado é como o autor concebe a relação entre revolução e Estado. Apesar dos debates é possível perceber uma teoria não sistematizada do Estado em Marx. As duas características principais dessa teoria é entendê-lo como dominação de classe e como uma organização sócio-política transitória. Como todas as categorias e as relações sociais, o Estado também é visto como histórico e, portanto, superável. Em “Sobre a questão judaica” (2010d), quando Marx afirma que a emancipação política é um evento parcial revela que ali percebe o Estado como uma abstração do político em relação à totalidade social. Essa abstração é fundamental porque sustenta a falsa afirmação de que o Estado é um lugar neutro de resolução de conflitos. Mais adiante quando o autor vai perceber o papel do Estado em garantir o interesse particular da burguesia, mesmo que supostamente em nome do interesse comum, essa categoria vai ser apresentada como sendo um produto da luta de classes para perpetuar a dominação.

Os últimos conceitos importantes de serem trabalhados ao pensar sobre esse assunto são os de democracia e ditadura. No Manifesto, Marx afirma o seguinte: “a primeira etapa da revolução operária é o advento do proletariado como classe dominante, a conquista da democracia” (1977b: 103). Aqui a democracia aparece como uma etapa a ser conquistada revolucionariamente pelo proletariado para chegar ao comunismo. Ela é intrínseca ao próprio processo e não pode ser encarada como

opcional. Porém, como defende Osvaldo Coggiola (1998), entre o momento dessa obra e a escrita de “As lutas de classes na França” (2012), Marx percebe que a democracia pode ser usada como instrumento para manutenção da ordem. A sua solução é quebrar a assimilação entre comunismo e democracia através do conceito de ditadura do proletariado. O que o próprio autor afirma a respeito é o seguinte:

“Esse socialismo [o revolucionário] é a declaração da permanência da revolução, a ditadura classista do proletariado como ponto de transição necessário para abolição de todas as diferenças de classe, para a abolição da totalidade das relações de produção em que estão baseadas, para a abolição da totalidade das relações sociais que correspondem a essas relações de produção, para a convulsão da totalidade das ideias, que se originam dessas relações sociais” (MARX, 2012: 138).

Como é possível perceber no trecho acima, a ditadura do proletariado deve ser entendida como um momento posterior ao de destruição. Ela é tanto o resultado da luta de classes como uma etapa da transição à abolição da luta de classes. Se a “Guerra Civil na França” (2011a) for lida como uma demonstração do caráter dessa ditadura, ela vai significar o desmantelamento do Estado e a concretização da soberania popular.

A partir desses esclarecimentos conceituais iniciais é possível adentrar na teoria da revolução proletária de Marx. Com relação à estratégia a ser adotada na construção da revolução, Marx fornece três importantes diretrizes ao longo de sua obra:

1. A primeira é que a autoemancipação deve ser feita de um modo não alienado, sendo essa a principal herança para os movimentos autonomistas. A necessidade de que o sujeito revolucionário agisse autonomamente era central para o autor que teorizou diversas vezes sobre a formação da classe como construção política. Essa defesa revela uma lógica processual, ou seja, o processo de constituição determina o caráter da nova sociedade. Na “Ideologia alemã” (2007), Marx defende que a forma burguesa do mito do salvador supremo se dá de forma alienada em um ente superior à sociedade civil. Sendo a libertação construída de modo alienado, o resultado será necessariamente alienado.

“Na medida em que não é proprietário e não é conduzido pela 'livre concorrência', o proletariado pode escapar da alienação política burguesa e de seus mitos. Por outro lado o significado histórico da revolução proletária é essencialmente diferente da 'tomada do poder' burguesa: ou será uma autolibertação ou não será” (LOWY, 2012: 48).

2. A segunda está no Manifesto quando ele afirma que para haver uma revolução “seus fins só poderão ser alcançados pela derrubada violenta de toda ordem social existente” (MARX, 1977b: 106). A revolução não é uma constante

transformação gradual da sociedade, ela requer um momento de ruptura marcado por conflitos que inevitavelmente se desenvolverão com o aparecimento da violência.

3. Em diversas passagens de “As lutas de classes na França” (2012) e de “O 18 de brumário” (2011b), Marx critica as demandas legalistas e institucionais - outra convergência com os autonomistas – do proletariado pela sua ineficácia. As críticas são direcionadas à escolha do proletariado de abrir mão da vontade de revolucionar o velho mundo em prol de objetivos particularistas. Para o autor, é impossível promover a autoemancipação do proletariado sem uma transformação radical da sociedade como um todo. Aqui fica clara a concepção de totalidade em Marx, ou seja, a sociedade está toda interligada e é impossível transformar radicalmente uma parte deixando as outras intocadas. No âmbito nacional, isso se reflete em uma crítica às lutas particularistas e, no âmbito internacional, a conclusão é que a revolução tem que ser mundial e não restrita a um Estado-nação. Em um primeiro plano isso se mostra uma divergência com os autonomistas que como será demonstrado acreditam que a revolução já está em curso quando da prefiguração de outros mundos possíveis mesmo que em pequenas coletividades. Porém em um horizonte mais distante a necessidade de que a transformação seja universalista é um ponto de acordo entre Marx e os autonomistas, já que a autonomia se constitui sempre em antagonismo com o capitalismo e sua concretização exige a construção de uma sociedade em que todas as autonomias sejam respeitadas.

Com relação às condições necessárias para a revolução, Marx revela, em “O 18 de brumário” (2011b), que o ponto de partida revolucionário envolve sempre a situação, as relações sociais e as condições singulares. Em sua obra a análise disso é feita através dos dois grandes motores da história acima analisados: o desenvolvimento sócio-econômico e o desenvolvimento da classe revolucionária. Sem um quadro favorável nos dois aspectos a revolução proletária está fadada ao fracasso, não importando quão grande é a vontade dos trabalhadores nem quão propícia é a conjuntura material. Esse exercício de análise dessas possibilidades – que em termos militantes ficou conhecido como “análise de conjuntura” – foi uma constante preocupação do autor.

É proveitoso começar a dissecar esse seu método analisando o que Marx tem a dizer

sobre a relação entre revolução e conjuntura histórica. A tese central é a de que o desenvolvimento das forças produtivas chega a um ponto limite em que só poderão continuar se desenvolvendo se forem superadas as relações de produção. Essa é uma condição necessária para uma “verdadeira revolução”. “Há mais de uma década a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção” (MARX, 1977b: 89). A crise é um elemento central desse argumento, pois é a face visível desse processo estrutural. Em uma passagem importante de “A luta de classes na França”, Marx apresenta a tese de que a crise financeira foi um fator acelerador para a ação revolucionária. “A explosão do descontentamento geral foi acelerada, os ânimos se acirraram para a revolta em virtude de dois acontecimentos econômicos mundiais” (MARX, 2012: 41). O primeiro foi a doença da batata inglesa e as quebras da safra de 1845 e 1846; já o segundo foi a crise geral do comércio e da indústria na Inglaterra. A relação entre crise e revolução é estabelecida com o raciocínio de que como a revolução é o fim do modo de produção burguês, a crise econômica é tanto o indício da existência do processo quanto pode ser vista como um bom medidor para a eficiência do processo revolucionário.

Em termos gerais essa análise quando está direcionada para o funcionamento do capitalismo afirma que a contradição fundamental do capitalismo – a dicotomia capital e trabalho – precisa ser superada. “Na mesma proporção em que a burguesia, ou seja, o capital, se desenvolve, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos modernos operários, que só podem viver se encontrarem trabalho e que só encontram trabalho na medida em que este aumenta o capital” (MARX, 1977b: 90). O trabalho é, para Marx, a característica fundamental do ser humano, aquilo que permite sua existência por intermediar sua relação com a natureza. No capitalismo, entretanto, essa relação se transforma em exploração. O antagonismo crucial da sociedade vigente se desdobra em várias contradições inerentes à necessidade de exploração do trabalho para criar mais-valia no capital. Para que um dinheiro inicial se transforme em mais dinheiro no final é preciso que haja uma disparidade entre o trabalho investido na produção de uma mercadoria e a remuneração do trabalhador. Há simultaneamente um processo de acumulação das riquezas nas mãos de poucos e um processo de constante pauperização da grande maioria. Dentre outras coisas, isso gera uma contradição paradigmática – uma

produção que é social é apropriada de forma privada – que vai se acirrando até ser solucionada. É importante lembrar que para essa solução se realizar é necessário um sujeito revolucionário, que será discutido no tópico seguinte.

Para ser coerente com o método dialético é fundamental relacionar esses dois elementos e isso é possível através da relação na obra de Marx entre necessidade e ação. Em “A luta de classes na França”, o autor defende que a insurreição de junho foi derrotada porque o proletariado não foi impelido por sua necessidade imediata e manifesta. Isso revela sua concepção de que há uma relação intrínseca entre necessidade e ação, a motivação deve partir da necessidade. Isso também está presente em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”: “uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais” (MARX, 2012: 153). Algumas vezes Marx afirma que a revolução tem como pressuposto a satisfação das necessidades necessárias (alimentação, habitação e vestimenta) e em outras essas precisam ser acompanhadas das necessidades radicais (liberdade e igualdade). Essas necessidades nos remetem ao agente da transformação.

3.2.3. O sujeito da revolução

Uma boa introdução à reflexão sobre o desenvolvimento da classe revolucionária é começar pensando na própria definição de quem é esse sujeito. Por mais que hoje em dia seja senso comum que esse papel é desempenhado na obra de Marx pelo proletariado, essa não foi uma formulação simples e deve ser entendida em toda a sua complexidade para evitar anacronismos. A importância de contextualizar historicamente o sujeito revolucionário fica explícita quando o autor demonstra que a burguesia já desempenhou esse papel na derrubada do feudalismo. O irônico é que nesse mesmo processo de formação do capitalismo, a classe que era revolucionária criou as armas da sua morte e aqueles que as manejarão. O caráter histórico desse sujeito já na obra de Marx nos aponta para a necessidade de problematizá-lo contemporaneamente. Essa que é uma questão central no debate político só pode ter respostas historicamente localizadas, pois a armadilha de continuar utilizando as mesmas definições impede o

diálogo com as lutas contemporâneas. Sobre isso Castoriadis (1995: 20) aponta: “em verdade, Marx foi o primeiro a mostrar que a significação de uma teoria não pode ser compreendida independentemente da prática histórica e social a qual ela corresponde, na qual ela se prolonga ou serve para encobrir”. Tomar as categorias como históricas é fundamental e, portanto, não basta voltar sempre para Marx para buscar respostas porque isso é negar a forma como ele produziu teoria.

Voltando para Marx, esse agente emancipatório é o proletariado – em suas formulações mais precisas esse lugar é ocupado prioritariamente pelo trabalhador industrial assalariado. Marx revela em “A luta de classes na França” (2012) que a forma final do desenvolvimento do sujeito revolucionário é o proletariado industrial por conta do seu caráter nacional. Ou seja, quando a burguesia industrial se desenvolve plenamente, ela possibilita que o proletariado industrial se nacionalize e desenvolva uma luta da abrangência necessária para se contrapor ao Estado-nação. Sobre o assunto, no Manifesto, Marx (1977b: 94) afirma: “de todas as classes que hoje se defrontam com a burguesia, apenas o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária”, as outras classes quando agem em proveito próprio são sempre conservadoras ou reacionárias. O autor, entretanto, teorizou sobre a capacidade de indivíduos de outras classes se engajarem na luta operária. Isso se dá no acirramento da luta de classes, gerando a traição da classe de origem: quando até mesmo alguns burgueses se juntam à classe revolucionária.

Essa, entretanto, não é uma posição uniforme em toda a sua obra. Como bem demonstrou Michael Lowy (2012) há uma evolução histórica nos seus trabalhos. Marx começa sua obra com uma supervalorização do papel da teoria na transformação da sociedade. O importante era a consciência até os artigos dos Anais Franco-Alemães. Em a “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” (2010a) ele começa a valorizar a ação do proletariado, mas esse - apesar de ser o coração da revolução - era guiado pela filosofia - a cabeça. Até as “Glosas críticas” (2010b) Marx pensava no proletariado como um elemento passivo a ser influenciado. Essas transformações nas suas formulações, demonstram que ele está sempre tentando solucionar a pergunta “quem poderia emancipar a humanidade?” A sua resposta só toma contornos definitivos quando ele chega a Paris e estabelece contato com o movimento comunista. A partir daqui o trabalhador será o agente ativo da revolução; o que o leva a concepção de

autoemancipação proletária.

Em sua versão final, é fundamental compreender o sujeito revolucionário em sua composição classista. Classe em Marx tem duas características fundamentais. A primeira é ter uma conotação econômica, o proletariado é constantemente caracterizado pela exploração que sofre do capital. Ele é um despossuído que é constrangido a vender sua força de trabalho como mercadoria. É essa característica que fundamenta a sua ação enquanto classe, porém dessa primeira semelhança até uma ação revolucionária é necessária a tomada de consciência. A segunda característica do conceito de classe é ser relacional: uma classe é na medida em que não é as outras. “Para que um estamento seja *par excellence* o estamento da libertação é necessário, inversamente, que um outro estamento seja o estamento inequívoco da opressão” (MARX, 2010a: 154). Porém, para se constituir enquanto agente, é preciso mais do que essa geografia social, é necessário que compartilhe valores e objetivos internamente.

Percebe-se que há, em Marx, duas fases da constituição da classe operária. A primeira (classe em si) existe a partir do momento em que há trabalhadores sendo subjugados pelo capital. Há aí uma concepção de classe que é definida de acordo com a relação com os meios de produção. Já existe a partilha de um contexto, mas não há ainda uma luta consciente, são lutas individuais contra a dominação. A partir do momento em que há a luta conjunta é possível chamá-la de “classe para si”. O caráter ativo do proletariado é visto como uma potencialidade que só se torna concretude por meio da prática histórica da própria classe. Em “O 18 de brumário” (2011b), ao relatar a derrota da Montanha em junho de 1848, Marx ressalta a importância de um interesse comum para que uma classe seja eficiente em sua ação.

A tomada de consciência é justamente a mediação entre a miséria da vida e a ação. De acordo com suas premissas materialistas a consciência é “predeterminada por sua própria condição de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual” (LOWY, 2012: 141), porém esse processo não é automático e requer a agência do proletariado. É através de sua prática, na sua luta histórica contra a burguesia, que o proletariado se torna consciente e organizado, que de uma massa unida por uma situação comum ele se torna classe para si. A importância da luta na formação do sujeito é mais um ponto de convergência com os autonomistas que levarão ao extremo essa valorização.

Esse processo de formação da classe operária remete à questão do quão importante é a organização para a efetivação da revolução. A luta do proletariado se inicia em uma fase pouco eficiente na qual os instrumentos de produção são atacados, ao invés das condições de produção. No decurso dessa luta, o proletariado, é forçado a empregar procedimentos revolucionários, ainda que no início sua ação não ponha em causa o regime. “Com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas cresce em número; concentra-se em massas cada vez maiores, sua força aumenta e ele toma consciência disso” (MARX, 1977b: 92). Ao invés de competirem entre si, a indústria força os proletários a se associarem. A partir dessa fase os trabalhadores começam a formar uniões e a se organizar para a luta. Em “As lutas de classes na França” (2012), Marx aponta o ressurgimento das associações entre o proletariado como um fato potencialmente revolucionário. Fica claro que para o autor a ação revolucionária requer um certo grau de coesão que só é possível a partir da partilha de experiências. Nesse livro, os clubes e as sociedades secretas são apontados como espaços em que isso ocorre fora da esfera do trabalho. Em outros – como é o caso do Manifesto - a partilha na indústria é apontada como principal fator de coesão.

Para além da sua própria agência, o proletariado pode contar com o fato inaugural do desenvolvimento histórico do capitalismo permitir que os subordinados sejam constantemente impelidos para a luta política. As lutas dos de cima tende a gerar a organização dos proletários e acelera o processo de formação política desse sujeito. Isso pode ser interpretado como “um dos fatores que explicam o fato de o proletariado ser a primeira classe dominada da história com condições de hegemonizar um processo revolucionário” (BOITO JUNIOR, 2007: 206). A luta política é vista como um elemento que influencia o desenvolvimento da classe operária. Como aponta Armando Boito Junior (2007) há duas expressões reveladoras na obra de Marx com relação a esse tema: “constituição do proletariado em classe” e “desenvolvimento do proletariado”. Segundo o autor, ambas “são sugestivas porque, de um lado, pressupõem a existência objetiva do proletariado e, de outro, porque sugerem que seu desenvolvimento ou constituição em classe não é um simples reflexo, no plano político e ideológico, daquilo que já estaria dado no plano econômico” (BOITO JUNIOR, 2007: 203). Para que haja a transformação é necessário que o proletariado se converta, através da organização, em força social autônoma. O proletariado só se torna uma classe no sentido completo do

termo por meio da sua luta contra a burguesia. Porém, esse processo não deve ser pensado como linear, pois ele é irregular e marcado por rupturas e saltos de qualidade. Na história há sempre retrocessos, mesmo que isso ocorra como tragédia ou como farsa.

O último aspecto importante a ser tratado na formação de classe do proletariado é o papel dos comunistas e do partido. Aqueles (intelectuais e dirigentes políticos) estariam a favor da derrubada revolucionária da ordem existente e do estabelecimento de uma sociedade igualitária. O papel dos comunistas é o de serem catalisadores dentro do movimento operário, ligarem os particularismos ao movimento total. Concepção muito próxima a de partido, que aparece no Manifesto, pois ambas são a concretização da organização operária. A identidade entre os comunistas e o partido revela que em Marx não havia ainda uma prescrição muito rígida de qual a forma deveria ter o partido comunista, para ele o mais importante era enfatizar a necessidade do proletariado se organizar. É interessante notar que os autonomistas fazem uma crítica radical ao que ficou estabelecido como a forma partido de organização, mas aos seus modos muito próprios também pensam bastante em como se organizar para a superação do capitalismo.

Ainda resta a questão de o que faz com que o proletariado seja capaz de libertar toda a humanidade e não apenas ele. Caso a emancipação se resumisse a sua classe, os trabalhadores estariam apenas criando um novo sistema baseado na opressão de classe. Os vários sujeitos revolucionários que atuaram historicamente não levaram a muito mais do que a suas revoluções particulares. A história da burguesia apresentada no “Manifesto” leva em consideração dois fatores: uma série de revoluções no modo de produção e de troca e um progresso político correspondente. A conclusão é que “a burguesia representou na história um papel extremamente revolucionário” (MARX, 1977b: 86). A capacidade revolucionária de emancipar toda a sociedade foi chamada por Marx em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” (2010a) de possibilidade positiva e é uma questão central para uma teoria da revolução. Essa difícil conciliação entre o universal e o particular foi resolvido de três formas nas proposições marxianas que são aqui expostas em ordem cronológica de aparecimento em suas obras:

1. Em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” (2010a) existe a ideia de que somente os que são privados de tudo e “nada têm a perder” são capazes de coragem, energia revolucionária e identificação com o interesse geral. O

representante negativo da sociedade é aquele que tem a “audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: não sou nada e teria de ser tudo” (MARX, 2010a: 154). O argumento é que só agindo em nome dos interesses universais é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal, ou seja, uma emancipação universal requer uma classe universal, que assim é considerada porque não tem nenhum privilégio a defender. De forma bastante enigmática, Marx afirma no mesmo texto que para que uma classe seja sentida e reconhecida como representante universal é necessário que ela seja capaz de despertar em toda a sociedade um “momento de entusiasmo”. Resta saber o que seria esse momento de aparência metafísica.

2. Para Marx, o trabalho é a característica principal dos seres humanos. É através do trabalho que há a possibilidade de mediação entre os homens e a natureza. Por conta disso, ele percebe no proletariado uma fração da sociedade mais próxima ao que deveria ser o estado ideal do mundo. Essa ontologia do trabalho é um dos fatores que permitem a possibilidade positiva da revolução operária. Indo além é possível identificar, como o fez Lowy (2012: 143), que “nas 'Teses', Marx descobre na prática revolucionária do proletariado o protótipo da verdadeira atividade humana, que não é nem puramente 'teórica' nem egoistamente passiva, mas objetiva e crítico-prática”. Como a propriedade privada é o grande obstáculo que impede a identificação do particular com o universal, basta levar o raciocínio ao extremo para que o proletariado se torne o portador dos interesses universais da sociedade.
3. “O movimento proletário é o movimento consciente e independente da imensa maioria em proveito da imensa maioria” (MARX, 1977b: 95). A explicação no Manifesto para a possibilidade positiva se dá por conta da quantidade proporcionalmente maior dos proletários na sociedade. A hipótese de Marx é a de que com a simplificação do antagonismo de classes entre uma maioria proletária e uma pequena minoria burguesa, quantitativamente falando, a revolução dos proletários, mesmo que em causa própria, seria muito próxima da emancipação de quase a totalidade, resultando na prática no comunismo.

Por fim, gostaríamos de encerrar essa análise da obra marxiana com a questão do objetivo da revolução, que merece umas palavras a mais. Isso porque muitas vezes

Marx foi criticado por ter uma concepção escatológica da história. Nesse sentido, a revolução seria imanente à sociedade, ou seja, a sua ocorrência seria um dado inquestionável. É o que parece estar sendo dito em trechos como: “uma nova revolução só será possível na esteira de uma nova crise. Contudo, aquela é tão certa quanto esta” (MARX, 2012: 149). Porém o que essa leitura ignora é que ao invés de uma predição, Marx está exprimindo um projeto estratégico. Se na política há sempre o elemento da esperança, não seria um dos fundadores dos projetos de superação do capitalismo que iria esquecer de alimentá-la. Uma outra crítica que vai pela lógica oposta é a de que Marx não teorizou o que seria essa emancipação tão pouco palpável. Depois do seu afastamento dos socialistas utópicos, é coerente que o autor argumente que quando ocorre a concretização do comunismo surge um tempo para além de uma explicação dialética. Um tempo pouco teorizado pelo autor, pois seria contraditório aplicar o seu método para inventar propostas de mundos não existentes. Uma das grandes lições de Marx para aqueles que buscam a superação do capital é que a negação do mundo existente não exige uma projeção acabada do mundo por vir, mas requer uma esperança inabalável nessa transformação.

Essa lição foi aprendida pelos autonomistas que deram continuidade em certos momentos e romperam em outros com Marx. Apesar do autor usar a noção de autonomia principalmente para defender a auto-organização do proletariado, as suas linhas gerais sobre uma sociedade regida pelo princípio de cada um segundo suas capacidades, a cada qual segundo suas necessidades, se assemelha com o ideal autonomista. Formulação que iremos abordar no tópico seguinte para entendermos como a revolução é pensada quando é balizada pela autonomia.

3.3. A revolução para os autonomistas

Em um esforço semelhante ao nosso, José Pedro Zúquete (2011) centrou sua investigação na redefinição do conceito de utopia. Essa palavra que havia caído em desgraça no século XX, voltou nos últimos anos a ser um poderoso artifício analítico e experiencial para uma mudança total de tudo aquilo que remete ao humano. O conceito

tem uma história que se desenvolve em um *continuum* que começa com uma visão estreita da utopia como ficção literária, um mundo de prosperidade e abundância imaginado por escritores, até uma metonímia para a sempre presente esperança de novos começos na história. Ao contrário do que uma primeira abordagem poderia nos fazer pensar, a utopia não é um conceito a-histórico e estático. É um conceito dinâmico que espelha o presente, suas obsessões e seus sonhos. Ele vai se adaptando de acordo com as mudanças que o horizonte descortina. A sua realização é pensada, hoje em dia, através de diversos caminhos; tem, portanto, uma natureza multifacetada. A utopia ganha contornos de um conceito imanente e transcendente porque mistura a experimentação de outras realidades com planos para outros mundos. Isso está relacionado com uma mudança no conceito de revolução e é justamente esse caminho que seguiremos agora.

Nesse tópico iremos abordar como as propostas autonomistas contribuem para uma nova concepção da revolução que se distancia das formulações mais clássicas e mais populares. Porém, apesar de redefinida, o problema da revolução continua sendo o fim do capitalismo. No centro dessa discussão se mantém a preocupação com a transformação radical da sociedade, a abolição do capital e do Estado. Os autonomistas partem da constatação de que o capitalismo está em um processo de destruição das nossas possibilidades de sobrevivência e que a revolução é uma necessidade vital. Isso gera o “paradoxo da revolução” (HOLLOWAY, 2003): apesar de parecer urgente, nada parece menos provável. A solução para o paradoxo é uma concepção experimental e processual da revolução que está relacionada com a centralidade da noção de autonomia.

É importante começar essa definição deixando claro que não cabe aqui a concepção leninista de revolução. Em seu clássico texto “O Estado e a revolução”, Lenin (1977) apresenta uma proposta de revolução que não é compatível com a que estamos procurando entender. Ele começa o texto defendendo o fim do Estado por ser a solidificação da ordem, ou seja, da dominação. O Estado pretende ser o representante oficial de toda a sociedade, mas ele é apenas das classes dominantes, portanto deve ser eliminado para garantir a emancipação do proletariado. Esse processo é pensado em dois momentos: primeiro o Estado burguês é suprimido e depois é constituído um Estado proletário que será aos poucos suprimido. O problema semântico, enfrentado por

vários marxistas, de distinguir entre os dois tipos de Estado, esforçando-se sempre para ressaltar que esse Estado proletário, não é bem um Estado, já revelava o caráter problemático desse projeto, que tem como principal argumento contrário todos problemas históricos que foram gerados nas tentativas de concretizá-lo.

Como foi visto, a teoria autonomista considera o Estado como necessariamente opressor e, portanto, não será nunca a partir dele que a reação à revolução poderá ser controlada. Não se trata de conquistar o Estado através de um partido rigidamente estruturado, se trata de uma transformação da vida cotidiana em um caminho que apesar de não ter fim, se esforça por sempre problematizar as opressões. Essa é a proposição representada pelo conceito de “política prefigurativa” (GRAEBER, 2002). Esse conceito pretende dar conta da subversão progressiva da sociedade através da prática cotidiana das utopias que são propostas pelos sujeitos, ou seja, experimentar na prática o mundo que está por vir. A ideia é a de que a resistência e a construção de novas sociabilidades já existem e, ao mesmo tempo, estão sendo construídas. Essa é uma maneira de manter em uso o conceito de revolução tentando evitar repetir as opressões praticadas por aqueles que o centram na conquista do Estado.

Essa revolução que não se assemelha à conquista do Estado coloca em xeque as formulações sobre um sujeito privilegiado que a colocaria em movimento. É questionado o lugar do proletariado e da vanguarda revolucionária, sendo, nesse processo, descartada a centralidade do partido político. A crítica ao conceito de classe é algo não consensual entre os autonomistas, porém no caso da revista francesa *Tiqqun* (2014) ela é central para evitar o controle das forças subversivas. Segundo os autores, a classe operária pensada de forma relacional com a burguesia submete, desde o início, uma a outra. Para superar esse problema, mais do que exaltar um dos termos da contradição, se exalta a existência da contradição. Nega-se até mesmo a noção de sujeito revolucionário pela carga histórica que ela retém, porém, em outros termos, é sobre isso que eles estão falando quando invocam o “Partido Imaginário”. As diferenças com as proposições clássicas de Marx são claras, pois esse sujeito é múltiplo e fugidio, sendo essa uma característica que deve ser valorizada, pois qualquer tentativa de definição e de representação já estaria dentro da lógica do controle. Sobre a representação eles afirmam que há uma “impossibilidade lógica de representar o não representável” (TIQQUN, 2014: 32). Por isso que nenhum partido – somente o que nega

sua existência, o Imaginário – nem a “classe operária”, enquanto uma homogeneidade coesa, poderiam dialogar com esse sujeito cuja condição central é sempre transbordar as definições. Para além dessas questões mais teóricas, o afastamento do movimento operário é defendido se baseando em eventos históricos específicos nos quais ele se articulou com as forças conservadoras, como no caso dos levantes autonomistas italianos da década de 1970. É importante frisar, entretanto, que apesar da negação do conceito de classe, o sujeito, assim como em Marx, é pensado de forma coletiva, pois essa é a única maneira possível de sua sobrevivência. Essa forma de responder a clássica questão de quem realizará a transformação social tem semelhanças com a do EZLN que defende atualmente a noção de outr@s, ou seja, a revolução é feita por aqueles que não se enquadram, os que fogem à representação.

Essas formulações estão baseadas na concepção de que os sujeitos devem se emancipar autonomamente sendo o partido um primeiro momento de perda dessa autonomia. Por isso a importância da noção de “ação direta” como uma forma dos sujeitos se apropriarem da luta. Essa forma de atuação questiona as mediações e representações colocando como fundamental a defesa de que o processo seja impulsionado pelos próprios sujeitos que desejam se emancipar, ganhando um caráter mais prático a noção de autoemancipação.

Como pode ser visto, a revolução para os autonomistas não é uma revolução identitária, particularista. Estão interessados em mudar o mundo como um todo e sabem que isso só é possível se forem abarcados os mundos propostos pelos outros que estão “abaixo e à esquerda”. Ao invés de uma palavra que subjuga a multiplicidade tomando para si os feitos de todas as revoluções, quando ela é pensada por esse viés a revolução vira uma palavra que tenta articular as diversidades das autonomias se esforçando para não dominar nenhuma delas. As lutas identitárias são vistas assim com certa suspeita seguindo o seguinte raciocínio: se o presente é uma prefiguração do futuro desejado e nesse futuro não há espaço para identidades exclusivistas, em nenhum momento devem ser reforçadas essas identidades. Porém, é preciso complexificar mais essa formulação para não menosprezar a importância de algumas lutas que partem de lugares determinados e afirmados, mas procuram superá-los, caso dos zapatistas (HOLLOWAY, 2003). O sujeito anti-identitário pode ser chamado de qualquer forma porque se ele é alguma coisa (indígena, mulher, gay), ele é muito mais que isso. A negação da

identificação tem que estar incluída na própria identificação e a conceitualização deve ser vista como decorrente da fatalidade que o ser humano pensa com conceitos, mas o conceito é negado no momento mesmo da sua afirmação.

Ao invés de um evento catártico em que todos os problemas da humanidade seriam resolvidos através de uma violenta supressão da conflituosidade, aqui nos referimos a uma outra revolução. Ela é pensada como um longo processo. É mais uma obra de um presente de longa duração do que de um futuro ao qual sempre esperamos. Graeber (2012) aponta que sobre isso o coletivo americano Crimethinc afirma que “a transformação, a transformação revolucionária, está ocorrendo constantemente e em todos os lugares – e todos participam nela, conscientemente ou não³⁵”. Dessa maneira ela é uma revolução não-instrumental, não é um meio para chegar a um fim, já que é todo o caminho igualmente importante. Por conta disso, o conceito perde o sentido de aceleração do tempo que tinha na modernidade. Sobre isso, o movimento zapatista tem uma interessante reflexão a respeito. Eles não correm, não têm pressa. Caminham, pois dessa maneira conseguem ir juntos e chegar ao distante horizonte da liberdade, democracia e justiça.

Holloway (2012) aponta também que essa é uma revolução que questiona a homogeneização do tempo. Qualquer sistema de dominação depende da duração, da suposição de que o que é continuará sendo. Dessa forma, o fazer se vê condicionado pelo ser. O sujeito se vê subordinado ao objeto. Supõe-se, dessa maneira, que a subjetividade ativa é incapaz de mudar a realidade objetiva. Quando a subjetividade, a capacidade de fazer, ganha a sua devida centralidade, a duração é questionada. “A duração se desenvolve na separação social real do sujeito e do objeto no processo de trabalho, portanto, é somente através de uma transformação completa da organização social do trabalho (do fazer) que se pode destruir a duração³⁶” (HOLLOWAY, 2012: 34). Aqui a dominação é pensada como um processo de contínua reconstrução do capitalismo e, portanto, a revolução como contestação da duração é a luta já existente das coletividades que questionam a vida do trabalho e propõem uma outra

35Tradução própria: “*change, revolutionary change, is going on constantly and everywhere — and everyone plays a part in it, consciously or not*”.

36Tradução própria: “*La duración se genera en la separación social real del sujeto y objeto en el proceso de trabajo, por lo cual es solamente a través de una transformación completa de la organización social del trabajo (del hacer) que se puede destruir la duración*”.

temporalidade.

Essa é também uma revolução sem certezas, condição que impede que os que dominam a certeza se apropriem dela. Não existe uma contradição estrutural na sociedade que garanta seu triunfo, ela depende de um eterno esforço dos seus sujeitos. Isso implica em uma constante autocrítica para garantir que o caminho que está sendo construído leve realmente para mais perto da autonomia. O que vai garantir a ruptura é justamente essa articulação de sujeitos que não se rendem perante as opressões e tentações dos de cima. A certeza não está mais do lado da revolução porque só pode haver certezas em um mundo da morte, um mundo de coisas. O mundo do fazer social emancipado que é pelo qual a revolução luta é um mundo sem certezas. A incerteza, entretanto, não significa um relativismo absoluto porque a negação é algo a se apegar.

Holloway (2012) faz essa defesa através da crítica ao socialismo científico defendido por Engels. Segundo o crítico, em “Do socialismo utópico ao socialismo científico”, Engels (2011) constrói uma noção do marxismo como um conhecimento objetivo cuja missão é identificar as leis de uma realidade objetiva. Nessa forma de compreender a teoria, os sujeitos teriam pouco lugar e restaria apenas esperar pelo movimento que traria o tão almejado comunismo. Os atrativos dessa concepção para os que lutavam eram dois: fornecer uma concepção coerente do movimento histórico e ser um bom suporte moral para os momentos de refluxos que seriam necessariamente superados pelas leis da dialética. Porém, o socialismo científico tem dificuldades em ser pensado como uma teoria da luta porque com a predominância das “leis objetivas” fica difícil descobrir qual o lugar das lutas e se essa tem realmente alguma importância. Do outro lado – o do conhecimento objetivo – o socialismo científico também apresenta problemas, pois não teoriza sobre o sujeito que obtém esse conhecimento mais verdadeiro. Ao fazer isso, deifica o sujeito cognoscente – o partido, a vanguarda, os intelectuais, o proletariado – e o coloca em um pedestal. O que demonstra o caráter autoritário dessa construção.

Por fim, é interessante ressaltar que não existe uma fórmula ou um modelo nas proposições autonomistas de o que fazer para mudar o mundo? O máximo que se chega é a formulações vagas como a seguinte: “rompê-lo de tantas formas quanto pudermos e tentar expandir e multiplicar as fissuras e promover a sua confluência (HOLLOWAY, 2013: 14)”. A revolução é pensada como a criação de fissuras que se multiplicam. No

caso do Comitê Invisível (2013) se afirma que uma escalada insurrecional não é mais do que a multiplicação de comunas, a sua ligação e articulação. A revolução se dá, portanto, em diferentes lugares, ela é intersticial, ou seja, é muito improvável que ocorra ao mesmo tempo em todo o mundo. A confluência dessas fissuras se deve mais a ondas de choque, de ressonância e afinidade do que de uma grande organização. Para o Comitê Invisível (2013), a ideia é que as revoltas se propagam através de ressonâncias: “qualquer coisa que se constitui aqui ressoa com a onda de choque emitida por qualquer coisa que se constitui noutro lugar” (COMITÊ, 2013: 163). A imagem utilizada para explicar a difusão é a de uma música que tem focos dispersos no tempo e no espaço, mas que vai progressivamente impondo o ritmo da sua vibração. A potência revolucionária estaria, portanto, na intensificação e na elaboração de encontros entre as experiências subversivas.

Como tornar esse processo cumulativo? Novamente ninguém sabe ao certo. Graeber (2012) aponta que a maioria acha que o processo será de contínua improvisação. Em sua visão, deverá haver momentos insurrecionais, porém é impossível antecipar como será o decorrer de todo o processo revolucionário. A sua concepção de uma revolução insurrecional nos permite fazer uma ponte entre as formulações do Comitê Invisível e de Holloway. Acreditamos que para entender esse conceito de revolução é preciso olhar com atenção para as insurreições. Uma das suas primeiras características é como elas parecem aparecer do nada e, geralmente, se dissolvem com a mesma rapidez. Em uma situação insurrecional tudo parece possível. Grande parte do pensamento revolucionário atual se pergunta justamente o que as pessoas se tornam quando ocorrem esses momentos. Essa questão ficou latente depois do ciclo de indignações dos últimos anos. Porém, Graeber (2012) deixa claro que não está falando da ideia de reconstruir a sociedade através de uma conquista insurrecional do Estado e da liberação da criatividade e da imaginação popular. O caminho idealizado de uma revolução já foi: tudo começa com um levante nas ruas e se for bem sucedido é procedido pela festividade e pela comemoração. Nesse momento, a grande questão era como institucionalizar o momento insurrecional. A revolução pensada dessa forma não parece ter mais viabilidade. A sua proposição é distinta e para isso ele formula o conceito de “revolução ao inverso”: a transformação começa na vida cotidiana, na criação de novas formas de se organizar coletivamente. Isso é muitas vezes canalizado

para protestos de ruas e causas públicas que ocasionalmente viram confrontos com representantes do Estado. Mais do que como criar essa conflituosidade, a questão fundamental é a de como criar alianças entre as diferentes zonas de resistência e de construção de autonomia.

Delineadas as características mais gerais de como os autonomistas pensam a revolução, iremos nos deter agora em uma análise de um projeto autonomista. No capítulo seguinte iremos problematizar como os zapatistas compreendem a revolução que eles vivenciam em seus cotidianos e nas suas projeções.

4. OS ZAPATISTAS E A REVOLUÇÃO COMO PROJETO AUTONOMISTA

Escutaram?
É o som do seu mundo desmoronando.
É o do nosso ressurgindo.
O dia que foi o dia, era noite.
E noite será o dia que se tornará o dia.³⁷
Subcomandante Insurgente Marcos

O Exército Zapatista de Libertação Nacional se destaca internacionalmente por conseguir ser uma ponte que liga diferentes correntes da esquerda mundial. A sua popularidade deve muito ao fato deles experienciarem a possibilidade de “um outro mundo”. Portanto qualquer discussão acerca desse contexto e dos questionamentos que ele nos coloca politicamente pode servir como suporte para reflexões sobre a superação do capitalismo na contemporaneidade. Depois das formulações mais gerais analisadas no capítulo anterior sobre a revolução para os autonomistas, poderemos aqui entender como se constitui efetivamente esse projeto. Para compreendê-lo realizaremos na primeira parte do capítulo uma contextualização social e histórica do EZLN e do local de onde falam: Chiapas, México. Esse panorama não tem o intuito de ser exaustivo e serve como localização para a parte principal desse capítulo, na qual analisaremos o projeto zapatista. É preciso fazer, desde já, a ressalva que essa análise está baseada na sistematização de um discurso um tanto escorregadio. Foi difícil, porém produtivo esse esforço de compreensão de algo que está em movimento. Focar-nos-emos no momento mais recente do movimento já que é quando mais claras ficam as suas vinculações com as proposições autonomistas, porém sempre que necessário levaremos em consideração sua história.

³⁷Extraído de MARCOS, 2012a. Do original: “*ESCUCHARON?*/ Es el sonido de su mundo derrumbándose./ Es el del nuestro resurgiendo./ El día que fue el día, era noche./ Y noche será el día que será el día.”

4.1. Contextualização³⁸

Em 1º de janeiro de 1994, ocorreu um levante em Chiapas, México, que colocou no mapa uma das siglas mais importantes ao se pensar processos contemporâneos de resistência: EZLN. Sobre a região, Hilsenbeck Filho (2007) destaca que Chiapas é um estado rico com uma população empobrecida. Esse é um dos estados mexicanos com o maior percentual de população indígena. A região mexicana conta com numerosas riquezas naturais, dentre as quais se destacam o petróleo, o urânio e as madeiras preciosas. Além disso, é um grande fornecedor de energia para todo o México. Isso destoa com a baixíssima qualidade de vida de grande parte da população que não é propriamente abastecida de luz elétrica e de água potável. O serviço médico também é precário, sendo comum a proliferação de mortes por doenças evitáveis como tuberculose, sarampo e cólera. Nesse contexto, ser indígena piora ainda mais a qualidade de vida. Essa situação de precariedade exerceu forte influência para o levante do EZLN, porém seria simplório explicar tudo a partir disso. É necessário também olhar para a história das resistências no México e na região para entendê-los.

A resistência indígena se inicia, obviamente, quando ocorreu a colonização espanhola em 1524. Foram centenas de motins, revoltas e insurreições protagonizados pelos indígenas em Chiapas. “Desde os incipientes protestos vinculados à veneração de virgens protetoras em 1711 e 1712, passando pelos levantes do movimento milenarista em 1727, até a chamada “guerra de castas” na região de San Juan Chamula entre 1867 e 1872”³⁹ (OUVIÑA, 2007: 38). A resistência anti-colonial se manteve ativa tanto como insubordinação anônima quanto como confronto declaradamente aberto.

De caráter mais nacional, três eventos são elencados por Marcos e Le Bot (1997) em uma cronologia dos antecedentes do levante zapatista: Independência do México, Revolução Mexicana e o massacre de Tlatelolco. A Independência ocorreu em 1821,

38Essa breve contextualização está baseada em dados coletados principalmente em Alex Hilsenbeck Filho (2007), Cássio Brancaloneone (2013), Carlos Díaz (2013), Emílio Gennari (2005), HernánOuviña (2007) e Marcos e Le Bot (1997).

39Tradução própria: “Desde las incipientes protestas vinculadas a la veneración de vírgenes protectoras en 1711 y 1712, pasando por el levantamiento de movimientos milenaristas en 1727, hasta la llamada 'guerra de castas' en la región de San Juan Chamula entre 1867 y 1872”.

porém somente em 1823 a elite regional decide separar Chiapas da Guatemala e integrá-la ao México. Um dos eventos mais significativos para entender a história dos chiapanecos que se denominaram como Exército Zapatista de Libertação Nacional é a Revolução Mexicana. O próprio nome do EZLN remete a Emiliano Zapata, um dos principais protagonistas do processo que se iniciou em 1910. Os antecedentes da Revolução remetem ao regime ditatorial de Porfírio Díaz que estava no poder desde 1876. Díaz já estava no final do seu sétimo mandato quando eclodiu um processo de oposição a sua reeleição. Desde 1906, se vivia no México uma série de greves lideradas pelo nascente proletariado urbano organizado. A partir de 1910, o México começa a viver um levantamento massivo que abarca grande parte da população do país. No começo, a rebelião tem demandas moderadas e é liderada por Francisco Madero, um representante da burguesia liberal. Porém, quando camponeses e indígenas se somam à luta, as demandas se radicalizam em torno da necessidade de uma reforma agrária.

Emiliano Zapata viveu entre 1883 e 1919. Quando viu serem ineficazes os meios legais de luta pela coletivização da terra, formou o *Ejército Libertador del Sur*. Ele percebeu que Madero não iria levar à frente as demandas populares e travou durante quase dez anos uma feroz batalha contra os setores conservadores do regime. Além de Zapata, outro personagem importante para a Revolução foi Pancho Villa. Ele nasceu em Durango em 1878 e entrou na vida de bandoleiro, da ilegalidade, depois de ter tido um conflito com os fazendeiros de sua região. Ao mesmo tempo em que Zapata liderava as batalhas no sul, Pancho Villa lutava com sua *División del Norte*. Depois de sucessivas batalhas contra as forças conservadoras, os zapatistas conseguiram controlar os estados de Guerrero, Puebla e Morelos, assim como o sul do distrito federal. No final de 1914 o *Ejército Libertador de lSur* e a *División del Norte* fazem uma convenção em que decidem invadir a Cidade do México.

Das conquistas dessa luta a que mais merece referência é a comuna de Morelos que foi formada pelo exército de Zapata. Ouviaña (2007) descreve como ali repartiram a terra e ditaram leis revolucionárias que contemplavam questões educacionais, sanitárias, comunicacionais e de produção. Devido ao perigo que seu exemplo significava para o resto do México, a comuna de Morelos sofreu com uma profunda repressão, que teve seu ponto culminante no assassinato de Zapata em 1919. Poucos anos depois, em 1923, Pancho Villa também foi morto, consolidando o processo contra-revolucionário e de

estabilização do poder em todo o país.

Apesar de não ter vivenciado nenhuma ditadura desde a Revolução, o México é um país conhecido por lidar de forma autoritária com as suas divergências internas (HILSENBECK FILHO, 2007). Isso está relacionado com o fato do Partido Revolucionário Institucional (PRI) ter hegemonizado a política eleitoral entre 1929 e 2006. O exemplo mais absurdo desse contexto de repressão foi vivenciado em 1968 e culminou na noite de Tlatelolco. O que começou como um movimento estudantil ganhou uma grande proporção com as manifestações que ocorreram na Cidade do México. No dia do massacre, quando havia apenas uma reunião na Praça dos Três Poderes, a polícia começou a atirar indiscriminadamente em todos que se encontravam no local. Esse evento foi muito importante na história política do México porque demonstrou para os movimentos sociais os limites do diálogo com o Estado.

Influenciados por esse contexto, o internacionalismo anti-imperialista se concretizou em diversos grupos que defendiam como estratégia política a guerrilha em busca da emancipação do povo. O EZLN nasceu como uma célula das Forças de Libertação Nacional (FLN), movimento armado marxista-leninista, que se estabeleceu em Chiapas para organizar um dos núcleos revolucionários que seriam formados em todos os estados do país. Na década de 1980, um grupo de militantes urbanos se isolou na Selva Lacandona e começou a fazer articulações com os indígenas. O levante que a quase todos surpreendeu já que o mundo vivia o pós queda do muro de Berlim, foi na verdade fruto de um acúmulo de algumas décadas (DIAZ, 2013). Na origem do Exército Zapatista de Libertação Nacional estão três importantes fatores: aqueles que lutaram no México da década de 1960, as comunidades indígenas que já tinham suas construções políticas e as contribuições da teologia da libertação.

Dez anos depois do início da troca entre os guerrilheiros, os indígenas e a parte mais progressista da Igreja, eles se apresentaram como um grupo armado, porém o EZLN não era mais o mesmo da sua origem e não era mais possível caracterizá-lo como um grupo guerrilheiro de libertação. “No momento do levantamento, as FLN praticamente inexistiam como força política, e o EZLN já havia se convertido em uma organização político-militar independente das diretrizes e dos mandos das FLN” (BRANCALEONE, 2013: 8). Ele é um dos filhos das lutas de libertação nacional, uma tradição insurrecionalista que estava bastante em voga na América Latina, porém –

como é comum aos filhos – ele traçou caminhos próprios.

Hilsenbeck Filho (2007) aponta que um fator que contribuiu para essa mudança do EZLN e afastamento do marxismo-leninismo foi a influência da Teologia da Libertação. Essa corrente da Igreja católica surgiu na América Latina na década de 1960 e se fundamentou em uma série de experiências da base da Igreja em sua luta pela construção do reino de Deus no “aqui na Terra”. As comunidades eclesiais de base começaram a fazer uma série de trabalhos de evangelização e auto-organização dos indígenas por conta do que foi chamado como “opção pelos pobres”. Nesse sentido, foi muito importante o papel desempenhado por Dom Samuel Ruiz na Arquidiocese de San Cristóbal. Seu trabalho pastoral se baseou em revalorizar as culturas ancestrais dos povos originários, difundindo o evangelho e os ideais igualitários entre os mais oprimidos. É interessante notar que havia um desacordo entre os zapatistas e a Igreja com relação à luta armada e que a radicalização dessa instituição está relacionado com um processo vivido de confrontação com a pobreza brutal da região.

Por fim, para além da guerrilha guevarista de influência marxista leninista e do trabalho da teologia da libertação, é necessário reforçar a importância do terceiro elemento que começou a ser esboçado mais acima: o movimento indígena. Havia na época, princípio dos anos 1980, um movimento indígena com duas vertentes. Um da Selva que começou a traçar seus caminhos políticos e organizativos a partir da década de 1970, mas que ainda se encontrava muito isolado. E o outro, de uma dezena de pessoas extremamente politizadas, com vasta experiência e tradição no campo da luta política, que já haviam participado de diversas organizações políticas de esquerda e percebiam como única solução para os problemas que lhes afligiam a via da violência armada. Ou seja, já havia esforços de articulação entre as comunidades que foram aproveitados na formação do EZLN, não surgiu tudo do dia para a noite.

Falta-nos agora relatar o levante zapatista e os seus feitos desde então. Na madrugada do primeiro dia de 1994 – pouco mais de dez anos após a sua formação - os indígenas zapatistas surpreenderam o México e o mundo ao tomarem militarmente sete cabeceiras municipais do estado de Chiapas. Esse levante teve um confronto armado de 12 dias que foi interrompido graças ao forte apelo da sociedade civil mexicana e internacional. As baixas foram significativas para um exército tão precário como o EZLN, mas a vitória no campo político foi fundamental para que conseguissem se

manter vivos (DÍAZ, 2013). Ali foi lançada a Primeira Declaração da Selva Lacandona— desde então já foram lançadas seis – que explicitava o projeto revolucionário do movimento.

Desde então a articulação entre zapatistas e sociedade civil tem se provado importante para a sobrevivência dos chiapanecos. Como demonstra a pesquisa realizada por Cássio Brancalone (2013), a qualidade de vida dos indígenas da região melhorou muito. Avanços foram realizados nas condições de moradia, de educação, de saúde, de comunicação e de produção. Isso tudo não contou com o apoio do Estado; pelo contrário, foi feito apesar dos seus esforços de destruir as construções zapatistas. Um exemplo paradigmático dessa relação conflituosa entre o EZLN e o governo mexicano foram os Acordos de San Andrés firmados em 1996. Foi realizada uma rodada de negociação para a garantia de direitos relacionados à autonomia, justiça e igualdade aos povos indígenas. Esses ganhos deveriam ser concretizados em uma mudança constitucional, porém isso nunca foi cumprido pelo Estado.

A organização política do território também passou por mudanças, sendo a primeira de grande significado a criação dos municípios autônomos em rebeldia. Povoados pequenos se uniram para garantir a autodefesa, a gestão dos recursos e a autonomia educacional e de saúde. As decisões são realizadas em assembleias que têm como uma de suas funções eleger os representantes para o Conselho Municipal Autônomo. É importante destacar que uma evolução nessa forma de autogoverno foi a criação das Juntas de Bom Governo. Essas são um grupo rotativo de indígenas que são regidas pelo que os zapatistas chamaram de “mandar obedecendo”, ou seja, de governar em prol de todos e nunca de si mesmo. Os representantes são delegados dos Conselhos Autônomos e têm como papéis principais mediar conflitos e garantir igual desenvolvimento das comunidades zapatistas. As Juntas têm como sede outra importante conquista do projeto autonomista zapatista: os cinco caracóis, que servem como espaços de encontro e diálogo entre os municípios autônomos e com a sociedade civil.

Muitas foram as iniciativas zapatistas que tiveram como objetivo estreitar os laços com outras coletividades, dentre elas podemos citar os Encontros Intergaláticos, o Festival *Digna Rabia* e mais recentemente a *Escuelita*. Eles também realizaram algumas demonstrações de reivindicação e celebração: Marcha dos 1111, Marcha da Cor da Terra

e, mais recentemente, a Marcha Silenciosa. Além disso, é recorrente nessa breve história do movimento a tentativa de estabelecimento de vínculos mais duradouros como exemplificam a criação do Congresso Nacional Indígena e da Frente Zapatista de Libertação Nacional que deixou de existir quando da criação da Outra Campanha. Esse último foi um movimento civil que tinha como bandeira principal uma crítica da política institucional em busca de um programa nacional de luta. A Outra Campanha foi dissolvida recentemente para demarcar a entrada dos zapatistas em um novo momento da sua história que é justamente o que mais nos interessa nessa dissertação.

4.2. Do silêncio ao grito

Nosso objetivo principal, nessa análise, é entender o que vem acontecendo nos tempos mais recentes, portanto começaremos aqui pelo silêncio. No dia 21 de dezembro de 2012, 40 mil zapatistas marcharam silenciosamente pelas ruas de cinco cidades em Chiapas. Para os que diziam que o movimento estava enfraquecido ou isolado e para os que o ignoraram na esperança de que desaparecesse, a resposta foi o silêncio. Isso ocorreu, como é comum na história dos zapatistas, em um dia simbólico, o último dia do ciclo maia – interpretado por alguns como o “fim do mundo” e que significou para eles não um fim, mas a reafirmação do prenúncio desse término. Estabelecemos como ponto final da nossa análise a morte do Subcomandante Marcos, ou seja, o *desentierro* de Galeano que ocorreu em 25 de maio de 2014. Após o assassinato de um membro das bases de apoio zapatista por integrantes da *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos - Histórica* (CIOAC-H), Marcos anunciou a sua retirada de cena. Entre esses dois acontecimentos a principal iniciativa foi a *Escuelita*, um projeto de intercâmbio no território chiapaneco que demandou uma grande capacidade organizativa do movimento. O seu objetivo principal foi ensinar o que significa autonomia para os zapatistas.

Os documentos analisados são os comunicados disponibilizados no site *Enlace Zapatista*. A maioria deles é assinada pelo *Comité Clandestino Revolucionario Indígena - Comandancia General* (CCRI – CG), além deles há alguns que foram escritos pelas

bases de apoio. Porém sempre tiveram que passar pela anuência do Comitê para serem veiculados. Isso significa que nosso foco é o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Apesar de sabermos da importância das Juntas de Bom Governo e das bases de apoio, a escolha desse material se deu pelas limitações dessa dissertação e por um compromisso ético de somente tornar público aquilo que o movimento assim definiu. Por conta disso, a discussão acerca das experiências nos territórios zapatistas só entrará na análise de forma secundária e somente quando for mobilizada pelos comunicados.

Muitos são os que já analisaram o projeto político zapatista e as suas contribuições foram fundamentais para a nossa análise. Adiantamos que concordamos com a tese que identifica uma mudança histórica de aproximação a um projeto autonomista de emancipação. Para nós, o que já foi um projeto de traços vanguardistas de tomada do Estado se transformou nessa outra configuração que será exposta em nossa análise. Essa que foi uma hipótese anterior à pesquisa, foi comprovada através das próprias palavras do EZLN⁴⁰.

Foram analisados 54 comunicados e a principal dificuldade encontrada foi o fato do discurso zapatista fazer um uso extensivo de uma linguagem simbólica. São muitas as metáforas, analogias e narrativas. Seguindo Silva (2012: 46), percebemos que isso aumenta a potência expressiva da linguagem, porém exige um esforço analítico maior, pois nem sempre os significados estão na superfície. Se uma das hipóteses centrais dessa dissertação é a de que a palavra revolução deve ser reconceitualizada para ser aplicada aos autonomistas, devemos estender esse exercício para muitas das palavras utilizadas nos comunicados zapatistas. Ou seja, a análise tem que ir além do sentido usual das palavras. Além disso, ela tentou levar em consideração que o significado varia de acordo com quem fala e para quem se fala. Tivemos em mente a observação de Hilsenbeck Filho (2007: 138) de que os zapatistas se apropriam de uma linguagem comum transformando-a na expressão de algo mais radical.

Em um comunicado, Marcos (2013d) apresenta essa nova etapa que eles vêm

40Segundo Marcos (2014), houve uma mudança de pensamento: “do vanguardismo revolucionário ao mandar obedecendo; da conquista do Poder de Cima à criação do poder de baixo; da política profissional à política cotidiana; dos líderes, aos povos; da marginalização de gênero, à participação direta das mulheres; de enganar o outro, à celebração da diferença”. Tradução própria de: “del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos; de la marginación de género, a la participación directa de las mujeres; de la burla a lo otro, a la celebración de la diferencia”.

chamando de a Sexta. Esse nome é uma referência à Sexta Declaração da Selva Lacandona lançada em 2005. Porém essa retomada, feita nos últimos anos, se apresenta em um grau mais elevado, se forem consideradas as proposições internacionalistas e autonomistas. A Sexta é comumente usada nos comunicados para se referir à aliança dos sujeitos desse processo, mas também se mostra um bom nome congregador do projeto revolucionário que aqui é analisado. Esse comunicado (MARCOS, 2013d) coloca claramente o que estamos extraíndo dos documentos:

“Nós respondemos ‘**sim**’ à pergunta “poderia ser de outra maneira?”
Falta responder às perguntas que se atropelam depois desse ‘**sim**’:
Como é essa outra maneira, esse outro mundo, essa outra sociedade que imaginamos, que queremos, que necessitamos?
O que tem que ser feito?
Com quem?
Temos que buscar as respostas a essas perguntas se não as temos. E se as temos, devemos torná-las conhecidas entre nós”⁴¹.

Antes do **sim** à mudança, há, para Holloway (2003), a negação. Seguindo sua proposição afirmamos que tudo começa com o grito – que é o momento da negação e da esperança. É necessária uma percepção teórica e experiencial dos problemas atuais para que possam ser superados. Esse grito surge justamente da experiência das injustiças que ocorrem no mundo. Esse Não, mesmo que individual ou pouco compreensível, é o ponto de partida do qual pode surgir outras realidades. Ele pode ser particular a uma determinada causa, porém mesmo quando assim é já denotam a negação do modo em que vivemos. Começaremos, portanto, com uma análise do que os rebeldes chiapanecos negam no *status quo*. Ao que os zapatistas se contrapõem? O que eles identificam como sendo necessário mudar? Faz-se aqui uma ressalva de que olhar para o projeto revolucionário zapatista é olhar para o mundo de forma mediada. Ele nos interessa, mas apenas como se apresenta no projeto, portanto não importa tanto o quanto esse diagnóstico está correto.

Em um comunicado, Marcos (2013b) oferece uma imagem desse mundo que para eles deve ser derrubado: a máquina. Essa metáfora nos permite uma boa entrada no Não zapatista. A fome, o desemprego, a falta de educação e a miséria é justamente o que a faz andar, o seu combustível. Produz mercadorias, porém é especialista em produzir

41Tradução própria: “nos hemos respondido “**sí**” a la pregunta “¿podría ser de otra manera?”/ Falta responder a las preguntas que se atropellan después de ese “**sí**”:/ ¿Cómo es esa otra manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos?/ ¿Qué hay que hacer?/ ¿Con quién?/ Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotr@s.”

mercadorias que não têm utilidade, criando mercados em que elas viram artigos de primeira necessidade. Também produz crises que são bastante favoráveis para ela própria. A máquina controla o que se fala dela através do controle da mídia. Por fim, ele ressalta que ela não é completamente autômata, há aqueles que a fazem andar.

Fica claro, portanto, que a crítica ao capitalismo é central na dimensão da negação. Para eles a característica mais importante da dominação capitalista é a distinção entre os de cima e os de baixo: “somos @s principais produtores da riqueza d@s que já são ric@s⁴²” (MOISÉS, 2013). Há quatro rodas que movem o capital que são a exploração, o despejo, a repressão e o desprezo. Elas servem para manter os dominados em sua posição de subordinação. O capital transnacional é visto como o verdadeiro patrão do mundo e os capatazes para a manutenção das desigualdades são os governos de cada país. Há no discurso zapatista a defesa de que o capitalismo vive atualmente uma nova fase: a da globalização neoliberal. Isso já foi interpretado (MENTINIS, 2006; THE SIXTH, 2007) como a crença do crescente enfraquecimento dos Estados em prol de um fortalecimento do capital transnacional e das suas instâncias de regulação. Na Sexta Declaração da Selva Lacandona, essa proposição encontra bons elementos para sustentá-la:

“o capitalismo de agora não é igual à antes, quando estavam satisfeitos os ricos explorando os trabalhadores em seus países, mas agora está em uma etapa que se chama Globalização Neoliberal. Esta globalização quer dizer que já não é somente em um país que dominam aos trabalhadores ou em vários, mas que os capitalistas tratam de dominar tudo em todo o mundo⁴³” (EZLN, 2005).

Porém essas palavras não devem ser lidas isoladamente porque o EZLN percebe que as identidades nacionais continuam sendo importantes no mundo, a ponto de suas lutas estarem sempre citando a palavra “nação”. A nação mexicana é uma unidade de diálogo e de articulação que é sempre reivindicada pelos zapatistas. Se algo ocorre, a resistência mais imediata é formada com os mexicanos. Mais do que ser uma naturalização dessa forma de organização do mundo, acreditamos ser isso um indicativo da análise zapatista de que o Estado-nação ainda é uma estrutura forte nos dias de hoje. Na análise zapatista, o capital e o Estado agem em conjunto.

42Tradução própria: “somos l@s principales productores de la riqueza de l@s que ya son ric@s”.

43Tradução própria: “el capitalismo de ahora no es igual que antes, que están los ricos contentos explotando a los trabajadores en sus países, sino que ahora está en un paso que se llama Globalización Neoliberal. Esta globalización quiere decir que ya no solo en un país dominan a los trabajadores o en varios, sino que los capitalistas tratan de dominar todo en todo el mundo”.

Sobre como os zapatistas vêm a atuação do Estado, já se tornou notória a expressão “mau governo” e nesses últimos anos ela continuou aparecendo no seu discurso. É sintomático que a palavra Estado apareça tão pouco nos comunicados zapatistas. Enquanto que Mentinis (2006) via isso como uma tentativa de legitimação da possibilidade de um bom governo – o que era mais plausível no ano de sua análise -, defendemos que a expressão “mau governo” é o termo de tradução para uma discussão sobre o Estado. Os governantes institucionais são caracterizados como aqueles que preferem a violência ao diálogo, recorrem à força se não tiverem razão e disseminam a corrupção e a ruindade (MARCOS, 2012c). Em uma passagem ilustrativa, Subcomandante Moisés (2014a) toma como sinônimo do mau governo os três poderes e em um comunicado depois (2014b) afirma que “esses três poderes não têm ouvido, não têm olhos, não aceitam avisos, é seu mundo de dominação, de engano”⁴⁴. Aqueles que exercem cargos na política institucional são vistos como alguns dos culpados pelas misérias das pessoas comuns. Tanto é que são os principais não-convidados da *Escuelita*. Assim como na teoria autonomista, o Estado é visto como uma entidade apartada que constrói uma relação de dominação para com o resto da sociedade.

Um gato-cachorro que fala através da assinatura de Marcos (2013g) explica que o problema principal dessa forma de fazer política é a heteronomia. Em uma analogia com o futebol, ele afirma que, em ambos, os fanáticos são meros espectadores, pensam que o mais importante é o profissional, festejam ou lamentam feitos que não são seus e sempre ignoram que a questão não é trocar quem joga o jogo, pois o problema está no próprio sistema. Fica explícita a proximidade com as formulações autonomistas trabalhadas acima. A crítica do Estado e do capital se baseia principalmente no fato deles serem formas de relações sociais que promovem a heteronomia.

Os paramilitares e os meios pagos de comunicação trabalham com/para os “maus governos”. Enquanto que os paramilitares se esforçam para reintroduzir cotidianamente a guerra em territórios zapatistas, a mídia serve para veicular as campanhas difamatórias e para encobrir opressões contra os rebeldes chiapanecos. Por fim, é importante assinalar que nesse conjunto de comunicados analisados há uma negação enfática do machismo. A divisão do trabalho é apresentada como importante

⁴⁴Tradução própria: “*esos tres poderes no tienen oído, no tiene ojos, no aceptan señalamiento, es su mundo de dominación, de engaño*”.

fator para a dominação masculina e ela se desdobra em uma série de dominações nas relações cotidianas que são descritos por mulheres das bases de apoio (BASES, 2013b).

Esse Não de tantas características aciona uma pergunta: poderia ser de outra forma? Surge o Sim. O grito em sua negação é uma recusa à aceitação, é portanto também “esperança”. Esse que é um conceito herdado de Bloch está relacionado com uma paixão pelo êxito em lugar do fracasso. A esperança existe quando a pergunta sobre a possibilidade da superação radical do mundo é respondida afirmativamente. Isso para os de cima é uma calamidade: “imagine que cada um construa seu próprio destino, e decidam o que ser e o que fazer”⁴⁵ (MARCOS, 2013a). Essa afirmação de outros mundos possíveis detona a rebeldia em sua acepção coletiva e organizada. Essa atitude foi fundamental para a existência do levante, junto com toda dor e raiva por conta das humilhações sofridas há séculos. O EZLN recorre constantemente à história para reivindicar seu lugar na tradição dos lutadores e dos marginalizados. É lembrado o papel desempenhado pelos indígenas em fatos importantes da história moderna mexicana como a Guerra de Independência, a Revolução Liberal de 1855 e a Revolução de 1910. Apesar desse protagonismo, foram constantemente excluídos dos ganhos provenientes desses eventos. As declarações do EZLN – onde é recorrente o recurso à história – mais do que reivindicarem a importância dos indígenas, parecem querer enfatizar a sua posição de marginalizados. Consideramos isso uma estratégia para que os subordinados identifiquem os seus inimigos e construam uma forte identificação social entre si.

“Começamos a caminhar a vida e nos deram a entender, que não andam bem os indígenas, vimos o que aconteceu com nossos tatarav@s ou seja nos anos 1521, nos anos 1810 e nos anos 1910, que sempre fomos os usados e que deram suas vidas para outros subirem ao poder, para que de novo voltassem a nos desprezar, a nos roubar, a nos reprimir, a nos explorar”⁴⁶(MOISÉS, 2013).

Dessa maneira, a esperança é um requisito para que os zapatistas se tornassem o que conhecemos e é, atualmente, um critério utilizado para fazer coligações com outr@s: “a Sexta alguém adere sem mais requisitos do que o ‘não’ que nos convoca e o

45Tradução própria: “*imagínate que cada quién construya su propio destino, y decidan qué ser y hacer*”.

46Tradução própria: “*Empezamos a caminar la vida y nos dieron de entender, que no andamos bien los indígenas, vimos de lo que les pasó a nuestro tatarav@s o sea los años 1521, los años 1810 y los años 1910, que siempre fuimos los usados y dieron sus vidas para otros subir al poder, para que de nueva cuenta nos vuelvan a desprezar, a robar, a reprimir, a explotar*”

compromisso de construir os ‘sins’ necessários”⁴⁷ (MARCOS, 2013d).

4.2.1. Antipoder e política prefigurativa

O grito implica fazer. Mais do que valorizar o fazer por ser uma necessidade do viver, Holloway (2003) o valoriza por ser a negação prática do mundo que se pretende mudar. Isso não significa descartar a teoria, mas entendê-la como parte do fazer. Aqui iremos analisar as proposições estratégicas que são necessárias para qualquer projeto: o que fazer? Nesse tópico estamos preocupados com um pensar tanto para o fazer transformativo do hoje quanto de como ele deve ser em todo o caminhar do movimento. Os zapatistas “se preparam, se organizam, entram em acordo”⁴⁸ (MARCOS, 2013c), ou seja, pensam no fazer da transformação do mundo e, mais importante do que isso, o colocam em prática. Analisar a dimensão estratégica-organizativa deles é pensar em uma política prefigurativa que se esforça para no cotidiano conciliar as ações e os discursos. Isso remete ao que Holloway (2003) chamou de antipoder: a infinidade de lutas cotidianas que não visam conquistar o poder-sobre o fazer de outras pessoas. O antipoder não é uma opção de mero distanciamento do poder-sobre, pelo contrário, exige um confronto direto com ele, ou seja, com a dominação e a exploração. O seu lugar é a dignidade da existência cotidiana. Em Bloch (2005), essa atitude se chama esperar. O que não significa resignação; pelo contrário, esperar é um ato, no qual os sonhos diurnos são concretizados e projetados. A espera é participação que aceita as coisas em movimento e, portanto, como podem ser melhoradas.

Para os zapatistas o poder é

“Decidir sobre a vida, a liberdade e os bens de alguém. Não, o poder não é o dinheiro, é o que podes ter com ele. O Poder não é somente exercê-lo impunemente, também e sobretudo, fazê-lo irracionalmente. Porque ter Poder é fazer e desfazer sem ter mais motivo do que a posse do Poder”⁴⁹(MARCOS, 2013a).

47Tradução própria: “*a la Sexta un@ se adhiere sin más requisito que el “no” que nos convoca y el compromiso de construir los “sí” necesarios*”.

48Tradução própria: “*se preparan, se organizan, se ponen de acuerdo*”.

49Tradução própria: “*decidir sobre la vida, la libertad y los bienes de cualquiera. No, el poder no es el dinero, es lo que puedes tener con él. El Poder no es sólo ejercer lo impunemente, también y sobre todo,*

A definição deles é, portanto, de caráter negativo. O verdadeiro perigo para o Poder são aqueles que olham para outro lado, que o ignoram, que constroem outras formas de se relacionar. Isso se desdobra internamente na necessidade do reconhecimento dos “modos de cada um” para que a luta seja possível. Os zapatistas prezam por uma forma de organização que privilegia a autonomia dos grupos, não querem construir uma grande organização que tenha uma centralização do comando. Isso está de acordo com as proposições autonomistas de controle das relações de poder entre aqueles que lutam conjuntamente. Aos que mandam não se vence com um só pensamento por mais revolucionário, radical e poderoso que esse seja. Porém, a aceitação da autonomia de cada é sempre delimitada por uma linha que é a dos que fortalecem os projetos dos de cima, mesmo que com argumentos reformistas. Os zapatistas se negam a caminhar ao lado desses porque se negam a ceder a sua dignidade, mesmo que seja um pouco dela.

Relacionado a isso, porém em um âmbito mais interno, os zapatistas desafiam a noção de liderança. Em vários comunicados se afirma que os líderes não são necessários e que essa posição é compartilhada por todos. Por mais que a decisão de lutar seja individual, a luta tem que ser coletiva e para que ela seja emancipatória é necessária uma crítica tanto do individualismo quanto do vanguardismo. “A rebeldia, amigos e inimigos, quando é individual é bela. Mas quando é coletiva e organizada é terrível e maravilhosa. A primeira é assunto de biografias, a segunda é a que faz história”⁵⁰ (MARCOS, 2013i). Assim como as proposições de Castoriadis (1995), a autonomia para ser conquistada tem que ter uma dimensão dupla: a individual e a coletiva. Para explicar essa forma do fazer, os zapatistas se utilizam de dois oximoros – expressões que articulam termos contrários. O primeiro é o “*él-somos*” (ele-somos) que é uma estratégia para quebrar com a lógica da representação. Não é à toa que esse é o título do comunicado em que o Subcomandante Moisés (2013) se apresenta como o responsável pela porta dos territórios rebeldes. Essa expressão fala de um indivíduo que ao mesmo tempo é toda a coletividade.

O segundo oximoro é o já famoso “mandar obedecendo”. Nesses dois últimos

hacerlo irracionalmente. Porque tener el Poder es hacer y deshacer sin tener más razón que la posesión del Poder”.

50Tradução própria: “*La rebeldía, amigos y enemigos, cuando es individual es bella. Pero cuando es colectiva y organizada es terrible y maravillosa. La primera es materia de biografías, la segunda es la que hace historia*”.

anos da história zapatista, a ideia de que o povo é o soberano continua sendo central para o seu projeto revolucionário. As Juntas de Bom Governo seguem os sete princípios do “mandar obedecendo” que são lembrados em um comunicado: “Servir e não se servir; representar e não suplantar; construir e não destruir; obedecer e não mandar; propor e não impor; convencer e não vencer; baixar e não subir”⁵¹ (BASES, 2013a). Resumindo, as bases de apoio devem ser as protagonistas do processo, sendo os representantes meros funcionários. Nessa construção, governar se torna sinônimo de respeitar, tendo a maioria a palavra final sobre o que deve ser feito. Essa proposição é também uma luta pelo significado da democracia que segundo eles não se faz a cada eleição, mas em “todos os dias de trabalho em todas as instâncias do governo autônomo e junto com os povos, mulheres e homens”⁵² (MOISÉS, 2013).

Ao longo da sua história, o EZLN forneceu elementos suficientes para serem interpretados tanto como um grupo que acredita na reforma do Estado quanto como aqueles que “querem mudar o mundo sem tomar o poder”. De acordo com o intérprete, determinados fatos são acentuados e é assim construída a defesa de um determinado ponto de vista. Mentinis (2006), por exemplo, reconhece avanços no sentido da defesa da autonomia, porém, para ele, o EZLN nunca foi além de uma crítica do governo como instituição opressora da nação porque isso iria de encontro ao seu projeto nacionalista que depende do Estado para garantir a soberania nacional. O autor encontra nos zapatistas uma esperança com relação ao Estado que não estaria sendo concretizada devido aos “maus governos”. Ele caracteriza o movimento como tendo como principal objetivo uma reforma da democracia liberal com o aumento da democracia direta a nível nacional. A tentativa de mudança constitucional que ocorreu no Acordo de San Andrés é citada para confirmar essa perspectiva. Outro pensador que endossa esse ponto de vista é um ex-membro de um comitê inglês de apoio aos zapatistas (THE SIXTH, 2007): “há uma sugestão repetitiva de que os problemas no México podem ser resolvidos através de reformas no Estado mexicano ajudando a retirar a influência e dominação de estrangeiros, em particular dos EUA”⁵³. Para ele, a análise zapatista dos

51Tradução própria: “*Servir y no Servirse; Representar y no Suplantar; Construir y no Destruir; Obedecer y no Mandar; Proponer y no Imponer; Convencer y no Vencer; Bajar y no Subir*”.

52Tradução própria: “*todos los días de trabajo en todas las instancia del gobierno autónomo y junto con lospueblos, mujeres y hombres*”.

53Tradução própria: “*the repeated suggestion is that the problems in Mexico can be solved through*

estrangeiros como querendo dominar o México leva a uma defesa programática da nacionalização do capital. A luta imediata para os zapatistas seria, então, a reforma do México para torná-lo uma nação da qual os mexicanos possam se orgulhar. Ele cita também as reformas constitucionais para embasar sua interpretação: “enquanto os zapatistas podem agora estar demandando uma nova constituição, mais do que pedindo por uma, ainda assim continua um chamado por uma constituição que é inteiramente compatível com o capitalismo e com a existência do estado”⁵⁴ (THE SIXTH, 2007). Esse tipo de argumento atribui aos zapatistas uma visão instrumentalista do Estado: ele seria manipulado segundo os interesses de quem o controla. Dessa forma o EZLN fica sendo retratado de forma muito parecida com os diversos partidos sociais-democratas ao redor do mundo.

A partir da outra perspectiva, é possível elencar Massimo De Angelis (1998) que enfatiza a importância da autonomia para os indígenas chiapanecos. “Nos documentos dos zapatistas, vida é definida por auto-governo, auto-determinação, autonomia, liberdade”⁵⁵. Os comunicados também são citados, mas dessa vez para defender o contrário: “nós não queremos somente mudar de governo, queremos mudar de mundo”⁵⁶(MARCOS, 2013d). Nesse, que é um texto central dos últimos publicados por Marcos, ele afirma que desde que foi adotada a estratégia da Outra Campanha os zapatistas deixaram claro a sua desconfiança com relação à política institucional e a sua recusa a alianças com movimentos eleitorais. Através dessa perspectiva a expressão “*malos gobiernos*” (maus governos) – tão presente nos discursos – não é somente uma crítica ao governo atual, mas ao Estado-nação capitalista em si. Em contraposição a isso, os “bons governos” - que são as estruturas administrativas internas dos zapatistas – são defendidos como a alternativa política possível. “Como zapatistas que somos, pensamos que não bastava deixar de dialogar com o governo, mas que era necessário

reforms in the Mexican state helping remove the influence and domination of foreigners, in particular those of the USA”.

54Tradução própria: “while the Zapatistas may now be demanding a new Constitution rather than asking for one it remains a call for a Constitution that is entirely compatible with capitalism and the existence of the state”.

55Tradução própria: “In the Zapatistas' documents, life is defined by self-government, self-determination, autonomy, freedom”.

56Tradução própria: “nosotros no queremos sólo cambiar de gobierno, queremos cambiar de mundo”.

seguir adiante na luta contra esses parasitas preguiçosos dos políticos”⁵⁷ (EZLN, 2005).

A via institucional foi – e em certa medida ainda é – buscada para fazer as mudanças, porém nunca foi a única. Além das propostas normativas, o fracasso contínuo das negociações gerou a necessidade de mudanças estratégicas. O conflito (armado) é visto como necessário para que a violência dos de baixo consigam superar a opressão dos de cima. Mas, mesmo quando o diálogo foi pautado, isso não significou necessariamente um legalismo reformista, pois ao mesmo tempo em que ocorriam essas lutas a autonomia era construída. Os zapatistas não necessitam “dos de cima” para sobreviver e deixam isso claro nas listas que fazem das várias melhorias que eles tiveram nesses últimos anos (MARCOS, 2012b). Segundo eles isso foi possível porque ao invés de se dedicarem a formar “guerrilheiros, soldados e esquadrões, preparamos promotores de educação, de saúde e foram se levantando as bases da autonomia que hoje maravilha o mundo”⁵⁸ (MARCOS, 2014). Esse é talvez um dos melhores exemplos mundiais de construção do que Holloway chamou de antipoder e de fissura. A força desse exemplo reside na longevidade e na radicalidade da construção.

Nesse fazer do projeto revolucionário é fundamental a “disputa ideológica”. Daí a centralidade da *Escuelita* que é uma aposta na educação como estratégia de transformação. Enquanto o “mau governo” se utiliza dos meios pagos de comunicação para desinformar o povo, os zapatistas abrem suas portas para que seja visto tudo aquilo que eles conquistaram e pretendem conquistar com seu projeto de autonomia. Nessa luta também é importante a internet através dos meios de comunicação alternativos. Ela permite a “globalização imediata e massiva do ridículo e da incapacidade da classe política”⁵⁹ (MARCOS, 2013f).

Para finalizar a análise da segunda dimensão é importante ressaltar o internacionalismo no projeto zapatista. Na Sexta isso ganha uma centralidade maior do que em momentos anteriores de sua história, pois, ao invés de procurar realizar duas frentes de articulação como as propostas sob o nome de a *Otra Campaña* e a *Zesta*

57Tradução própria: “Como zapatistas que somos, pensamos que no basta bacondajar de dialogar com el gobierno, sino que era necesario seguir adelante en la lucha a pesar de es os parásitos haraganes de los políticos”.

58Tradução própria: “guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo”

59Tradução própria: “globalización inmediata y masiva del ridículo y la incapacidad de la clase política”.

Internacional, agora se define que o que importa é o planeta Terra como um todo (MARCOS, 2013d). Há vários níveis de localidade na prática zapatista. Mais do que “pensar globalmente, atuar localmente”, os indígenas chiapanecos estão dispostos a pensar e a atuar simultaneamente em vários níveis. O EZLN conseguiu conectar o pensamento e a ação estratégicos a nível nacional e global com o apoio de bases comunitárias locais. Uma boa forma de visualizar isso é atentar para o fato de que nos seus comunicados eles estão sempre mudando o interlocutor com quem falam. Uma hora se destinam aos povos do México e não muito depois já se dirigem para os povos do mundo; quando se concentram em um caso particular, sempre tentam articulá-lo com a luta global dos oprimidos. As escalas se constituem mutuamente em um constante jogo de ida e vinda.

O âmbito local tem uma importância particular porque é neste nível que as atividades cotidianas se desenrolam com mais frequência. As ações e mobilizações se dão nesse nível, mesmo as que têm reivindicações internacionais. Por isso que o local não deve ser entendido como um sinônimo de localismo, ele está sempre permeado por outras dinâmicas escalares. Ocorre o mesmo com o nacional que é importante tanto na compreensão da ação quanto no estabelecimento de vínculos dos zapatistas.

Por conta dessas construções, De Angelis (1998) defende que o zapatismo faz parte de um novo internacionalismo, diferente do hegemônico até o fim do século XX. No “velho internacionalismo”, a dimensão nacional era a mais importante e subordinava as construções internacionais as suas necessidades. Além disso, o proletariado exercia um papel central e a noção de unidade era sempre construída em torno dos seus projetos políticos. Ao invés de uma busca de unidade que prejudica as autonomias, o “novo internacionalismo” está buscando a articulação em rede de distintas autonomias, sejam elas relacionadas ao movimento operário ou não. Além disso, para os zapatistas, o nacional e o internacional perdem contornos rígidos e se transformam em diferentes momentos da mesma luta. Mais do que a adaptação a uma ideia preconcebida, essa forma de articulação se dá a partir da percepção das necessidades práticas daqueles que estão dialogando. De Angelis (1998), insiste que esse “novo internacionalismo” ainda está em construção, o que é condizente com o ano em que publicou seu artigo, porém, desde então, os zapatistas deram muitas provas da realidade dessa hipótese.

Desde o seu começo – com essa relação conflituosa com a tradição nacionalista

de esquerda - entender as continuidades e rupturas da “questão nacional” no discurso e na prática zapatistas não é uma tarefa simples, pois há uma tensão constante entre dois posicionamentos difíceis de conciliarem-se: ao mesmo tempo em que sempre são acionados símbolos nacionais como a bandeira do México e a história mexicana, também está presente o imaginário internacionalista de busca da emancipação humana. Ao trocarem o foco das armas para as palavras, o EZLN demonstrou que nos discursos eles também estariam combatendo, por isso não se deve ouvir distraidamente a palavra “nação” das bocas zapatistas. Desde o começo da sua trajetória, ela foi mobilizada publicamente e faz parte do imaginário defendido pelo grupo. O uso dela é às vezes vago, mas é sempre bastante estratégico. É interessante seguir os passos de De Angelis (1998) sobre o assunto para entendermos que “nação” é usada nesse contexto de três formas diferentes: como ideal do qual os indígenas devem fazer parte; para concretizar uma “afinidade subversiva”; e para questionar o uso do governo dos símbolos nacionais como meio de legitimação.

O primeiro uso é uma defesa de um patriotismo indígena que os coloque novamente como membros legítimos da nação. Eles que sempre foram marginalizados, reivindicam para si o direito de ser parte desse todo ideal, o Subcomandante defende a possibilidade de um patriotismo indígena, apesar dessa noção de pátria ter sido hegemonicamente um dos mecanismos utilizados na marginalização desses povos. Nesse caso, a nação da qual os zapatistas falam não é a que exclui, é aquela que incorpora a diversidade. O segundo uso é o que dialoga com a ideia de “afinidade subversiva”. É o nacionalismo que sustenta o discurso indígena contra o colonialismo e o imperialismo. Já o terceiro uso é uma tentativa de apropriação do conceito de nação pelos zapatistas, em detrimento do uso feito pelo Estado. Eles entram na disputa pelo significado da história para tirar o monopólio estatal de uso desses símbolos, decidem combater o Estado mexicano em seu próprio jogo. Esse é um indício do quanto a disputa aqui se dá também no campo simbólico e discursivo.

Os usos da palavra “nação” demonstram uma dupla filiação zapatista: querem ser reconhecidos como parte da nação, mas também como parte dos setores subalternos. Essa construção tem semelhanças com a do nacional popular latino-americano:

“em países como México e Peru, o nacionalismo não foi exatamente produto da burguesia local, mas emergiu entre os camponeses indígenas e não-indígenas que se apropriaram do conceito de nação e democracia da Europa e

o transformaram em arma contra o colonialismo e o imperialismo”⁶⁰ (MENTINIS, 2006: 125).

Nesse contexto o conceito de nação teve similaridades ao dos zapatistas se forem levados em consideração dois objetivos: evitar o controle imperialista e oferecer um senso de comunidade. Essa tradição do nacional popular está baseada em um sentimento de nação autônoma que não está atrelado necessariamente ao Estado, a ideia é que o projeto nacional estaria ainda inconcluso e para seu êxito faltaria incluir os subalternos. Ele se contrapõe aos “nacionalismos oficiais” ou “oligárquicos” que desejam oferecer uma versão elitista desse projeto tentando se aproximar da Europa, incluindo somente aqueles que são considerados suficientemente humanos e civilizados.

É necessário destacar que há certas nuances que não igualam totalmente as propostas. No nacional popular é perceptível uma concepção estratégica da libertação nacional como sendo normativamente concomitante com o internacionalismo. Para essa tradição a libertação latino-americana dos jugos imperialistas é fundamental para a emancipação popular, porém apesar das duas esferas estarem integradas, o nacional é a esfera prioritária de ação, assim como a conquista e transformação do Estado-nação. O fato do EZLN fazer uma defesa prática da autonomia e as suas redes de articulação transnacionais o colocam em outro campo político. Eles se afastam cada vez mais da concepção de que o nacional é o prioritário.

O nacionalismo na América Latina é uma tradição complexa e contraditória que comporta posições de esquerda e de direita. “Nossos nacionalismos têm sido sempre múltiplos, heterogêneos e indissolivelmente atravessados pela categoria de classe” (BEIGEL, 2004: 180). Como defende Fernanda Beigel (2004), o conceito de pátria de hoje é um jogo constante entre três significações históricas: exclusão, marginalização e inclusão. No campo da esquerda o grande representante da tradição inclusora é José Carlos Mariátegui. “Para Mariátegui nacionalizar era descolonizar, democratizar as relações intersubjetivas, especialmente as relações Estado-sociedade civil e transformar o Estado mesmo”⁶¹ (BEIGEL, 2004: 188). A autodeterminação das nacionalidades

60Tradução própria: “*in countries like Mexico and Peru nationalism was not exactly the product of the local bourgeoisie but emerged among the indigenous and nonindigenous peasants who appropriated the concept of nation and democracy from Europe and made it a weapon against colonialism and imperialism*”.

61Tradução própria: “*Para Mariátegui nacionalizar era descolonizar, democratizar las relaciones intersubjetivas, especialmente las relaciones Estado-sociedad civil, y transformar el Estado mismo*”.

oprimidas somente seria realizada sob uma democracia dos trabalhadores. Há uma articulação necessária entre o nacionalismo e o movimento indígena de inclusão dos excluídos. As semelhanças com alguns discursos dos zapatistas comprovam algumas continuidades nas propostas, já que, desde sempre e, mais visivelmente, recentemente (MARCOS, 2012b; MARCOS, 2013d; MOISÉS, 2013) há um esforço claro de agregar a noção de classe à de pátria. A todo o momento é feita a distinção entre os de “*arriba*” (cima) e os de “*abajo*” (baixo) que é uma tradução zapatista para a luta de classes.

4.2.2. A imaginação

Bloch (2005: 14) afirma que “pensar significa transpor”. Nos “sonhos diurnos”, os sujeitos partem da realidade e tentam ultrapassar o curso natural dos acontecimentos. Isso significa que nesse tópico estamos olhando para um significado positivo da palavra utopia, ou seja, o sonho para frente, a antecipação. Queremos entender a projeção entendida como uma relação de tensão entre o que é – geralmente entendido historicamente – e o que deveria ser. A imaginação é uma característica fundamental nesse processo e ela é reivindicada pelos zapatistas. Nas palavras do Subcomandante Marcos (2013g): “tem que ser esclarecido que, para nós, nossa história não é somente o que temos sido, o que tem nos ocorrido, o que temos feito. É também, e sobretudo, o que queremos ser e fazer”⁶². Eles pensam a própria história através da categoria do possível, através da esperança de melhorias nas suas vidas. Porém, eles se negam a ter esquemas com opções restritivas. Não há uma formulação rígida desse futuro porque ele se faz no próprio caminhar. É com isso em mente que podemos analisar a sua resposta para a pergunta: onde queremos estar/chegar? No caso do EZLN ela ganha contornos de diretrizes morais muito próximas ao que já tentam colocar em prática.

Três palavras são constantemente reivindicadas pelos zapatistas e servem como norte para entender o que deve ser esse mundo que está surgindo: democracia, liberdade

⁶²Tradução própria: “*hay que aclarar que para nosotras, nosotros, nuestra historia no es sólo lo que hemos sido, lo que nos ha pasado, lo que hemos hecho. Es también, y sobre todo, lo que queremos ser y hacer.*”

e justiça. Os seus significados não são claros nos depoimentos zapatistas, já que não é intuito deles uma construção conceitual rígida e, dessa forma, essa expressão é um exemplo do que foi dito acima de como a indefinição no discurso zapatista serve como agregador de diferentes lutas sociais. Lima (2009) aponta que as três palavras vêm geralmente juntas e devem ser entendidas como uma expressão única que teria um forte aspecto moral porque divide aquilo que é bom do que é mal. Sendo o bom – ou seja, a democracia, a liberdade e a justiça – muito próximo do que os zapatistas constroem nos seus cotidianos. Essas palavras não devem, porém, ser entendidas como patrimônio de uma particularidade específica, só podem ser compreendidas se forem universalistas. O que significa que querem acima de tudo um mundo onde ninguém é mais e ninguém é menos. O objetivo deles é “destruir as relações sociais que possibilitam que alguém esteja acima nas costas de alguém que esteja abaixo”⁶³ (MARCOS, 2013d). Isso já está sendo construído desde agora em um processo de transformação contínua. O que significa que a revolução não é um evento único que refará o mundo de uma vez, é um processo. “Já se vê o horizonte, de como é, segundo nós mesmos o que é um novo mundo”⁶⁴ (MOISÉS, 2013)⁶⁵. Isso acontece com muitos erros e muitas dificuldades, os quais são expostos em um exercício de constante auto-crítica.

Uma expressão que condensa o caráter libertário da projeção revolucionária zapatista é a que diz “um mundo onde caibam muitos mundos”. É na diversidade que reside a riqueza, não é intuito deles construir um único mundo homogeneizado. Em um comunicado, Marcos(2013g) nos fornece a imagem de uma casa de muitos ritmos para explicar essa ideia. Os zapatistas estão sempre desenhando em seus retratos uma chave “abaixo e à esquerda”, mas não porque estejam pensando em que porta abrir, mas em qual casa com qual porta têm que construir para que essa chave tenha destino. E se essa casa tem ritmo de “*polka-balada-corrido-ranchera-cumbia-rock-ska-metal-reggae-trova-punk-hip-hop-rap-e-o-que-mais-vier*” não é porque não entendam de música. É porque ela terá todas as cores e todos os sons. E com isso conseguirão concretizar mais um dos seus lemas: “para todos, tudo; para nós, nada”.

63Tradução própria: “*destruir las relaciones sociales que posibilitan que alguien esté arriba a costa de que alguien este abajo.*”

64Tradução própria: “*Ya se veel horizonte, de cómo es, según nosotr@slo que es un nuevo mundo*”.

65“O novo considerado bom nunca é inteiramente novo” (Bloch, 2005: 18).

4.2.3. Do que atravessa

Somente nos falta agora tratar de duas questões transversais que foram aparecendo aos poucos na análise: o sujeito revolucionário e as condições necessárias. Para os zapatistas, os agentes da mudança são os outr@s, aqueles que são perseguidos somente por serem diferentes. A definição desse sujeito não é rígida e eles se contentam em fornecer algumas características abrangentes: são prescindíveis, libertários/livres, seguem a própria consciência, semeiam sem ver o fruto, não esperam por salvadores... Em outros momentos eles fazem listas extensas de quem são esses outr@s que resumindo podemos dizer que tentam incluir todos os que são marginalizados pelo capitalismo. O que essa descrição pouco precisa demonstra é que a identidade não é um aspecto central na definição zapatista do sujeito revolucionário. Como os próprios dizem: “o que importa é o caminho não o caminhante”⁶⁶ (MARCOS, 2013h). O ponto de partida é o sujeito que grita e ele deve ser entendido em sua auto-contradição e como influenciado pelas relações de dominação contra as quais se insurge.

Isso corrobora com a interpretação de Holloway (2003) de que eles fazem um esforço constante de dizer que são indígenas, porém mais do que isso. Não é uma simples luta identitária, os zapatistas partem dessa identidade para tentar negar o processo de identificação. O gato-cachorro (MARCOS, 2013g) afirma que não podemos eleger quem somos, mas sim quem podemos ser e a vida não é nada mais do que esse complicado caminho entre uma coisa e a outra. Além disso, a negação de uma identidade particular desse sujeito parte da percepção de que os zapatistas são um dentre muitos. “Vocês acreditam que são os únicos, nós sabemos que somos um a mais”⁶⁷ (MARCOS, 2013e). Desde o começo eles perceberam que somente com uma resistência articulada em diversas escalas seria possível barrar as articulações do capitalismo. Nessa “globalização da rebeldia” muitos são os sujeitos revolucionários - não mais exclusivamente os trabalhadores – e os zapatistas colocaram como central em sua luta criar pontes com essas diversas realidades.

Desde o levante em 1994, movimentos sociais, ONGs, alas mais progressistas da Igreja Católica e outros atores da sociedade civil demonstraram a sua importância na

⁶⁶Tradução própria: “*lo que importa es el camino no el caminante*”.

⁶⁷Tradução própria: “*Ustedes creen que son los únicos, nosotros sabemos que somos uno más*”.

manutenção da existência dos indígenas chiapanecos. Não só pelas campanhas de solidariedade, mas também pelas trocas e pelo caminhar conjunto. Os agentes da causa zapatista não são apenas aqueles que estão em Chiapas. Essas articulações ocorrem tanto nacionalmente quanto transnacionalmente. Para dar conta da compreensão desses atores Guiomar Rovira (2005) utilizou dois conceitos: “zapatismo civil ampliado mexicano” e “zapatismo transnacional”. A parte mexicana dessa rede tem uma importância fundamental na pressão da esfera pública pela conquista de ganhos políticos institucionais. Além disso, são os seus principais interlocutores e aqueles que podem ajudar e construir de forma mais próxima a luta na conjuntura nacional. Já para o zapatismo transnacional “a distância geográfica abre possibilidades para a apropriação do discurso zapatista em realidades e tradições ativistas diferentes”⁶⁸ (ROVIRA, 2005). A descoberta prematura de aliados em todo o mundo fez com que isso sempre fosse levado em consideração no caminhar dos insurgentes. Isso é perceptível até mesmo em gestos triviais como o esforço feito para a tradução dos discursos nas mais diversas línguas, o que é feito não só pelos próprios zapatistas, mas conta com o apoio dessa rede transnacional.

No seu começo, as trocas se deram graças à atividade de jornalistas e anônimos que traduziam e divulgavam por conta própria os comunicados zapatistas, o que foi fundamental para o estabelecimento dessa rede ativista. Da parte dos indígenas o investimento nas trocas e na comunicação ocorreu por conta da percepção de que são um dentre muitos que resistem e que lutam pela dignidade. Portanto é necessário quebrar as barreiras que isolam cada uma dessas experiências, o que só é possível através da construção da comunicação entre os diferentes grupos – daí a sua fama como “ativistas midiáticos”. Porém é necessário ficar atento ao fato de que essa rede de colaboração tem uma importante mediação dos computadores, ela se baseia também em uma enorme infra-estrutura física (OLESEN, 2004). Nessa perspectiva, a luta pelo fim da fragmentação e da atomização é em si um dos pontos centrais da luta contra o capital. Mais do que um emissor de informações sobre uma situação particular, os zapatistas se propõem como um catalisador e facilitador de diversas realidades diferentes. Mentinis (2006) defende que isso foi possível por conta de certa indefinição

68Tradução própria: “*la lejanía geográfica abre posibilidades para la apropiación del discurso zapatista a realidades y tradiciones activistas diferentes*”.

do discurso zapatista: “a falta de definição, e até mesmo imprecisão, do discurso zapatista tem funcionado como um tipo de cola que une diversas lutas, apesar das diferenças e das discordâncias”⁶⁹ (MENTINIS, 2006: 138).

Na prática, o internacionalismo zapatista transcendeu a comunicação e exerce várias práticas diferentes:

“desde o reconhecimento recíproco de movimentos como parte do mesmo movimento pela dignidade, à importantes expressões simbólicas de solidariedade; desde catalisar a identificação com o movimento deles por sujeitos sociais lutando em circunstâncias totalmente diferentes até a inspiração e promoção de encontros intercontinentais pela humanidade e contra o neoliberalismo... objetivando encontrar estratégias para circular e construir redes das diferentes lutas”⁷⁰ (DE ANGELIS, 1998).

Uma última questão que precisa ser mencionada ao pensarmos sobre as práticas transnacionais dos zapatistas é quão utilitárias elas são. Para Mentinis (2006: 142): o instrumentalismo é uma dimensão importante do internacionalismo dos zapatistas. Ele chega a essa conclusão ao se deter nos ganhos que os zapatistas tiveram com essas articulações. Por outro lado, tendemos a concordar mais com De Angelis (1998) que afirma ao pensar nas comunicações dos zapatistas:

“Aqui comunicação não é considerada instrumentalmente, como um mero meio para ativistas, em diferentes partes do mundo, trazerem solidariedade aos insurgentes (embora essa solidariedade seja parte da história). Nem mesmo como uma simples troca de informação (embora isso também seja parte da história). O objetivo principal da comunicação é ser também um momento do “comum”, isso é um momento da expressão e prática do que é comum entre eles”⁷¹ (DE ANGELIS, 1998).

Por fim, as condições necessárias para uma revolução não podem ser analisadas no caso dos zapatistas em separado das suas proposições sobre os sujeitos. Isso porque para eles as condições devem ser criadas por essas coletividades. Eles olham justamente para o que se mostra impossível até a véspera. Em suas palavras: “vocês olham como

69Tradução própria: “*the lack of definition, and even vagueness, of the Zapatista discourse has functioned as a kind of glue that brings the various struggles together, despite their differences and disagreement*”

70Tradução própria: “*from reciprocal recognition of movements as part of the same movement for dignity, to important symbolic expression of solidarity; from catalysing the identification with their movement by social subjects struggling in total different circumstances to the inspiration and promotion of intercontinental meetings for humanity and against neoliberalism (Encuentros) aimed at finding strategies to circulate and build network of different struggles*”

71Tradução própria: “*Here communication is not regarded instrumentally, as a mere means for activists in different parts of the world to bring their solidarity to the insurgents (although this solidarity is part of the story). Not even as only an exchange of information (although also this is part of the story). The main point of this communication is that it is also a moment of the 'commune', that is a moment of expression and practice of what is common among them*”.

aproveitar a conjuntura, nós como criá-la”⁷²(MARCOS, 2013e). Mais do que uma conjuntura favorável o necessário é organização, decisão, acordos, lutas, resistência, defesa, trabalho e prática (MOISÉS, 2013). Porém, como usualmente fazem, eles afirmam que essa lista pode ser complementada se os outros rebeldes acharem que falta alguma coisa. Como pode ser percebido é uma concepção de transformação bastante voluntarista. Acreditamos que aqui os textos ganham um propósito de propaganda, pois esse tom que incentiva a ação das coletividades em rebeldia pode ser o gatilho para novas transformações. Além disso, as condições necessárias como pensadas por eles não são determinísticas e se aproximam ao conceito de projeto trabalhado no primeiro capítulo dessa dissertação: o futuro é visto como em aberto e o projeto como práxis de coletividades autônomas.

72Tradução própria: “*ustedes miran cómo aprovechar la coyuntura, nosotros como crearla*”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se as coisas são inatingíveis... ora!
Não é motivo para não querê-las...
Que tristes os caminhos, se não fora
A presença distante das estrelas!⁷³

Mario Quintana

Uma das questões centrais de Bloch (2005) é problematizar o desencontro que existe entre o surgimento de palavras e dos respectivos conceitos. Ao longo de toda essa dissertação, nos debruçamos sobre o desencontro entre palavras, significados, desejos e ações. A reformulação e problematização de conceitos, indo em busca de outros significados, foi o caminho traçado para uma tentativa de reconciliação. Nosso intuito principal foi o de perceber uma concepção de transformação social que não é incluída nos discursos mais populares sobre o tema. A revolução como projeto autonomista – e o seu exemplo zapatista – foi o ponto de chegada, mas até ele fizemos um longo caminho de questionamento dessas três categorias. Olhar para as suas mudanças é olhar para o movimento em curso e olhar para esse movimento só é possível se questionamos nossas noções.

Olhamos para as três categorias com um enfoque que levava em conta três características: são conceitos em disputa, históricos e que envolvem projeções. Em primeiro lugar, sabemos que seus significados – principalmente no caso da revolução – são alvo de uma disputa constante. Concordando com Foucault (2005), acreditamos que o discurso tem uma relação intrínseca com o poder e, dessa forma, não é só aquilo pelo qual se luta, mas também é constituinte do poder. Com isso em mente, fica claro quanto conceitos como os de projeto, autonomia e revolução podem ser alvo de disputas, pois podem potencializar determinadas lutas em detrimento de outras assim como mudar os rumos das ações transformadoras. Defini-los é se posicionar politicamente e assim fizemos, privilegiando uma forma específica de luta social.

Sobre o caráter político desse trabalho, cabe enfatizar que não nos esquivamos

⁷⁴Extraído de QUINTANA, 1986: 76.

dele em nenhum momento. Desde a introdução, revelando os bastidores do trabalho; passando pelo primeiro capítulo, onde nos contrapomos ao pensamento conservador; porém, sobretudo, em nosso objetivo central. Não demos atenção a um projeto rígido baseado em relações de heteronomia que visam a grande tomada do Estado e partimos em busca de outras possibilidades. Além dos aspectos mais conteudístico, vale salientar que a escolha temática para discussão na academia também faz parte desse posicionamento político, assim como a nossa forma de exposição da pesquisa. Em uma proposta de muitos riscos e possíveis efeitos colaterais, decidimos continuar promovendo, conjuntamente com tantos outros, o diálogo da universidade com essas coletividades em resistência. Esse diálogo é marcado por tensões e exclusões mútuas, porém acreditamos que uma interação maior é fundamental para a superação de problemas crônicos tanto entre os acadêmicos quanto entre os autonomistas.

A segunda característica do nosso enfoque foi o caráter histórico dos conceitos. Não há uma formulação trans-histórica possível para essas categorias porque elas lidam com a transformação dos seres humanos e de suas construções sociais. As concepções dos sujeitos vão se transformando de acordo com as mudanças que o horizonte descortina. Lidamos com projeções que têm um alto grau de normatividade e, portanto, são concepções dinâmicas que refletem o presente, seus sonhos e suas possibilidades. No nosso enfoque, privilegiamos as concepções autonomistas, mas isso não reduziu o caráter multifacetado da revolução hoje porque mesmo dentro dessas coletividades específicas existem concepções que divergem em aspectos que ora são pequenos ora são essenciais.

Como fica claro com as duas primeiras características do nosso enfoque, se esforçamo-nos por compreender os conceitos como históricos e em disputa, as formulações propostas devem ser lidas como válidas para determinados sujeitos e não se pretendem a ser novas definições de validade universal. Deve ficar explícito, para evitar possíveis más interpretações, que não escrevemos essa dissertação como uma tentativa de fornecer um sentido último e coerente sobre as questões aqui levantadas. Elas ainda estão no ar e sabemos que muitos poderão percorrer outros caminhos com elas.

Já a terceira característica dos nossos conceitos é a que se relaciona mais propriamente com a discussão sobre projeto e tem relação com a multiplicidade dos

significados históricos e em disputa. A análise exposta no início da dissertação forneceu parâmetros que nos guiaram durante todo o texto. Nela explicitamos a nossa abordagem da história que leva em consideração as projeções e o futuro. Não fizemos um exercício de futurologia, ou seja, de previsão de cenários futuros; diferentemente, nosso interesse foi o de perceber as manifestações já no presente de transformações possíveis, fossem essas manifestações construções práticas ou imaginárias. Esperamos que tenha ficado clara a importância do complexo jogo entre o presente, as práticas e as formulações teóricas.

Apesar da análise sobre os zapatistas aparecer somente no quarto capítulo, as formulações dessa coletividade foram fundamentais para as reflexões sobre as três noções principais. Deve ter ficado claro que o EZLN não serviu apenas como um objeto a ser olhado, mas influenciou de forma decisiva nossa forma de olhar. Esse caso é o exemplo do que defendemos desde a introdução de que mudar nossas conceitualizações é necessário para apreender a transformação da sociedade e que perceber essa transformação ocasiona uma mudança nas nossas teorias. Desde o levante de 1994 que eles são reivindicados como uma grande referência entre os autonomistas, porém o momento recente analisado nessa dissertação demonstra que as aproximações estão cada vez mais claras. O passar do tempo tem demonstrado a solidez das suas construções e proposições e esperamos que essa seja uma realidade que continue por muitos anos.

Reivindicamos de bom grado o caráter fragmentário e provisório das nossas formulações. Dissertações sempre apresentam limitações e nesse caso particular acreditamos que muitas delas estarão visíveis porque não foi nosso intuito escondê-las. As aceitamos porque são apontamentos importantes para um trabalho em progresso. Acreditamos que as falhas não são apenas inevitáveis como também estruturantes do trabalho. Através delas podemos reconhecer possibilidades de continuações e, nas contradições e divergências, o caminhar poderá encontrar pontos de convergências com outras formulações. Colocamo-nos uma tarefa grande e complexa demais para as nossas capacidades no tempo designado para o seu cumprimento. Porém não nos desculpamos por isso, já que acreditamos que dessa maneira conseguimos caminhar. Devido ao nosso assunto nos parece interessante lembrar a desgastada imagem da utopia como horizonte que nos faz seguir em movimento. Essa é uma analogia valiosa para perceber não só o caminhar, mas a incompletude de nosso trabalho.

Uma das principais dificuldades enfrentadas foi a amplitude temática que nos fez recorrer a uma vastidão de autores e temáticas. Em alguns momentos tivemos que ser sucintos (correndo o risco da superficialidade) para conseguir realizar esse apanhado mais geral. Tivemos que lidar com distintos níveis de abstração e com tradições de pensamento de origens nem sempre compatíveis. Porém, colocar tantas formulações para dialogarem fez com que o trabalho realizasse um panorama das formulações autonomistas, mesmo que aumentando em muito a dificuldade de sua realização. Nosso objetivo, entretanto, nunca foi fazer um trabalho que privilegiasse as contribuições autorais, mas nos valeremos delas para pensar as questões que nos colocamos.

Como conclusão, gostaríamos de relembrar os aspectos gerais do que chamamos de “revolução como projeto autonomista”. Depois de um século em que tantos absurdos foram cometidos em nome da revolução, propomos o esforço de olhar para os que a concebem de uma forma particular no intuito de manter a força desse projeto. A noção de projeto foi fundamental para perceber a revolução como emergência processual. O projeto não é um documento público, mas uma práxis que busca a criação do novo mediado pelo existente. Não estamos, portanto, olhando para a revolução como um evento quase que apocalíptico que solucionaria todas as conflituosidades. Seguindo as formulações autonomistas, a revolução foi pensada como um longo processo. É claro que o levante de 1994 foi um acontecimento importante para a construção zapatista, mas eles deixam claro que o fundamental está no cotidiano. Como um processo vivenciado, a revolução só pode ser pensada como não-instrumental. A prefiguração de experiências da autonomia é em si o central, o que elimina a possibilidade de concebê-la de forma etapista, portanto, os autonomistas não a concebem como uma etapa para o paraíso.

Sendo ela pensada como a potencialização da vivência da autonomia, é importante esclarecer o sentido da palavra autonomia. Vimos o quão diverso é seu significado e quantas esferas ela pode abarcar. As coletividades que se aproximam do autonomismo são múltiplas e muitas delas negam essa identidade. Em linhas gerais, podemos resumir que autonomia seria a criação de relações não autoritárias, que não dependam do Estado ou do capital, que problematizem todas as opressões do cotidiano. Uma coletividade autonomista é aquela que se esforça para que todos os seus integrantes sejam participantes ativos da constituição de suas decisões e que estabeleça essa mesma relação com outras coletividades e indivíduos com os quais compartilha a

vida. Levando em consideração a opressão sistemática do capitalismo, dois conceitos dão conta do caráter fragmentário e processual da constituição da autonomia: fissura e comuna. O diálogo entre ambos nos fez perceber o quão disseminadas as formulações autonomistas estão nas lutas sociais travadas atualmente.

Pensada como cotidiana, a revolução como projeto autonomista é experimental e não tem lugar para certezas. O que faz ter uma grande centralidade nesse projeto todas as pequenas ações dos sujeitos. Esses atores devem ser altamente reflexivos para perceberem os erros e opressões repetidas nas micro-relações e para continuarem construindo relações prezem pela autonomia. Parece ser um problema a ser solucionado de forma mais sólida pela teoria autonomista o problema da exigência da pureza. Quando o peso da garantia da revolução recai de forma tão densa nas costas dos indivíduos que vivenciam relações autônomas é muito opressor e pouco real a exigência de uma prática harmônica que vá gradualmente eliminando as opressões. Para solucionar essa questão, a importância de Marx nessa dissertação é um lembrete do quão contraditórias são as construções sociais. Por fim, podemos terminar esses apontamentos sobre o projeto autonomista afirmando que essa não é uma revolução identitária, particularista. Os autonomistas estão interessados em acabar com todas as opressões do cotidiano e entendem que isso envolve a superação das identidades. Eles procuram articular as diversidades de projetos se esforçando para não ninguém seja subjugado nesse processo.

Por fim gostaríamos de ressaltar que trabalhamos em toda a dissertação com a importante questão da transformação social e começamos esse trabalho, justamente, com uma discussão sobre o real, pois sabemos que aos olhos de muitos, essas formulações parecerão “irreais”, “ingênuas” ou “infantis”. São muitas as formas de deslegitimação do discurso autonomista, porém, como argumentado acima e, após essa grande reflexão, esperamos que tenha ficado claro que não tem nenhum problema que a “revolução como projeto autonomista” seja chamada de utópica.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALBERTANI, Claudio. “Flores Selvajes”: Reflexiones sobre el principio de autonomía. Em: ADAMOVSKY, Ezequiel et al. *Pensar las autonomias: Alternativas al capital y el Estado*. México D. F.: Sísifo Ediciones, 2011.
- ALEXANDER, Jeffrey. Ação coletiva, cultura e sociedade civil: secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.13, n. 37, pp. 5-31, 1998.
- ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- ANTIPÁTICAS. Introdução: A revolução que vem. Em: TARI, Marcello. *Um piano nas barricadas: Autonomia operária (1973-1979)*. [S.l.]: Antipáticas, 2013.
- ARDITI, Benjamin. *Politics in the edge of liberalism: Difference, populism, revolution, agitation*. Edinburgh: Edinburgh University, 2007.
- ARDITI, Benjamín.. “Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan”: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011”. *Debate Feminista*, México, n.46, p.146-169, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988.
- BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BAJO TIERRA EDICIONES. Prólogo. Em: ADAMOVSKY, Ezequiel et al. *Pensar las autonomias: Alternativas al capital y el Estado*. México D. F.: Sísifo Ediciones, 2011.
- BEIGEL, Fernanda. Las identidades periféricas em el fuego cruzado del cosmopolitismo y el nacionalismo. *Pensar a Contracorriente*, Cuba, n.1, 2004.
- BENZAQUEN, Guilherme. O pouco que sabemos de junho. *Enfoques*, vol. 13, n. 1, 2013, pp. 73-102.
- BERGEL, Martín. En torno al “autonomismo argentino”. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.
- BEY, Hakim. *Utopías piratas*. Medellín: Corazón de Fuego Ediciones, 1991.
- BLANCHARD, Daniel. La luchas sociales em Francia de 1995 a 2006. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança* (vol. 1). Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BOITO JUNIOR, Armando. A constituição do proletariado em classe no Manifesto do Partido Comunista. Em: BOITO JUNIOR, Armando. *Estado, política e classes sociais*. São Paulo: UNESP, 2007, pp. 201-212.

BRANCALEONE, Cássio. *Os zapatistas e o significado da experiência de autogoverno indígena e camponesa no México contemporâneo*. Documento consultado em meio eletrônico [2013]. Disponível em: http://api.ning.com/files/JBQFk69Zn3WOpCPpXuXBPnLy*iTyAW0yeAu0DvX7pdsy7IgkUh3yirvARRgKtZtGbT18OBiP11NvPUPDCI-ESBy2GwqTfTcM/zapatistas.pdf Acesso em: 11 de fev. 2015.

BRINGEL, Breno. Com, contra e para além de Charles Tilly: mudanças teóricas no estudo das ações coletivas e dos movimentos sociais. *Revista Sociologia & Antropologia*, vol. 2, n° 3, 2012, pp. 43-67.

BRINGEL, Breno; DOMINGUES, José Mauricio. Teoria crítica e movimentos sociais: intersecções, impasses e alternativas. GOHN, Maria & BRINGEL, Breno (org.). *Movimentos sociais na era global*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRINGEL, Breno; MUÑOZ, Enara. Dez anos de Seattle, o movimento antiglobalização e a ação transnacional. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 46, n.1, 2010, pp. 28-36.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

CASTORIADIS, Cornelius. *Escritos Políticos*. Madrid: Catarata, 2005.

CECEÑA, Ana Esther. Por la humanidad y contra el neoliberalismo: Líneas centrales del discurso zapatista. Em: SEOANE, José; TADDEI, Emilio. *Resistências Mundiales*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

CEPIK, Marco. Para uma Sociologia Histórica das Revoluções Modernas: Problemas Conceituais Recorrentes. *Revista Teoria & Sociedade*, n. 03, pp. 129-162, 1999.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

CLEAVER, Harry. Trayectorias de autonomia. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.

COGGIOLA, Osvaldo. 150 Anos do Manifesto Comunista. Em: MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

COMITÊ INVISÍVEL. *A insurreição que vem*. Brasil: Baratas, 2013.

- COLOMBO, Eduardo. *La voluntad del pueblo*. Buenos Aires: Utopia Libertária, 2006.
- CRIMETHINC. *After the crest*. Documento consultado em meio eletrônico [2014]. Disponível em: <http://crimethinc.com/texts/atoz/atc-dust.php>Acesso em 11 fev. 2015.
- CUEVAS, Jesús. El espíritu libertário de los movimientos sociales de Mexico. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomia posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.
- DALLA COSTA, Mariarosa. De quién es el cuerpo de esta mujer?. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomia posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.
- DE ANGELIS, Massimo (1998). *Limiting the limitless: global neoliberal capital, new internationalism and the Zapatistas' voice*. Documento consultado em meio eletrônico [1998]. Disponível em: <http://homepages.uel.ac.uk/M.DeAngelis/ZAPINT3B.HTM#U> Acesso em: 11 de fev. 2015.
- DÍAZ, Carlos. *La rebelión de las Cañadas*. México D. F.: Debosillo, 2013.
- DUNN, John. Revolution. Em: BALL, Terence; FARR, James; HANSON, Russel. *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: University of Cambridge, 1989.
- ESTEVA, Gustavo. Otra autonomia, otra democracia. Em: ADAMOVSKY, Ezequiel et al. *Pensar las autonomias: Alternativas al capital y el Estado*. México D. F.: SísifoEdiciones, 2011.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- FAIRCLOUGH, N. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- FALERO, Alfredo. Entre o rigor teórico-metodológico e a criatividade: Algumas chaves cognitivas para a pesquisa dos movimentos sociais na América Latina. Em: GOHN, Maria & BRINGEL, Breno (org.). *Movimentos sociais na era global*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 37-56.
- FARR, James. Historical Concepts in Political Science: The Case of Revolution. *American Journal of Political Science*, vol. 26, n. 4, 1982, pp. 688-708.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of history*. Documento consultado em meio eletrônico [1989]. Disponível em: <http://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>. Acesso em 11 fev. 2015.
- GENNARI, Emilio. *EZLN: Passos de uma rebeldia*. São Paulo: Expressão Popular,

2005.

GOHN, Maria. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2002.

GOHN, Maria; BRINGEL, Breno. Apresentação: A discussão contemporânea sobre os movimentos sociais. GOHN, Maria & BRINGEL, Breno (org.). *Movimentos sociais na era global*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRAEBER, David. The new anarchists. *New Left Review*, n. 13, 2002, pp 61- 73.

GRAEBER, David. *Revolutions in Reverse: Essays on politics, violence, art, and imagination*. [S.l.]: Minor Compositions, 2012.

HILSENBECK FILHO, Alex. *Abaixo e à esquerda: Uma análise histórico-social da práxis do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. Documento consultado em meio eletrônico [2007]. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/filho_amh_me_mar.pdf. Acesso em: 11 de fev. 2015.

HOLLOWAY, John. El Estado y la lucha cotidiana. *Cuadernos Políticos*, n.24, 1980, pp. 7 – 27.

HOLLOWAY, John. O zapatismo e as Ciências Sociais na América Latina. *Novos Rumos*, n. 36, 2002, pp. 4-10.

HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo, Viramundo, 2003.

HOLLOWAY, John. *Acerca de la revolución*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

HOLLOWAY, John. *Fissurar o capitalismo*. São Paulo, Publisher Brasil, 2013.

HOLLOWAY, John; PELAÉZ, Eloína. *Zapatista!/: Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press, 1998.

HOPSTEIN, Graciela. Piqueteiros: dilemas e potencialidades de um movimento que emergiu apesar do Estado e à margem do mercado. *Lugar Comum*, n. 19-20, 2004, pp. 197-213.

KATSIAFICAS, George. *The subversion of politics: European autonomous social movements and the decolonization of everyday life*. Oakland: AK, 2006.

KATSIAFICAS, George. Introduction. Em: GERONIMO. *Fire and flames*. Oakland: PM, 2012.

KUMAR, Krishan. The end of socialism? The end of utopia? The end of history? Em: KUMAR, Krishan; BANN, Stephen. *Utopias and millennium*. London: Reaktion, 1993.

KUMAR, Krishan. *From post-industrial to post-modern society: new theories of the contemporary world*. Malden: Blackwell, 2005.

KURTZ, Robert. *Cinzena é a árvore dourada da vida e verde é a teoria*. Documento

- consultado em meio eletrônico [2007]. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz288.htm>. Acesso em: 11 de fev. 2015.
- LEFORT, Claude. Marx, de uma Visão da História a Outra. Em: LEFORT, Claude. *As Formas da História: Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo: Brasiliense, 1979, pp. 211-250.
- LENIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a Revolução*. Em Obras Escolhidas de V.I.Lenin. Lisboa: Editorial Avante, 1977, pp.219-305.
- LIMA, Júnia. “Liberdade, Justiça e Democracia”: Construções de uma “sensibilidade jurídica” no discurso zapatista. *Campos*. n. 10(1), 2009, pp 45-62.
- LÖWY, Michael. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUDD, Ned. *Urgências das ruas*. São Paulo: Conrad, 2002.
- MARCOS, Subcomandante; LE BOT, Yvon. *El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- MARCUSE, Herbert. Re-examination of the Concept of Revolution. *New Left Review*, n. 56, 1969, pp. 17-26.
- MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977a.
- MARX, Karl. O Manifesto do Partido Comunista. Em: MARX, Karl. *Cartas Filosóficas e Outros Escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977b.
- MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010d.
- MARX, Karl. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. *As Lutas de Classes na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MENTINIS, Mihalis. *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics*. London: Pluto Press, 2006.
- MILES, Ian. Futurologia. Em: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- MODONESI, Massimo. Autonomía, antagonismo y subalternidad: Notas para una

- aproximació conceptual. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.
- MODONESI, Massimo. El concepto de la autonomía en el marxismo contemporáneo. Em: ADAMOVSKY, Ezequiel et al. *Pensar las autonomías: Alternativas al capital y el Estado*. México D. F.: Sísifo Ediciones, 2011
- NEGRI, Antonio. Contrapoder. Em: FONTANA, Edgardo et al. *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: De mano em mano, 2001.
- OLESEN, Thomas. The transnational zapatista solidarity network: an infrastructure analysis. *Global Networks*, n.4, 2004, pp 89-107.
- OUVIÑA, Hernán. *Zapatismo: Del EZLN y el Sub Marcos a la Otra Campaña*. Buenos Aires: Era Naciente, 2007.
- PONZO, Leandro. *Badiou: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2011.
- QUINTANA, Mario. *80 anos de poesia*. São Paulo: Globo, 1986.
- RECLUS, Élisée. *O Estado moderno*. São Paulo: Imaginário/Expressão e Arte, 2010.
- RODRÍGUEZ, Ángel. Trazos de la autonomía desde el Estado Español. Em: ALBERTANI, Claudio; SANCHO, Guiomar; MODONESI, Massimo. *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*. México D.F.: UACM, 2009.
- ROVIRA, Guiomar. *El Zapatismo y la Red Transnacional*. Documento consultado em meio eletrônico [2005] Disponível em: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n47/grovira.html> Acesso em: 11 de fev. 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, 2002, pp 237-280.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. *Sociedade e Estado*, v.21, n.1, 2006, pp 109-130.
- SILVA, Ludovico. *O estilo literário de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- SMITH, Jason. The politics of incivility: Autonomia and Tiqqun. *Minnesota Review*, n. 75, 2010, pp. 119-132.
- THE SIXTH. *Declaration, the Zapatistas, nationalism and the state*. Documento consultado em meio eletrônico [2007] Disponível em: <http://libcom.org/library/the-sixth-declaration-zapatistas-nationalism-state>. Acesso em: 11 de fev. 2015.
- THWAITES, Mabel. *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

TIQQUN. *Isto não é um programa*. [S.l.]: Dazibao, 2014.

TOURAINÉ, Alain, *La Sociología de la acción*. Barcelona: Ariel, 1969.

TRONTI, Mario. *Factory and Society*. Documento consultado em meio eletrônico [1962] Disponível em: <https://operaismoenglish.wordpress.com/2013/06/13/factory-and-society/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

VRADIS, Antonis & DALAKOGLU, Dimitris. *Revolt and Crisis in Greece*. Oakland: AK Press, 2011.

ZIBECHI, Raúl. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!*: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZÚQUETE, José Pedro. Another World is Possible? Utopia Revisited. *New Global Studies*, v.5, n.2, 2011, pp. 1-19.

Comunicados citados:

BASES de apoio. *ELLOS Y NOSOTROS VII.- L@s más pequeñ@s 2.-¿Cómo se hace?* Documento consultado em meio eletrônico [2013a]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/22/ellos-y-nosotros-vii-ls-mas-pequens-2-como-se-hace/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

BASES de apoio. *ELLOS Y NOSOTROS. VII.- L@s más pequeñ@s. 3.- LasCompañeras. El muy largo camino de las zapatistas*. Documento consultado em meio eletrônico [2013b]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/25/ellos-y-nosotros-vii-ls-mas-pequens-3-las-companeras-el-muy-largo-camino-de-las-zapatistas/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

EZLN. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Documento consultado em meio eletrônico [2005]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *COMUNICADO DEL COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL del 21 de diciembre del 2012*. Documento consultado em meio eletrônico [2012a]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *El EZLN anuncia sus passos siguientes*. Documento consultado em meio eletrônico [2012b]. Disponível em:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/30/el-ezln-anuncia-sus-pasos-siguientes-comunicado-del-30-de-diciembre-del-2012/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *¿NO LOS CONOCEMOS?*. Documento consultado em meio eletrônico [2012c]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/30/no-los-conocemos/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *ELLOS Y NOSOTROS*. I.- Las (sin) razones de arriba. Documento consultado em meio eletrônico [2013a]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-las-sin-razones-de-arriba/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *ELLOS Y NOSOTROS*. II.- La Máquina en casi 2 cuartillas. Documento consultado em meio eletrônico [2013b]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/22/ellos-y-nosotros-ii-la-maquina-en-casi-2-cuartillas/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *ELLOS Y NOSOTROS*. III.- LOS CAPATACES. Documento consultado em meio eletrônico [2013c]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/23/ellos-y-nosotros-iii-los-capataces/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *ELLOS Y NOSOTROS*. V.- LA SEXTA. Documento consultado em meio eletrônico [2013d]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/26/ellos-y-nosotros-v-la-sexta/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *ELLOS Y NOSOTROS*. VI.- Las Miradas. 1.- Mirar para imponer o mirar para escuchar. Documento consultado em meio eletrônico [2013e]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Votán I. UN ESCARABAJO EN LA RED* (Durito versión freeware). Documento consultado em meio eletrônico [2013f]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/07/28/votan-i-un-escarabajo-en-la-red-durito-version-freeware/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *REBOBINAR 3*. Documento consultado em meio eletrônico [2013g]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/11/17/rebobinar-3/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *REBOBINAR 2: DE LA MUERTE Y OTRAS COARTADAS*. Documento consultado em meio eletrônico [2013h]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/22/rebobinar-2-de-la-muerte-y-otras-coartadas/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *CUANDO LOS MUERTOS CALLAN EN VOZ ALTA*. (Rebobinar 1). Documento consultado em meio eletrônico [2013i]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/28/cuando-los-muertos-callan-en-voz-alta/>

alta-rebobinar-1/ Acesso em: 11 de fev. 2015.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *ENTRE LA LUZ Y LA SOMBRA*. Documento consultado em meio eletrônico [2014]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MOISÉS, Subcomandante Insurgente. *ELLOS Y NOSOTROS. VI.- Las Miradas. Parte 6: ÉL SOMOS*. Documento consultado em meio eletrônico [2013]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/14/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas-parte-6-el-somos/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MOISÉS, Subcomandante Insurgente. *Editorial. Rebeldía Zapatista*. La palabra del EZLN. Documento consultado em meio eletrônico [2014a]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/02/28/editorial-revista-rebeldia/> Acesso em: 11 de fev. 2015.

MOISÉS, Subcomandante Insurgente. *Editorial 2. Rebeldía Zapatista*. La palabra del EZLN. Documento consultado em meio eletrônico [2014b]. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/04/24/editorial-2-rebeldia-zapatista-la-palabra-del-ezln/> Acesso em: 11 de fev. 2015.