

Leo Vinicius Maia Liberato

Expressões Contemporâneas de Rebeldia: poder e fazer  
da juventude autonomista

Tese apresentada por Leo Vinicius Maia Liberato como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia Política no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Dra. Janice Tirelli Ponte de Sousa

Banca examinadora:

Dra. Janice Tirelli Ponte de Sousa (orientadora – UFSC)

Dr. Luís Antonio Groppo (UNISAL)

Dr. Pablo Ortellado (USP)

Dr. Armando de Melo Lisboa (UFSC)

Dra. Lígia Helena Hahn Lüchmann (UFSC)

Florianópolis, julho de 2006

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

## Agradecimentos

O presente trabalho pode ser visto também como fim de um ciclo pessoal no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSC. Momento oportuno para agradecer esse Programa de Pós-Graduação, nas figuras de seus professores e funcionários, com os quais sempre tive excelente receptividade, ajuda e acolhida.

Para elaboração desta tese, agradeço também aos colegas do Núcleo de Estudos da Juventude Contemporânea, pelas discussões e compartilhamento do andamento de nossos trabalhos.

Em especial agradeço aos professores Fernando Ponte de Sousa e Janice Tirelli Ponte de Sousa, meus orientadores no mestrado e doutorado respectivamente, aos quais devo muito mais do que o simples aprendizado acadêmico.

A solicitude, a acolhida, a paciência e a vocação que pude encontrar neles me acompanharão pela vida.

## Resumo

Se no passado o impulso rebelde e autonomista do movimento operário deu origem ao anarquismo como teoria e movimento político, há pelo menos quatro décadas esse impulso, e o próprio anarquismo, têm se associado, nos centros urbanos, a uma categoria e forma social chamada juventude. Partindo do entendimento da rebeldia como categoria e potência política, e da sua indissociabilidade do conceito de autonomia, tentamos observar e analisar algumas formas e expressões que ganham o impulso rebelde, o impulso em direção à autonomia, contemporaneamente. O foco da pesquisa recai sobre os grupos que constituíram o chamado movimento antiglobalização entre 1998 e 2004 – com ênfase em grupos de São Paulo e no movimento de ação direta britânico, ligados à rede Ação Global dos Povos. Abordamos também o Movimento Passe-Livre, que tem se constituído nacionalmente a partir de 2004. Todos eles de característica juvenil e explicitamente anticapitalistas. O objetivo é, a partir da investigação da experiência, perfil, motivações, contradições e condicionamentos que acompanham o empreendimento político dessa juventude, compreender suas limitações e dilemas no horizonte das dificuldades das lutas sociais que buscam, de alguma forma, uma transformação social em um sentido autonomista e anticapitalista contemporaneamente. Tais ações coletivas juvenis são analisadas à luz dos fenômenos de massificação e de emergência e hegemonia do trabalho imaterial e da forma-signo, que caracterizariam o capitalismo contemporâneo, e em meio à tensão entre uma forma subcultural e uma forma propriamente política que ganha a rebeldia e o impulso autonomista. Nesse quadro, concluímos que o empreendimento político dessa juventude apresenta uma homologia com o empreendimento econômico pós-fordista, e que o seu fazer e seu poder constituinte apontam para uma valorização de atividades tidas como improdutivas pelo próprio pensamento de esquerda, e para uma nova configuração de direitos sociais.

Palavras-chave: juventude, movimentos sociais, anarquismo, autonomia (270p).

### **Abstract**

If in the past the autonomist and rebel impulse of the workers movement gave birth to anarchism as political theory and movement, since at least four decades that impulse, and anarchism as such, have been associated in urban centers to a category and social form called youth. From the understanding of revolt as a political category and political power, as well as from the understanding of its close connection to the concept of autonomy, we try to observe and to analyze some forms and expressions of the rebel impulse, the impulse towards autonomy, nowadays. The research focus are the groups that composed the so-called antiglobalization movement between 1998 and 2004 – specially groups based in São Paulo and the british direct action movement, associated to People's Global Action. We approach as well the Passe-Livre Movement, which has been constituted nationwide, in Brazil, since 2004. All movements dominantly youth composed and explicitly anticapitalists. From the research of the experience, profile, motivations, contradictions and conditionings that come along with the political undertaking of that youth, we purpose to understand its limitations and dilemmas on the horizon of the difficulties of the social struggles that seek a social change in a autonomist and anticapitalist sense nowadays. Those youth collective actions are analyzed in the light of the phenomenons of massification and the emergence and hegemony of the immaterial work and sign-form, which mark the contemporary capitalism, as well as along with the tension between a subcultural form and a properly political form the revolt and the autonomist impulse appear. From this frame we conclude that the political undertaking of that youth shows an homology with the post-fordist economical undertaking, and its making and constituent power points toward a valorization of the activities usually conceived as unproductives by the very left thinking, and toward a new configuration of social rights.

Key-words: youth; social movements; anarchism; autonomy (270p).

## Lista de Abreviaturas

- A20 – Dia de Ação Global em 20 de abril de 2001
- Adin – Ação Direta de Inconstitucionalidade
- AGP – Ação Global dos Povos
- ALCA – Área de Livre Comércio das Américas
- ALJG – Ação Local por Justiça Global
- AMORCRUSP – Associação dos Moradores do Conjunto Residencial da USP
- ANATEL – Agência Nacional de Telecomunicações
- APEOESP – Associação dos Professores do Ensino Oficial do Estado de São Paulo
- ARS26 – Ação e Reação S26
- ATTAC – Ação pela Tributação das Transações Financeiras em Apoio aos Cidadãos
- BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento
- CAVE – Coletivo Alternativa Verde
- CASP – Coalizão Anticapitalista de São Paulo
- CAZ – Comitê Avante Zapatista
- CCMA – Centro de Contra-Informação e Material Anarquista
- CCRI-CG – Comitê Clandestino Revolucionário Indígena-Comando geral.
- CCS – Centro de Cultura Social
- CGT – Confederación General del Trabajo
- CJB – Criminal Justice Bill
- CLAC – Convergence des luttes anti-capitalistes
- CLAJADEP – Coordenadora Latino-Americana de Juristas por uma Alternativa Democrática e Popular
- CMI – Centro de Mídia Independente
- CNT – Confederación Nacional del Trabajo
- COB – Confederação Operária Brasileira
- CONFUNASSC-CNC – Confederación Nacional del Seguro Campesino-Coordenadora Nacional Campesina
- CONLUTE – Coordenação Nacional de Lutas dos Estudantes
- CRL – Coletivo de Re-Ação Libertária
- CUT – Central Única dos Trabalhadores

DAN – Direct Action Network

DCE – Diretório Central dos Estudantes

EF! – Earth First!

ESCANDA – Espacio Social Colectivo para la Autogestión, la Diversidad y la Autonomia

EUA – Estados Unidos da América

EZLN – Exército Zapatista de Libertação Nacional

FAG – Federação Anarquista Gaúcha

FAO – Fórum do Anarquismo Organizado

FAU – Federação Anarquista Uruguaia

FMI – Fundo Monetário Internacional

FSM – Fórum Social Mundial

G8 – Grupos dos 8 países mais ricos do mundo.

GARRA – Grupo de Ação Revolucionária e Resistência Anarquista

GRADI – Grupo de Repressão e Análise dos Delitos de Intolerância

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICAL – Instituto de Cultura e Ação Libertária

ICV-DIEESE – Índice do Custo de Vida-Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Sócios Econômicos

IGPM-FGV – Índice Geral de Preços-Mercado - Fundação Getúlio Vargas

INPC-IBGE – Índice Nacional de Preços ao Consumidor-IBGE

IPC-FIPE – Índices de Preços ao Consumidor - Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas

IPTU – Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana

IWW – Industrial Workers of the World

J18 – Dia de Ação Global em 18 de junho de 1999

JR – Juventude Revolução

JRI – Juventude Revolução Independente

JSA – Job Seeker's Allowance

KRRS – Karnataka State Farmers' Association

MAP – Movimento Anarco-Punk

MAR – Movimento Ambiental Revolucionário

MPL – Movimento Passe Livre

MRG – Movimiento de Resistencia Global

MST – Movimento de Trabalhadores Sem-terra

MTD – Movimento de Trabalhadores Desempregados

MTST – Movimento de Trabalhadores Sem-Teto  
N30 – Dia de Ação Global em 30 de novembro de 1999  
NAFTA – Tratado de Livre Comércio da América do Norte  
NASDAQ – National Association of Securities Dealers Automated Quotation System  
OMC – Organização Mundial do Comércio  
ONG – Organização Não-Governamental  
OSL – Organização Socialista Libertária  
OT – O Trabalho  
PCB – Partido Comunista do Brasil  
PCdoB – Partido Comunista do Brasil  
POR – Partido Operário Revolucionário  
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira  
PSTU – Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado  
PT – Partido dos Trabalhadores  
PUC – Pontifícia Universidade Católica  
RABH – Rede Anticapitalista de Belo Horizonte  
RLBS – Rede Libertária da Baixada Santista  
RNT-1936 – Coletivo Libertário 1936  
RP-SP – Resistência Popular de São Paulo  
RTS – Reclaim The Streets  
S26 – Dia de Ação Global em 26 de setembro de 2000  
SAC – Sveriges Arbetares Centralorganisation  
TEAR – Tendência Estudantil Ação e Resistência  
TJSC – Tribunal de Justiça de Santa Catarina  
UBES – União Brasileira de Estudantes Secundaristas  
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina  
UFES – Universidade Federal do Espírito Santo  
UJS – União da Juventude Socialista  
ULBS – União Libertária da Baixada Santista  
UNCTAD – Conferência das Nações Unidas sobre o Comércio e o Desenvolvimento  
UNICAMP – Universidade de Campinas  
UNE – União Nacional dos Estudantes  
USP – Universidade de São Paulo  
WTC – World Trade Center



## Índice

Resumo.....	2
Abstract.....	3
Lista de Abreviaturas.....	4
<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>1- Da Rebeldia à Autonomia.....</b>	<b>17</b>
1.1- A rebeldia.....	17
1.2- Bem-vindos à terra zapatista, que quer dizer “terra digna e rebelde”.....	22
1.3- Insubordinação e teoria rebelde.....	24
1.4- A autonomia.....	33
1.5- A autovalorização.....	38
1.6- O poder constituinte.....	46
1.7- Sobre alguns conceitos da economia política.....	47
<b>2- A Rebeldia do Movimento Operário como Anarquismo.....</b>	<b>52</b>
2.1- Definições de anarquismo e suas idéias gerais.....	53
2.2- Proudhon: teórico da autonomia operária.....	56
2.3- Bakunin e o anarquismo como movimento.....	64
2.4- O anarquismo: revolta cultural e política.....	67
2.5- Movimento operário libertário no Brasil.....	74
2.6- Movimento operário, anarquismo e subcultura.....	84
<b>3- Rebeldia Juvenil e Consumo Rebelde.....</b>	<b>87</b>
3.1- A forma-juventude.....	91
3.2- Revolta e juventude.....	94
3.3- A revolta como consumo e o consumo da revolta.....	98
3.4- O social e o estilo de vida.....	104
3.5- Punk, autovalorização e anarquismo.....	107
3.6- Indústria cultural difusa e a produção da marca.....	112
3.7- Do consumo à política.....	117

<b>4- A Rebeldia da Juventude Global.....</b>	<b>121</b>
4.1- O Movimento de Ação Direta Britânico.....	134
4.1.1- <i>A década de 80 e a contracultura anarcopunk.....</i>	<i>135</i>
4.1.2- <i>Surgimento e primeiros anos do Earth First!.....</i>	<i>139</i>
4.1.3- <i>A disputa da M11: ação direta e questão sócia.....</i>	<i>141</i>
4.1.4- <i>Do Reclaim The Streets aos Dias de Ação Global.....</i>	<i>145</i>
4.1.5- <i>Perfil dos ativistas.....</i>	<i>153</i>
4.1.6- <i>O limite geracional e o limite subcultural.....</i>	<i>157</i>
4.2- A AGP e o Movimento Antiglobalização no Brasil.....	166
4.2.1- <i>Origens.....</i>	<i>166</i>
4.2.2- <i>Construindo manifestações, construindo esfera pública.....</i>	<i>174</i>
4.2.3- <i>Divergências: estratégia ou identidade.....</i>	<i>182</i>
4.2.4- <i>Refluxo e continuidade.....</i>	<i>191</i>
4.2.5- <i>Da identidade global à conexão com o local.....</i>	<i>196</i>
4.2.6- <i>Construindo espaços libertários.....</i>	<i>205</i>
4.2.7- <i>Construindo a organização: a vertente “classista”.....</i>	<i>208</i>
4.2.8- <i>Da AGP ao FAO e MPL: o fim do ponto de partida.....</i>	<i>214</i>
<b>5- Sob Outra Bandeira: o Passe-Livre.....</b>	<b>219</b>
<b>Considerações Finais: Limites e Perspectivas desse Poder e Fazer.....</b>	<b>239</b>
O empreendimento político da juventude.....	239
Em busca do contra-poder.....	244
A valorização do fazer que está por vir.....	248
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>256</b>

## Introdução

Entre 1998 e os primeiros três anos da década seguinte, um ciclo de protestos e manifestações de rua chamou a atenção da opinião pública mundial como nenhum outro no período. Realizadas durante cúpulas de organismos gestores da economia e da política mundial, essas ações, e seus atores, deram forma e imagem ao que ficou mais conhecido como *movimento antiglobalização*. Imagem esta predominantemente juvenil, e seu marco ideológico predominantemente anticapitalista. Seu evento mais marcante sendo o bloqueio da reunião ministerial da OMC em Seattle, EUA, em 30 de novembro de 1999.

Seguindo uma seqüência de eventos e manifestações nos anos seguintes, em 20 de junho de 2001 gigantescas manifestações, simultâneas ao encontro do G8 em Gênova, ocorreriam. O jovem manifestante italiano Carlo Giuliani seria morto pela polícia naquele dia. Com sua morte Carlo se tornou – em certa parte pela extensa exposição da sua morte na TV, nos jornais e circulação na internet – ponto de consciência coletiva, como diria Mc Luhan (1978), de uma juventude em rebeldia ao redor do mundo<sup>1</sup>. Coincidência ou não, seu perfil era bastante típico dessa juventude anticapitalista que ia às ruas.

Carlo Giuliani<sup>2</sup> morava em Gênova num *squat*<sup>3</sup> junto com outros punkabbestia – o grupo punk do qual fazia parte. Cursava História na universidade e desenvolvia atividades junto a um Centro Social<sup>4</sup> da cidade. O pai de Carlo, militante e funcionário da CGLI, maior central sindical italiana, apresentava programas na TV local sobre questões trabalhistas. Mas Carlo se engajava num outro tipo de militância, menos institucional. Seu perfil e tendência

<sup>1</sup> *Cidade Carlo Giuliani* seria o nome dado pela organização do Fórum Social Mundial ao II Acampamento da Juventude, em 2002. A veterana banda anarcopunk inglesa Conflict lançaria em abril de 2003 uma música intitulada *Carlo Giuliani*. Em 2003, uma caravana de manifestantes que se dirigiu a Cancun, para protestar durante uma reunião da OMC, foi intitulada *Caravana Carlo Giuliani*.

<sup>2</sup> As informações sobre Carlo Giuliani aqui relatadas tiveram como fonte principal o artigo *The wild boy who became a martyr* do jornal *The Observer*, do dia 22 de julho de 2001.

<sup>3</sup> *Squats* são casas e prédios ocupados – anteriormente abandonados – e transformados em local de moradia e/ou local para atividades políticas e (contra)culturais.

<sup>4</sup> Os Centros Sociais, base dos movimentos autônomos que deram origem à fração do “movimento antiglobalização” italiana, consistem em casas, prédios ou fábricas abandonados que foram ocupados e transformados em centros políticos e culturais autônomos e autogeridos. Existem mais de cem por toda a Itália. Formados desde o início da década de 1980, o maior e mais antigo deles, Leoncavallo, em Milão, têm capacidade para abrigar milhares de pessoas em eventos.

sempre o afastaram da esquerda mais tradicional, e até mesmo da participação com os Tute Bianche<sup>5</sup>, o levando a preferir confluências mais singulares e marginais. Enfim, Carlo tinha o perfil político e de estilo de vida de muitos punks e subculturas derivadas mundo afora.

Veza ou outra Carlo passava em casa para visitar sua irmã e seu pai. Foi o que ele fez naquele dia 20 de junho de 2001. Lá, disse que talvez fosse à praia, ao invés de ir à manifestação de mais tarde contra o G8, que se reunia na cidade.

Ele estava no meio de uma multidão de algumas centenas de manifestantes que seguiam na direção da praça Alimonda, parte dos quais atiravam pedras na polícia e quebravam algumas vitrines. Carlo, que usava uma máscara no rosto e um rolo de fita adesiva no braço, recebeu um tiro na cabeça enquanto erguia um extintor, o qual ameaçava jogar numa viatura da polícia. O motorista ainda passou duas vezes com o carro sobre seu corpo. Morreu aos 23 anos na mesma rua em que costumava se encontrar e passar o tempo com os amigos.

Embora pudesse ser, como seu pai declarara, um jovem “profundamente revoltado contra a injustiça”, até horas antes daquelas manifestações que levariam aos maiores conflitos de rua na Europa ocidental desde Maio de 68, Carlo não havia decidido entre a praia e a expressão de sua revolta. Parece certo que isso demonstra a sua falta de envolvimento com a preparação daquele dia, em quaisquer das frações de manifestantes. Mas poderia nos sugerir também que a expressão de sua rebeldia em uma forma mais diretamente política apareceria como uma entre outras escolhas possíveis do “tempo livre”. Se numa das conhecidas frases de Maio de 68 se lia “debaixo dos paralelepípedos... a praia”, a frase de “Gênova 2001”, ou da “virada antiglobalização do milênio”, poderia bem ser, quem sabe: “ao lado da praia... os paralelepípedos”. Não se trataria de remover os paralelepípedos para se alcançar a praia, pelo menos não simplesmente; mas sim fazer dos paralelepípedos do engajamento político e da contestação um passeio mais satisfatório e estimulante que o da praia.

---

<sup>5</sup> Os Tute Bianche se tornaram uma das frações mais proeminentes do movimento antiglobalização. Tiveram origem nos centros sociais italianos, confundindo-se com a rede Ya Basta, de solidariedade aos zapatistas. Sua forma de ação acabou sendo copiada em outros países, como na Espanha e na Inglaterra. Seu nome deriva dos macacões brancos que vestiam nas manifestações. Outra característica visual eram as proteções que usavam, como capacetes, espumas, escudos, canos, todos utilizando materiais cotidianos. Os Tute Bianche assim procuravam ter uma atitude de confronto não-violento com a polícia, procurando mostrar da onde partia a violência. Sua origem remonta a meados dos anos 1990 em Milão. No outono de 1994 o prefeito de Milão comandou o despejo do centro social e squat Leoncavallo afirmando que dali em diante os squatters não seriam mais do que fantasmas vagando pela cidade. A idéia foi utilizada contra ele, e durante uma grande manifestação inúmeros “fantasmas” em macacões brancos atacaram a polícia e causaram um distúrbio no centro da cidade. Após esse episódio, os “tute bianche” se tornariam uma sub-seção organizada do Leoncavallo, servindo de segurança nas manifestações e defendendo o centro social de outros ataques.

O perfil de Carlo Giuliani ajuda a situar o tema desta tese. Jovem anticapitalista, de tendência autonomista, cuja rebeldia oscila e se modifica entre formas contraculturais, ou subculturais e, podemos crer, formas mais pragmaticamente políticas.

Se por um lado, pelo menos desde os anos 1960, a juventude tem sido com frequência uma categoria protagonista de lutas sociais, fato exposto mais uma vez pelo *movimento antiglobalização* na virada do milênio<sup>6</sup>, por outro lado, as vicissitudes dessas lutas parecem refletir características dessa categoria e forma social e da sua difusão no contexto do que se costuma chamar *sociedade de consumo* ou *sociedade de massa*. Nesse sentido, nosso intuito é investigar algumas das muitas cores da rebeldia, como dizem os zapatistas – que tanto inspiraram e impulsionaram o que veio a se chamar movimento antiglobalização –, assim como das *ilhas* criadas por essas rebeldias, que poderíamos chamar de *autonomia*. Investigar como elas se expressam e aparecem atualmente, suas contradições, limitações, indicações e horizontes. Tentar ajudar a visualizar como essas rebeldias poderiam efetivamente *lixar os pés da cadeira do Poder a ponto de fazê-la cair*, como pretendem os zapatistas e os próprios autonomistas de modo geral.

Entraremos pela porta do movimento antiglobalização, de grande visibilidade entre 1999 e 2001. Nos ocuparemos também do Movimento Passe-Livre, que ganha caráter nacional e tem sido particularmente proeminente em Florianópolis. Ambos, poder-se-ia dizer, de característica mormente juvenil. Ambos de forte caráter autonomista, onde o anarquismo desperta e se mostra como herança através dos jovens militantes e ativistas desses movimentos, vindo a ser, até mesmo, tendência hegemônica neles.

O capítulo I se inicia com o resgate da rebeldia como categoria política, passando brevemente pelos pensadores modernos em que ela aparece como tal. Esse status da rebeldia é encontrado nos anarquistas clássicos, especificamente em Mikhail Bakunin. Embora através da tradição do pensamento de esquerda e marxista a rebeldia e a revolta possam ser encaradas positivamente e em geral encontrem apoio, ela dificilmente ganhará ali status de categoria política. A centralidade da rebeldia como categoria política reaparecerá, até mais intensamente, nos (neo)zapatistas no final do século XX. Entre os anarquistas clássicos e os zapatistas, Albert Camus com seu *O Homem Revoltado* surge, um tanto solitariamente, como

---

<sup>6</sup> Recentemente esse protagonismo juvenil se tornou mais uma vez evidente em lutas muito expressivas que tiveram lugar na França. Seja na explosão de revolta dos jovens das periferias em outubro e novembro de 2005, seja na vitoriosa luta contra a Lei do Primeiro Emprego, que promoveria instabilidade de emprego e precarização para os menores de 26 anos, em março e abril de 2006. O protagonismo juvenil dessas lutas é também, ao mesmo tempo, protagonismo de grupos autônomos, muitas vezes informais e que não se pautam pela via dos canais institucionais. No Brasil, esse protagonismo pode ser percebido nas expressivas lutas relativas ao transporte coletivo urbano em várias cidades, como Florianópolis, Vitória, Salvador, Campinas, Recife, entre outras.

parte desse escasso conjunto de pensadores. Dos zapatistas chegamos então a John Holloway e sua *teoria rebelde*, enormemente influenciada pela experiência e pelo discurso dos próprios zapatistas. Holloway pode ser considerado aquele que teria elevado a rebeldia a status de categoria política dentro de um pensamento ainda referencialmente marxista.

Ligado à rebeldia, apresentaremos um conceito positivo de autonomia, emprestado fundamentalmente de Cornelius Castoriadis. Formando ainda o quadro conceitual, veremos também no capítulo I alguns conceitos presentes no marxismo autonomista de origem italiana, em especial os conceitos de *autovalorização* e *poder constituinte*, pertinentes como mediação entre a rebeldia e a constituição de novas relações, instituições ou contra-poderes.

Regressaremos no capítulo II ao anarquismo surgido em meio ao movimento operário histórico, entendendo-o então como movimento e teoria política da autonomia operária; como fruto e expressão da rebeldia do movimento operário. Tentaremos apontar as principais características do anarquismo como teoria e como corrente política através, principalmente, do pensamento de Pierre-Joseph Proudhon e do pensamento e da atitude de Mikhail Bakunin. Um apanhado histórico da luta do movimento operário no Brasil nas primeiras décadas do século XX, que levou a transformações políticas e culturais na sociedade brasileira, nítidas pela emergência do trabalhismo e do Estado Novo, nos ajuda também a caracterizar o anarquismo, e a entender a luta de classes, historicamente, como uma luta pela dignidade, contra um estatuto de segregação, discriminação e redução. Dentro dessa caracterização do anarquismo, a tensão entre sua existência numa forma *subcultural* e numa forma *estrategicamente orientada* transparecem já na experiência do movimento operário. Tensão que ganhará novas dimensões quando, na segunda metade do século XX, a juventude passa a ser nos centros urbanos a principal portadora do impulso de rebeldia e de autonomia associados historicamente ao anarquismo.

No capítulo III tentaremos mostrar a juventude, para além de uma categoria social, como uma *forma* que ganha o *proletariado*<sup>7</sup> com o processo de *massificação* ocorrido no século XX. Forma essa cujo poder constituinte advém fundamentalmente da sua condição transitória e das suas moratórias. A rebeldia da juventude, que muito freqüentemente ganha aspecto contracultural, ou subcultural, é discutida na dualidade da sua subsunção no capital, mediada pela forma-signo, e como propulsora ao mesmo tempo de autovalorização. O anarquismo, e os anarquistas, que ressurgem principalmente em meio à juventude, acabam

---

<sup>7</sup> Conceito de proletariado que tomamos de Hardt e Negri (2001), como veremos no capítulo I.

traçando um caminho que vai assim, em geral, da rebeldia contracultural e do consumo da revolta, à política em sentido mais estrito.

Nos ocupamos então no capítulo IV do que ficou conhecido e temos chamado por *movimento antiglobalização*. A principal referência que nos conduz no relativamente vago movimento antiglobalização é a rede Ação Global dos Povos, formada em 1997; uma das principais articuladoras desse ciclo de manifestações entre 1998 e 2002. A AGP foi a rede que conseguiu ligar grandes movimentos sociais do Sul global a uma juventude ativista de tendência libertária dos centros urbanos. Nos interessamos mais especificamente pelas práticas, perfil, evolução e dilemas dos grupos e movimentos britânicos ligados à AGP e dos grupos brasileiros formados por uma juventude urbana que se associaram à AGP, particularmente em São Paulo.

No caso britânico pesquisado, trata-se do que os próprios ativistas chamam de *movimento de ação direta*. Colocamos esse movimento em um quadro mais geral, o do desenvolvimento na Inglaterra, a partir dos anos 1970, de contraculturas e de movimentos libertários de ação direta predominantemente juvenis, destacando inicialmente a contracultura anarcopunk dos anos 1980. No início dos anos 1990 o movimento de ação direta, que iria no final da década impulsionar o ciclo de protestos antiglobalização na Inglaterra e ter destacado papel em impulsioná-lo ao redor do mundo, surgiria a partir da criação do Earth First!<sup>8</sup> e do início de um longo ciclo de lutas que se espalharam pelo país contra a construção de estradas. Três apontamentos destacáveis são feitos quanto a essa experiência britânica: o *dole* – uma renda paga aos desempregados – como importante base material para o desenvolvimento do ativismo dessa juventude; a mobilização dessa juventude estando ligada mais à *forma* da ação do que a seu *conteúdo* reivindicatório; e o sentimento de um *isolamento subcultural* por parte dos ativistas em relação ao resto da sociedade.

No caso brasileiro, e mais especificamente paulistano, a origem das ações coletivas antiglobalização presentes principalmente entre 1999 e 2002 foram buscadas no ressurgir do anarquismo no Brasil no final dos anos 1980. Esse ciclo de manifestações antiglobalização no Brasil em muito se confundiu com a própria atividade do que poderíamos chamar de movimento anarquista. Assim como na seção dedicada ao movimento de ação direta britânico, procuramos na maior parte seguir cronologicamente os eventos, mudanças e desenvolvimentos das ações, grupos e práticas, ao mesmo tempo em que buscamos expor o discurso, as controvérsias, motivações e perfil dos participantes. A tensão entre diferentes

---

<sup>8</sup> O Earth First! não é de fato nem um grupo, movimento ou entidade. Trata-se de um nome que congrega pessoas com objetivos, princípios e táticas comuns para defender a natureza e o meio ambiente.

formas do anarquismo aparece na divergência entre grupos orientados mais estratégica e pragmaticamente e outros que, inconscientemente, encaram suas atividades mais como *constituição*, como *autovalorização*, do que como atividade de militantes de uma organização política. De fato, o processo quase contínuo de organização de manifestações constituía uma esfera pública, um canal de aproximação e contato dessa juventude. Ao contrário do caso britânico, no Brasil, e especificamente em São Paulo, as manifestações antiglobalização, ou melhor, a esfera pública constituída em torno delas e de suas preparações, foram em grande parte um ponto de partida. Por exemplo, o Movimento Passe-Livre de São Paulo, a partir de 2004, pode ser visto em continuidade ao ciclo antiglobalização; grande parte da juventude mais engajada no MPL-São Paulo esteve presente e participante nos anos anteriores nas manifestações antiglobalização, quando, em diversos casos, se deu a primeira experiência militante ou ativista.

Ao Movimento Passe-Livre é dedicado o breve capítulo V. Através da experiência de São Paulo podemos liga-lo ao movimento antiglobalização anterior, mas sua origem enquanto bandeira e re-articulação dessa juventude está ligada profundamente à Campanha pelo Passe-Livre estudantil iniciada em 2000 em Florianópolis. Cidade onde a rebeldia e o impulso por autonomia demonstrado e valorizado conscientemente pelos militantes da Campanha pelo Passe-Livre diante dos dirigentes adultos da organização política da qual faziam parte foi marcante aos próprios rumos do movimento. É sobre o MPL de Florianópolis que recai nosso foco de pesquisa nesse capítulo.

Reservamos a última parte a reflexões e apontamentos a partir da experiência e pesquisa dos movimentos abordados: limites, perspectivas e significado que esses movimentos anticapitalistas e o fazer dessa juventude teriam para um propósito de transformação autonomista ou anticapitalista. A homologia observada entre o fazer rebelde, as motivações dessas ações coletivas na era da marca, do branding, da hegemonia da forma-sigmo, e o empreendimento econômico nessa mesma configuração do capitalismo nos permitem, por exemplo, indicar algumas conclusões com vistas à mobilização política dessa juventude: mensagens, significados, motivações imateriais e não-declaradas se mostram mais importantes que temas e bandeiras declarados de reivindicação.

Essas ações e atividades protagonizadas por essa juventude apresentam, por fim, um significado que remete – certamente junto a outras experiências contemporâneas – a uma desejável reformulação do imaginário da esquerda ou anticapitalista. Em suma, à valorização do fazer cotidiano da coletividade, para além da atividade mediada pelo dinheiro: exclamar,



de certo modo contrariamente ao que se esforçavam por fazer Marx e Proudhon, a “produtividade” dos supostamente “improdutivos”.

Quanto aos procedimentos metodológicos da pesquisa, a escolha pelo movimento ligado à AGP da Inglaterra, e não o de outro país, se deve a: i) o movimento britânico ter sido um dos principais impulsionadores globais da AGP; ii) a maior facilidade de encontrar bibliografia, tanto acadêmica sobre o movimento de ação direta britânico, quanto produzida pelo próprio movimento; iii) pela grande difusão e publicação de textos reflexivos por parte do movimento britânico, que acabam servindo como ou expõem dados para a pesquisa; iv) pelo idioma inglês ser de suficiente domínio pelo pesquisador. Além da bibliografia acadêmica produzida sobre o movimento de ação direta britânico, e da bibliografia produzida pelo próprio movimento, a pesquisa, no que se refere a ele e à AGP global e européia, foi realizada também através do acompanhamento de listas de discussão na internet, como as listas de organização de manifestações (lista j18, n30, s26 etc.), assim como de listas da AGP (caravan99, pga-london, entre outras), no período que vai de março de 1999 (quando ingressei na lista j18) até final de 2005. A presença no II e III Fórum Social Mundial (2002 e 2003 respectivamente), possibilitou também algum contato com indivíduos de outros países ligados a movimentos e grupos da AGP.

No Brasil, o foco escolhido foi a cidade de São Paulo (e região metropolitana) devido ao maior número de grupos, coletivos, indivíduos e atividades organizadas durante o ciclo de manifestações antiglobalização. Além do acompanhamento de listas de discussão na internet entre 2000 e 2005 (como a lista do s26, antibid, entre outras) e do site do CMI-Brasil no mesmo período, a pesquisa contou também com o meu envolvimento em atividades de grupos e coletivos que compuseram e/ou organizaram manifestações “antiglobalização”, com entrevistas semi-estruturadas conduzidas individualmente ou em grupo, e com um questionário aplicado aos participantes do II Fórum do Anarquismo Organizado realizado em dezembro de 2003 em São Paulo. Esse contato pessoal se deu em rápidas estadias em São Paulo entre 2002 e 2004, durante o II e III Fórum Social Mundial em Porto Alegre (2002 e 2003), com a participação no Encontro de Grupos Autônomos em fevereiro de 2004 e com a estadia por período contínuo em São Paulo de agosto a novembro de 2003.

Quanto ao Movimento Passe-Livre, o acompanhei em Florianópolis me envolvendo em suas atividades e reuniões, e convivi com seus militantes de junho de 2004 à data de hoje (2006), acompanhando também a Plenária Nacional que fundou o movimento nacionalmente em janeiro de 2004 em Porto Alegre durante o V Fórum Social Mundial, assim como o II Encontro Nacional do Movimento Passe-Livre, realizado em julho de 2005 em Campinas.

Os nomes próprios de militantes e ativistas brasileiros entrevistados ou referidos a partir de mensagens eletrônicas, que aparecem ao longo do texto, são fictícios.

## Capítulo I

### Da Rebeldia à Autonomia

Essa imoderação, essa desobediência, essa revolta do espírito humano contra todo limite imposto, seja em nome do Bom Deus, seja em nome da ciência, constituem sua honra, o segredo de sua força e de sua liberdade. Foi buscando o impossível que o homem sempre realizou e reconheceu o possível.

Mikhail Bakunin

#### 1.1- A rebeldia

A rebeldia é uma categoria política?

Uma revisão nos dicionários de política levaria o leitor a responder *não*, tão rara e improvável é sua aparição, assim como de seu sinônimo *revolta*.

Na sociologia acadêmica ela apareceu como fenômeno muito perto da delinqüência, de interesse por parte de uma compreensão funcionalista do comportamento social. A rebeldia aparecia ali como problema social muito próprio da juventude. Como aponta Abramo (1994), delinqüência, rebeldia e revolta foram fenômenos chave para a construção e problematização

da juventude ao longo do século XX. Como indicado em Waiselfiz (1998), a análise da bibliografia acadêmica mostra que os estudos sobre juventude se deram predominantemente a partir dos comportamentos desviantes, da rebeldia, das revoltas e da delinquência juvenis vistos como problema.

Mas fora desse quadro e dessa preocupação com a manutenção de uma normalidade, de um estabelecido e de uma ordem, a rebeldia tem sido quase que somente uma palavra, inclusive para a sociologia política. O que não é de todo estranho se levarmos em consideração que o objeto da sociologia política contemporânea tem sido predominantemente o Estado e seus satélites, instituições políticas como partidos, eleições etc. Em resumo, o poder constituído.

Mas se existe uma política que, muitas vezes se faz nas ruas; se existe um poder outro que o constituído, que por menos ostensivo não é menos real – talvez até mais real e menos simulacro – , então pode existir uma sociologia política em que a rebeldia seja resgatada como categoria, como tema e como objeto<sup>9</sup>.

Mesmo quanto à sociologia ou ao pensamento social e político dito *crítico*, a rebeldia não aparece necessariamente como categoria política. Não será no marxismo<sup>10</sup>, ou no leninismo, que ela encontrará esse status na modernidade, mas em uma outra corrente contemporânea do surgimento da sociologia: o anarquismo.

O marxismo, a começar por Marx, quando pretendeu encontrar leis gerais da história e da sociedade de acordo com o padrão de ciência na época<sup>11</sup>, acabou dando ênfase à imanência de leis históricas e sociais: o desenvolvimento histórico, o progresso e a transformação social sendo consequência da inevitável atuação dessas leis. Como aponta Castoriadis (1982; 1987), pensamento esse antinômico à própria formulação marxiana de que “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”. Essa famosa sentença indicaria que “a fonte de verdade, especialmente em assuntos de política, não deve ser buscada no céu ou em livros, mas na atividade viva dos homens existentes na sociedade” (Castoriadis, 1987, p. 78). Esse elemento do pensamento de Marx acabaria ficando relegado,

---

<sup>9</sup> Como veremos no capítulo III, a rebeldia pode ser até mesmo apreendida como uma categoria econômica, como indiretamente indicam Heath e Potter (2005).

<sup>10</sup> Através de Holloway (2003), sem dúvida o marxismo, ou um marxismo, coloca a rebeldia como categoria política. Marxismo esse de forte e evidente inspiração neozapatista, de onde a *rebeldia* é incorporada.

<sup>11</sup> Época em que a mecânica clássica, com seus modelos deterministas e seu objeto de estudo bastante determinável num futuro, presente e passado, era o grande modelo de ciência, vide por exemplo a obra de Comte. Uma lógica dialética pode entrar na formulação dessas leis, mas isso não diminui necessariamente o caráter de pretensão geral, totalizante, a-histórica e acabada que as mesmas possam conter, e que exclui a ação dos homens na constituição histórica e social – o social-histórico, como diria Castoriadis (1982).

aparecendo apenas em algumas sentenças desde sua juventude, em proveito do elemento ligado às leis gerais e imanentes.

A antinomia que se coloca no pensamento de Marx, nesse sentido seria: se existem *leis* da história como ele propunha, nenhuma genuína atividade humana seria possível, a não ser, quando muito, como técnica; se os homens fazem verdadeiramente a sua história, então a tarefa do teórico não seria descobrir tais “leis”, mas esclarecer as condições que delimitam essas atividades, suas regularidades etc. (Castoriadis, 1987). Se as leis da história existissem, a revolta seria apenas uma mediação humana, um veículo de realização dessas leis; não seria potência política, criadora da própria história. O conhecido trecho de *O Capital* sobre a “Tendência Histórica da Acumulação Capitalista” ilustra bem esse papel de simples mediação que a revolta apresenta no pensamento marxiano:

À medida que diminui o número dos magnatas capitalistas que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumentam a miséria, a opressão, a escravização, a degradação, a exploração; mas, cresce também a revolta da classe trabalhadora, cada vez mais numerosa, disciplinada, unida e organizada pelo mecanismo do próprio processo de produção capitalista. O monopólio do capital passa a entrar o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam um ponto em que se tornam incompatíveis com o envoltório capitalista. O invólucro rompe-se. Soa a hora final da propriedade particular capitalista. Os expropriadores são expropriados (Marx, 1989, p. 881).

Para além da relativa pouca referência à revolta na obra marxiana e no conjunto das obras marxistas clássicas, a “revolta da classe trabalhadora” aparece como necessidade histórica; como efeito do desenvolvimento das forças produtivas, por sua vez ligada às leis históricas. O proletariado, e sua revolta, aparecem como instrumento da História. Despido de um caráter propriamente humano, como aponta Bookchin (1998), o proletariado deixa de ter uma vontade própria para ter apenas uma vontade histórica: a ação aparece separada da vontade e a atividade social aparece separada da capacidade de autodeterminação.

Até mesmo por seu caráter mais voluntarista e menos determinista em termos de necessidade histórica, o anarquismo sempre foi um filho mais devoto do espírito rebelde; a revolta era posta em lugar de destaque e exaltada<sup>12</sup>, até mesmo como princípio do progresso humano e social. Nele, uma faculdade propriamente humana (e social, devemos dizer) – a *rebeldia*, a *revolta* – é lançada em primeiro plano como categoria produtora da história, do progresso, e como potência constituinte. A ênfase está no poder dos homens em fazer sua

---

<sup>12</sup> Podemos ilustrar dizendo que *Le Revolté* era o nome do jornal que Piotr Kropotkin editava, e que se tornou o mais influente jornal anarquista desde o *Le Peuple* editado por Pierre-Joseph Proudhon. Um dos mais difundidos textos de Kropotkin se chamava *O Espírito da Revolta*. “O Revoltado” certamente é um título mais provável de ser encontrado em um periódico anarquista do que em um periódico marxista.

história, no sentido mais profundo, de criação e auto-instituição<sup>13</sup>. Essa identificação e entendimento político da rebeldia faria também, historicamente, os anarquistas tenderem a nutrir mais facilmente uma simpatia e apoio, para bem e para mal, por toda e qualquer forma de expressão rebelde em toda e qualquer esfera social.

Particularmente em Mikhail Bakunin (2000; 2001) a rebeldia, a revolta, ganharia status proeminente de categoria política. Cabe a ele no seu tempo, mais do que a outro pensador no amadurecer das idéias socialistas e do movimento operário, ter posto a *revolta*, a *rebeldia*, como categoria fundadora do progresso social, como um princípio constituinte, como uma potência constituinte; potência criadora por trás do grito de “não!”. A rebeldia, para ele, era bem mais que uma palavra...

Sua divergência com Marx quanto às forças que levavam ao desenvolvimento histórico da humanidade tinha como um dos pontos principais, senão principal, a atribuída relegação e desconhecimento por Marx do que, para Bakunin (2001), seria um elemento de grande importância nesse desenvolvimento histórico: a intensidade do *instinto da revolta*. A questão de fundo é a que já nos reportamos acima: um paradigma em que leis imanentes destituem a ação propriamente humana da criação histórica, e outro no qual essa ação possui um lugar destacado ou mais privilegiado. Diante do determinismo econômico-histórico de Marx, Bakunin (2001) ressalta aspectos culturais e históricos que fariam esse instinto humano da revolta – fundamental ao desenvolvimento histórico da humanidade na sua visão – estar mais presente ou ausente em determinado povo e em determinada época.

A revolta para Bakunin (2001) é um instinto de vida. Segundo ele, poderia-se dizer, de forma geral, que “a energia vital e a dignidade comparativa de todo animal se compara à intensidade do instinto de revolta que ele traz em si” (p. 89). A revolta estaria entre os três princípios fundamentais que constituiriam, na história, as condições de todo desenvolvimento humano, coletivo ou individual: a *animalidade humana*, correspondente à *economia social e privada*; o *pensamento*, correspondente à *ciência*; a *revolta*, correspondente à *liberdade* (Bakunin, 2000). Os homens, mais do que os outros animais, seriam dotados de duas faculdades preciosas: “a *faculdade de pensar e a necessidade de se revoltar*” (Bakunin, 2000, p.15, grifo do autor). Combinando sua ação progressiva na história, essas duas faculdades representariam, segundo o pensador e agitador russo, a potência negativa no desenvolvimento positivo da animalidade humana, criando tudo que constituiria a humanidade nos homens. Todo desenvolvimento implicaria necessariamente uma negação, a da base ou ponto de

---

<sup>13</sup> Para uma discussão desse entendimento de ação humana como criação e auto-instituição ver Castoriadis (1982).

partida. Dessa dialética decorre uma de suas mais populares e sintéticas expressões: *a paixão de destruição também é uma paixão criadora*.

A posição dada à rebeldia, isto é, o papel político da mesma, e sua relação com a dignidade humana no discurso e pensamento anarquista clássico, e mais enfaticamente no pensamento de Mikhail Bakunin, iriam reaparecer no discurso contemporâneo por meio do pensamento (neo)zapatista, na década de 1990. Nele pode-se dizer que a rebeldia ganha até maior destaque como categoria política, e sua relação com a dignidade é também mais destacada. Entre o anarquismo clássico e o neozapatismo, Albert Camus, com seu *O Homem Revoltado*, acaba sendo o único autor em que a rebeldia é apreendida em semelhante dimensão e centralidade.

Camus (1999) entende a revolta como algo diferente e além da simples recusa. A revolta contra a ordem de um superior seria ao mesmo tempo revolta contra a condição de inferioridade, ultrapassando o limite que fixara o adversário, indo mais além de onde o sujeito se encontrava no momento da simples recusa; ela poria em questão as posições e relações instituídas.

O homem, para Camus (1999), só *existe* se revolta-se. E o primeiro valor positivo da revolta seria a unidade; os homens reunindo-se começariam a *ser: revolto-me, logo existimos*. A revolta diz “não”, mas também diz “sim”. O “não” seria afirmação de uma fronteira, de um limite. É o “basta”, o “não” da recusa da violação de um limite. O “sim” seria afirmação de um valor universal, sendo construído e ganhando sentido progressivamente. Para Camus (1999), portanto, a revolta fundaria um valor universal, que implicaria em solidariedade entre os homens, que afirmaria a dignidade humana.

No entanto, para ele haveria uma diferença substancial entre a revolta (rebeldia) e a revolução, diferença que levaria a uma oposição entre elas. A revolta seria uma tensão e eterna vigilância que deveria ser mantida. A revolução acabaria por negar a revolta, seu conteúdo, ou simplesmente a domesticaria. A revolta reivindicaria a *unidade* enquanto a revolução reivindicaria a *totalidade*. A revolta procuraria criar para ser cada vez mais, a revolução agiria na sempre frustrada esperança de um “vir a ser” que nunca chegaria. O revoltado seria ardente defensor da vida, sendo a legitimação do assassinato incompatível com a revolta. O revolucionário abdicaria de sua revolta, se tornaria um opressor; continuando a ser um revoltado acabaria perseguido.

A oposição entre revolta e revolução e a aguda crítica a esta última desenvolvida por Camus (1999) tem como paradigma, evidentemente, o desenrolar da Revolução Russa em um regime opressor. É uma crítica férrea ao stalinismo que, apesar de tudo, ainda gozava de

simpatia, tolerância ou aceitação tácita por grande parte da esquerda nos anos 1950. Tais críticas de Camus (1999) levaram, por exemplo, seu amigo Sartre a romper com ele<sup>14</sup>.

Camus (1999) nos lembra também que a sociedade burguesa é aquela em que a classe hegemônica (burguesia) exaltava a liberdade, a igualdade e as aspirações democráticas para alcançar seus interesses, transformando por conseguinte a revolta não apenas numa realidade humana, mas na nossa realidade histórica. A revolta não é estranha à própria ordem burguesa, é também constituinte dela.

## 1.2- Bem-vindos à terra zapatista, que quer dizer “terra digna e rebelde”<sup>15</sup>

No seu tempo, pós-muro de Berlim, os (neo)zapatistas em Chiapas gritaram seu “não”: *ya basta!*

Se a Revolução Russa de 1917 exerceu uma imensa atração e influência no imaginário do movimento operário internacional do seu tempo, o levante zapatista de 1994 exerceu por sua vez uma grande atração e influência entre movimentos sociais, ativistas, círculos de esquerda e uma juventude ao redor do mundo. Souberam se colocar, discursivamente, como o espelho de inúmeras e diversas rebeldias espalhadas pelos cantos do mundo<sup>16</sup>.

*Dignidade e rebeldia*, se só coubessem duas palavras no dicionário zapatista, é muito provável que fossem elas a estar lá. Rebeldia é adjetivo da terra, é qualidade dos seus “Municípios Autônomos (em Rebeldia)”. Rebeldia que já teve muitos rostos e passou por muitas terras, mas que não é uma questão de língua, é “coisa de dignidade e de seres humanos” (CCRI-CG-EZLN, 1996). Propriedade do humano ser digno e rebelde. “Impulso universalmente humano”, e que, dizem os zapatistas, os tornaram “mil vezes melhores do que antes” e os transformaram “numa força histórica, não por sua transcendência em livros e monumentos e sim com sua capacidade de fazer história, assim mesmo, com letras minúsculas” (Marcos, 2001b). Força histórica que faz parir os amanhãs (Marcos, 1999).

---

<sup>14</sup> Podemos interpretar sem graves distorções que o conceito de revolução de Camus (1999) se refere muito mais ao projeto de revolução política jacobina dos bolcheviques do que ao processo de revolução social propalado, por exemplo, por Bakunin e pelos anarquistas – até porque os anarquistas foram também “rebeldes” mortos pelos “revolucionários” (bolcheviques) após a tomada do Estado por estes.

<sup>15</sup> CCRI-CG-EZLN (1999).

<sup>16</sup> “Ela sorri, admirava os zapatistas, mas agora não. Deixou de admirá-los no momento em que se deu conta de que eram um espelho de sua rebeldia, da sua esperança” (Marcos, 1996).



Para além do lado poético do discurso zapatista, a rebeldia aparece para eles também como faculdade propriamente humana, como princípio constitutivo da história, como potência constituinte.

O subcomandante Marcos, em comunicado de 2002, definiu deste modo a rebeldia:

A Rebeldia é como aquela mariposa que dirige seu vôo para este mar sem ilhas e sem rochedos.  
 Sabe que não terá onde pousar e, contudo, seu vôo não titubeia.  
 Não, nem a mariposa e nem a rebeldia são bobas e suicidas, acontece que sabem que terão onde pousar, que por aí há uma ilhota que nenhum satélite detectou.  
 E esta ilhota é uma rebeldia irmã que, com certeza, sairá flutuando justo quando a mariposa, ou seja, a rebeldia voadora, começar a desfalecer.  
 Então a rebeldia voadora, a mariposa marinha, passará a ser parte desta ilhota emergente, e será assim o ponto de apoio para outra mariposa que já empreendeu seu vôo decidido rumo ao mar.  
 Nos livros de biologia, isso tudo não irá além de uma curiosidade, mas, como disse não sei quem, o bater das asas de uma mariposa costuma ser a origem dos grandes furacões.  
 Com seu vôo, a rebeldia voadora, ou seja, a mariposa, está dizendo NÃO!  
 Não à lógica.  
 Não à prudência.  
 Não à imobilidade.  
 Não ao conformismo.  
 E nada, absolutamente nada, será tão maravilhoso como ver a ousadia desse vôo, apreciar o desafio que representa, sentir como o vento começa a agitar-se e ver como, com estes ares, não são as folhas das árvores a tremerem, e sim as pernas dos poderosos que até aquele momento pensavam, ingênuos, que as mariposas morriam mar adentro (Marcos, 2002).

Em entrevista realizada em 2001 Marcos explica por que os zapatistas se definem como *rebeldes* e não como *revolucionários*. Claramente, em grande parte, por não desejarem carregar o estigma do revolucionário clássico, que buscou tomar o poder para transformar a realidade de cima para baixo. A semelhança com a abordagem de Camus (1999) é enorme sempre que Marcos toca no tema:

El revolucionario tiende a convertirse en un político y el rebelde social no deja de ser un rebelde social. En el momento en que Marcos o el zapatismo se conviertan en un proyecto revolucionario, es decir, en algo que devenga en un actor político dentro de la clase política, el zapatismo va a fracasar como propuesta alternativa (Marcos, 2001a).

E um revolucionário se transformaria em político porque:

un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El revolucionario se plantea: Vamos a hacer un movimiento, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas. Y el rebelde social no. El rebelde social organiza a las masas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse la cuestión de la toma del poder (*idem*).

Não é de estranhar, portanto, que para Marcos,

quando o rebelde se depara com a Cadeira do Poder (assim, com letras maiúsculas), a olha detidamente, a analisa, mas no lugar de sentar-se vai atrás de uma dessas lixas de unhas e, com heróica paciência, vai lixando as pernas até que, no seu entender, ficam tão frágeis que se quebram quando alguém se senta, coisa que acontece quase imediatamente. Tan, tan. (Marcos, 2002).

A política só se muda com outra política segundo Marcos. Tentar mudar a política dentro do sistema seria uma ilusão (Le Bot; Marcos, 1997, p.203) Também não é à toa, portanto, que os partidos políticos não gostem muito das “festas da rebeldia”<sup>17</sup>, segundo Marcos.

As concepções de rebelde (revoltado) e revolucionário de Marcos, e a oposição entre os dois termos, são inequivocamente as mesmas de Camus (1999), e bebem da mesma crítica aos revolucionários e revoluções que visavam tomar o Estado e que constituíram o chamado socialismo real no século XX<sup>18</sup>.

### 1.3- Insubordinação e teoria rebelde

Holloway (2003), de formação teórica marxista, isto é, que utiliza a leitura de obras de Marx e de outros que se baseiam nas obras dele para formular suas proposições e teorias, tenta introduzir, com bastante êxito a meu ver, a *rebeldia* num arcabouço teórico que se pode dizer marxista<sup>19</sup>. Poder-se-ia dizer, com mais precisão, que a obra de Holloway (2003) é uma leitura marxista do zapatismo, o que é bastante evidente. Uma leitura superficial da sua obra consegue identificar claramente que a experiência zapatista tem uma enorme influência sobre o pensamento desenvolvido pelo pensador irlandês. Mas não seria menos verdade afirmar também que a mesma obra é uma apropriação zapatista do marxismo, ou em outras palavras, o zapatismo exposto em arcabouço teórico e linguagem marxista. E é assim que o pensamento do autor parte do grito (rebelde) de “não” (clara alusão também ao *ya basta* zapatista). Parte da negatividade, da revolta inicialmente como negação.

*A rebeldia contra a subordinação* é uma idéia e um fenômeno chave no enfoque de Holloway (2003), que parte da luta, do “impulso de mudar a sociedade de maneira radical” (p.

<sup>17</sup> Marcos (2002) referia-se como “festa da rebeldia” ao encontro *Aguascalientes*, realizado em 2002 em Madri.

<sup>18</sup> Não é difícil enxergar também muito em comum entre o zapatismo e o anarquismo, no que os dois se centram na transformação social fora do Poder e desmantelando o Poder, e conseqüentemente na crítica aos partidos políticos, entre outras. Os laços históricos também não são difíceis de encontrar. Como Zarccone (2004) tenta mostrar, Emiliano Zapata foi influenciado por Ricardo Flores Magón (1873-1922, importante militante libertário mexicano) e mais diretamente pelo anarco-sindicalista Antonio Díaz Soto y Gama, que se uniu ao exército zapatista tornando-se ideólogo do movimento. Se, por um lado, faltava uma orientação sistemática para que Zapata pudesse ser chamado de “anarquista”, a qual iria caracterizar, por exemplo, Makhno (líder dos camponeses ucranianos em 1917) e Durruti (líder anarco-sindicalista em 1936 na Espanha), seguindo Zarccone (2004), por outro lado, “as influências anárquicas eram as mais evidentes e muitas metas eram comuns, embora faltasse a identidade global”. Se fosse preciso, teríamos aí um laço histórico entre o zapatista Marcos e o anarquista Bakunin, com os quais estamos mantendo diálogo até agora.

<sup>19</sup> Aqui vale ressaltar que Holloway, apesar da aproximação que as suas idéias nitidamente possuem com idéias mais próprias ao anarquismo, não possui leitura de clássicos como Proudhon ou Bakunin, como ouvi dele publicamente em novembro de 2003 em São Paulo.

65), e não da subordinação, como mais freqüente. Desenvolve uma espécie de “teoria rebelde”<sup>20</sup>.

Para ele, o ponto de partida de análise da luta de classes não pode ser a exploração (produção de mais-valia). Isso porque a exploração implicaria uma luta que lhe seria anterior: a luta para converter a criatividade em trabalho alienado, a luta para transformar o fazer humano em trabalho produtor de valor. Tratar-se-ia de um processo mais geral de dessubjetivação do sujeito. A exploração não significaria, pois, só a exploração do trabalho alienado, mas a simultânea transformação do fazer em trabalho alienado, a dessubjetivação simultânea do sujeito. O trabalho alienado seria portanto a forma capitalista, um modo de existência do fazer/criatividade/subjetividade humana. Um modo de existência que carregaria consigo uma contradição, já que dizer que o fazer existe como trabalho alienado significaria dizer também que existe como seu oposto (anti-trabalho alienado). Dizer que algo existe como subordinação significaria ao mesmo tempo dizer que também existe como insubordinação. Por sua vez, a negação implicaria sempre a subsunção do negado, reproduziria negativamente “os termos em que o poder colocou o conflito” (*idem*, p.223). Assim, para Holloway (2003), “a produção da classe é a supressão (-e-reprodução) da insubordinação. A exploração é a supressão (-e-reprodução) da criatividade insubordinada” (p. 219). Disso decorre, logicamente, que o fundamental é o *fazer* que existe contra-e-mais além do trabalho alienado, e não este último. Partir da produção de mais-valia e do trabalho alienado para analisar a luta de classes acabaria por deixar de lado, portanto, todo o mundo de prática antagônica que existe no processo de constituição do fazer como trabalho alienado, e toda projeção de um mundo alternativo constituído por essas práticas. Seria uma própria redução do conceito de luta de classes, segundo o autor.

A supressão da criatividade ocorre não apenas no processo de produção, como em geral se entende, mas na separação total do fazer e do feito que constitui a sociedade capitalista. Assim, o trabalho alienado produz a classe, mas o trabalho alienado pressupõe uma classificação prévia. De forma semelhante, a produção é a esfera da constituição de classe, mas a existência de uma esfera da produção, que é a separação da produção em relação ao fazer humano em geral, também pressupõe uma classificação prévia (Holloway, 2003, p. 219).

O capital, portanto, a todo momento afirmaria uma identidade (“vocês são”), classificando tudo e todos, definindo tudo e todos. Negando assim toda outra subjetividade,

---

<sup>20</sup> Expressão utilizada por ele uma única e sugestiva vez ao longo do seu livro *Mudar o Mundo Sem Tomar o Poder*.

“excluindo todo futuro que não seja uma prolongação do presente do indicativo”<sup>21</sup> (*idem*, p. 222).

Uma das expressões da separação entre o fazer e o feito seria a separação entre o trabalho vivo e o trabalho morto, ou em outras palavras, entre o trabalhador e os “meios de produção”. Essa ruptura do fluxo social do fazer faria com que o poder-fazer (a capacidade de fazer, o *poder constituinte*) se convertesse em poder-sobre (*poder constituído*, relação de poder sobre os outros). O antagonismo entre o fazer e o feito estaria no cerne dos múltiplos antagonismos sociais<sup>22</sup>.

Holloway (2003) assume explicitamente uma natureza binária do antagonismo do poder (ao contrário, por exemplo, de Foucault), o que, em outras palavras, significaria insistir “numa análise em termos de classe” (p.65).

Mas aqui cabem algumas considerações à concepção de luta de classes de Holloway (2003). Basicamente, o argumento dele para se insistir numa análise em termos de classe, e na importância e centralidade do conceito de *luta de classes* para aqueles que querem transformar a sociedade radicalmente, reside no fato dos múltiplos antagonismos sociais partirem de um antagonismo inicial binário, o antagonismo entre o fazer e o feito, que por sua vez surge da ruptura do fluxo social do fazer, como veremos melhor mais adiante. Sem discordar da natureza binária do antagonismo do poder como apresenta Holloway (2003), e que geraria a multiplicidade de antagonismos sociais (de gênero, étnico, etc), no entanto resta avaliar até que ponto chamar a dinâmica interna desse antagonismo de *luta de classes* não é ainda tomar emprestado um conceito histórico que não encontra a mesma força empírica em nosso tempo, simplesmente por não se conseguir formular um conceito que, ao mesmo tempo em que dê conta desse antagonismo binário, tenha evidência empírica. Em suma, o conceito de luta de classes sem dúvida pode ser pertinente para expressar esse antagonismo entre o fazer e o feito, mas ele é um empréstimo que fazemos de outras épocas e situações históricas: um conceito que sobrevive mais por trazer consigo uma herança, por ainda se fazer presente em certa medida como significação imaginária social de transformação radical e de luta anticapitalista, e por não se conseguir forjar, ou não ter sido forjado socialmente, outro conceito que o supere nesse sentido.

---

<sup>21</sup> Aqui se coloca já uma pista a se seguir para discutirmos a insubordinação ou rebeldia juvenil, a qual trataremos no capítulo III.

<sup>22</sup> “A própria compreensão das relações sociais como caracterizadas por um antagonismo binário entre o fazer e o feito significa que esse antagonismo existe na forma de uma multiplicidade de antagonismos, que existe uma grande heterogeneidade de conflitos. (...) Em lugar de começar com múltiplas identidades (mulheres, brancos, homossexuais, bascos, irlandeses etc.), precisamos começar com o processo de identificação que as gera.” (Holloway, 2003, p. 68-69).

O problema com o conceito de *luta de classes* de Holloway (2003) não reside na *luta*, evidentemente, mas no conceito de *classe* que ele implica. As classes sociais, no seu conceito, são simplesmente pólos de uma relação antagônica, os pólos do antagonismo surgido da separação entre o fazer e o feito. A classe, como ele mesmo diz explicitamente, não seria um sujeito empírico, ou pelo menos não necessariamente. Porém, o conceito de luta de classes, historicamente, nasceu e teve toda a sua força quando *classe* carregava ao mesmo tempo esse significado, por assim dizer, “estrutural” – pólo de um antagonismo – e era também uma evidência empírica. Ora, a classe, como tenta mostrar Thompson (1987), é um fenômeno histórico, e certamente também cultural, que vai além de uma categoria ou estrutura. É um fenômeno que surge de uma experiência comum, que passa pela consciência:

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) aos seus. (...) A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais (Thompson, 1987, p.10).

Em suma, o conceito perde sua força inicial quando ele perde o referente de uma classe social concreta. Se o conceito de luta de classes prescindir da existência de classes sociais concretas, isto é, que existem como fenômeno histórico e cultural em dadas circunstâncias em que grupos sociais *se fazem*<sup>23</sup> (se autoconstituem) como classe, então chegaremos ao paradoxo de uma *luta de classes sem classes*, isto é, sem classes sociais concretas. O conceito de classe passa a ter um alto grau de abstração, sintoma de ter se tornado um conceito apenas *sociológico*, e não mais também *social*<sup>24</sup>.

Esse paradoxo, de uma *luta de classe sem classes*<sup>25</sup>, se faz presente no conceito de Holloway (2003), e tanto mais presente quanto seu conceito tenta ser o mais amplo possível, englobando as diversas lutas sociais e práticas antagônicas que aparecem atualmente, ou seja, quando *classe* se reduz a uma abstração, a um dos pólos de um antagonismo binário. O paradoxo se torna contradição em alguns momentos, como por exemplo quando o autor diz que o “trabalho alienado produz a classe” e que “a esfera da produção é a esfera da constituição de classe”, mas que o trabalho alienado e a existência de uma esfera da produção “pressupõe uma classificação prévia” e uma luta anterior (Holloway, 2003, p. 219). Ele tenta

<sup>23</sup> Lembrando que a proposta de Thompson (1987) é exatamente mostrar esse “fazer-se”, essa autoconstituição da classe trabalhadora inglesa, como o próprio título original de seu livro já indica: *The Making of the English Working Class*.

<sup>24</sup> É o que fica evidente quando, por exemplo, Virno (2003a) diz que “*classe trabalhadora* é um conceito teórico, não uma foto de recordação” (p. 45).

<sup>25</sup> Devo a expressão *luta de classes sem classes* a Pablo Ortellado, em conversa em que compartilhávamos uma mesma visão sobre os limites do conceitual utilizado por Holloway (2003). Essa expressão surgiu como uma boa síntese do que pensávamos.

dizer com isso, como vimos, que existe uma luta anterior a da esfera da produção e do trabalho alienado, que é uma luta contra a classificação, que já seria uma luta contra o capital, contra a própria constituição de uma esfera da produção separada e contra a constituição do fazer em trabalho alienado. E é essa luta (anterior) que seria também, já, uma *luta de classes*, segundo ele. Mas nos próprios termos que o autor usa na passagem acima, seria uma luta anterior à própria constituição da classe (no sentido concreto e social), portanto não poderia ser uma luta de classes propriamente dita – ou seria uma *luta de classes sem classes*.

Bem, mas o fato é que grupos sociais e coletividades constituem concretamente o pólo anticapitalista, o pólo do fazer no antagonismo entre fazer e feito. Esses insubordinados, que muitas vezes só arbitrariamente ou a partir de um pensamento bastante abstrato poderíamos chamá-los e classificá-los de “classe trabalhadora”, desenvolvem também uma luta explícita, organizada em menor ou maior grau, coletiva em maior ou menor grau, e também compartilham, dentro dos seus grupos sociais, experiências comuns, “sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) aos seus” (Thompson, 1987, p.10). A experiência comum desses insubordinados de hoje se forma em grande medida em outros espaços-tempo que não o das relações de produção propriamente ditas. Sua identidade, por isso, acaba não sendo a de “classe trabalhadora”. São zapatistas, mapuches, aymaras, punks algumas vezes, mas podem ser outros tantos nomes e identidades mais ou menos fixas e voláteis. Uma hipótese a ser estudada é a de que hoje, nesse capitalismo que ainda não adjetivamos aqui, mais do que nunca a experiência comum que faz com que insubordinados se reconheçam como um grupo social que constitui um dos pólos numa relação de antagonismo (ou se reconheçam como “classe”, num sentido amplo e relativamente abstrato, se se preferir), se dá através da própria organização coletiva da insubordinação e da rebeldia em uma luta explícita e aberta. Em outras palavras, o campo de constituição da *classe* é cada vez mais, em muitos casos – e penso principalmente no caso dos centros urbanos – , o campo da própria organização e preparação de lutas (anticapitalistas), o campo da ação coletiva; cada vez mais a luta se torna fator, e aparentemente anterior, à constituição da *classe*. A reclamação e a luta contra o poder constituído delineiam e reforçam as fronteiras do “nós” e “eles”. *Classe* aqui em sentido mais concreto que o de simples pólo de um antagonismo; *classe não como autodefinição, como nomeação ou identidade, mas como grupo social que se reconhece como agente em um dos pólos de uma relação de antagonismo* – uma noção bem menos abstrata do que o conceito de Holloway (2003). Diria ainda que, tanto mais isso se dá, quanto menos as experiências comuns num meio social “são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas

de valores, idéias e formas institucionais” (Thompson, 1987, p.10). A luta aberta e consciente assim se faz mais necessária para o reconhecimento e pertencimento a uma “classe” – para a constituição da “classe”<sup>26</sup> – em um meio social em que as experiências comuns sejam mediadas em grande parte pela forma-mercadoria/forma-signo, em que a própria cultura se torna preponderantemente objeto-signo (Baudrillard, 1995a), dificultando que as experiências comuns cotidianas sejam encarnadas em tradições, sistemas de valores e formas institucionais com elevado grau de autonomia e antagonismo. Que se diga claramente: esses meios sociais estão principalmente nos centros urbanos, no capitalismo monopolista. Na periferia, na constituição das lutas de zapatistas, aymaras, mapuches, kunas, por exemplo, se encontram processos claros de autovalorização<sup>27</sup>, e a constituição da “classe” tem passado mais freqüentemente pelo tratamento cultural no qual experiências herdadas e partilhadas se encarnam em tradições, sistema de valores e formas institucionais com maior grau de autonomia.

Bem, retornando da digressão sobre *classe e luta de classes* em Holloway (2003), como dissemos, a separação entre o fazer e o feito, ou em outras palavras, a ruptura do fluxo social do fazer, estaria no cerne dos múltiplos antagonismos e relações de poder para ele. O processo de identificação (classificação, definição), que geraria essa multiplicidade de relações de poder, seria conseqüência dessa ruptura (separação entre o fazer e o feito). Existiria, portanto, uma unidade-em-separação e uma separação-em-unidade dos antagonismos binário e múltiplos, segundo o autor.

A ruptura do fluxo do fazer – a separação e subordinação do fazer em relação ao feito – privaria o fazer do seu movimento, estabelecendo “o reino do ser e da identidade” (Holloway, 2003, p. 91). O fazer se congelaria em certo ponto e se transformaria em ser. Instauraria-se um domínio do presente do indicativo: as coisas “são”, o mundo “é”, e assim por diante... A existência seria separada do processo de constituição, adquirindo duração no tempo. A transformação do fazer em ser – a separação entre existência e constituição – significaria que tudo pode ser, e acabaria sendo, identificado, classificado e definido, uma vez que as relações estariam fragmentadas em relações entre coisas distintas (*idem*).

Sendo a definição uma descrição de uma identidade distinta de outras identidades, ela pretenderia delimitar identidades de maneira não-contraditória, fixando as relações sociais em seu caráter reificado, fragmentado e estático. Assim, “um mundo de definições é um mundo

---

<sup>26</sup> Como na definição anterior: *Classe* em sentido mais concreto do que o de simples pólo de um antagonismo; *classe não como autodefinição, como nomeação ou identidade, mas como grupo social que se reconhece como agente em um dos pólos de uma relação de antagonismo, e reconhece o agente no outro pólo.*

<sup>27</sup> Trataremos do conceito de autovalorização mais adiante.

limpo, um mundo de divisões claras, um mundo de exclusão, um mundo em que o outro está claramente separado como outro” (*idem*, p. 98). De onde já podemos visualizar a fonte de múltiplos antagonismos e relações de poder.

Para apreendermos como o processo de identificação-definição próprio da separação entre fazer e feito está na própria constituição do capital, basta lembramos que as significações imaginárias sociais que instituem o “isto é meu” – tão fundamental ao capital – implicam e pressupõem essa ruptura do fluxo do fazer e o processo concomitante de identificação. Sendo assim, “o apelo ao ser, à identidade, ao que se é, sempre implica consolidação da identidade, o reforço, portanto, da ruptura do fazer, isto é, o reforço do capital” (*idem*, p. 101).

As definições operariam por meio de uma lógica formal em que *x* e *não-x* se excluem, onde só há lugar para o *sim* e *não* – não tendo mais lugar o *sim-e-não* ou o *talvez*, a reversibilidade, o *ser-e-não-ser*, ao mesmo tempo. Esse movimento ou fluxo do fazer, e que seria antitético a essas definições e classificações identitárias, tem seu equivalente, em conceitos antropológicos, no ciclo de troca simbólica, na reversibilidade da dádiva... aquilo que faz, por exemplo, com que os Bororos possam afirmar que “bororos são araras”. Como explica Baudrillard (1981), isso não é uma ordem de classificação primitiva, mas sim

significa que Bororos e araras são parte de um ciclo, e que a figura do ciclo exclui toda partição de espécies, todas as oposições distintivas sobre as quais nós vivemos. A oposição estrutural é *diabólica*, ela divide e afronta identidades distintas: tal é a partição do Humano, que rejeita os bichos no Inumano – o ciclo, ele, é *simbólico*: ele abole as oposições em um encadeamento reversível – nesse sentido, os Bororos “são” araras, que é o mesmo sentido que os Canaque dizem que os mortos passeiam entre os vivos (p. 196)<sup>28</sup>.

Seguindo com Baudrillard (1985), a economia surgiria como teorização da ruptura da *troca simbólica*, instituição de um campo separado que se tornaria em seguida vetor de uma reorganização total da vida social. O *valor simbólico* significando assim, no pensamento dele, a própria abolição do imaginário da economia política, da autonomização do econômico e de todo e qualquer campo separado.

Com a generalização da economia política<sup>29</sup> se tornaria evidente, segundo Baudrillard (1985), que o esquema do valor (de troca e de uso) não se limitaria mais à “produção”, investindo as esferas da linguagem, da sexualidade etc. A origem da economia política não estaria na exploração do trabalho como força produtiva: a racionalização capitalista da produção material seria apenas um caso particular e a modalidade inaugural da

<sup>28</sup> Nesta citação, como nas citações posteriores cuja obra consta em língua estrangeira na referência, trata-se de tradução feita por mim.

<sup>29</sup> Sobre a generalização da economia política, ver Baudrillard (1985; 1995a; 1995b).



imposição de uma forma, isto é, de um código geral de abstração racional (sistema de valor). Por essa forma ser a mesma é que se poderia falar de uma economia política do signo ou de uma economia do corpo sem metáfora, segundo ele. Em oposição e negação ao ciclo de relações simbólicas, a lei estrutural do valor<sup>30</sup> seria o código que regeria a economia política – em suas distintas modalidades (do corpo, da produção material, sexual, racial etc. etc.). Esse código – o sistema de valor, a lei do valor, a lei estrutural do valor – seria feito de oposições distintas, binárias, de separações, definições, identidades, classificações e discriminações.

A revolta dos grupos segregados e discriminados visaria – idealmente falando e muitas vezes na prática – a abolição desse código, dessa estratégia feita de distinções, de separações, de discriminações, de oposições hierarquizadas, que ganhariam toda sua força com a economia política capitalista. Assim, a revolta do negro visaria a raça como código, a das mulheres visaria o código que faz do feminino um termo relegado – a subversão da imposição da lei do valor no domínio sexual –, a revolta dos indígenas analogamente etc. etc. Essa posição de revolta não seria mais aquela de explorados economicamente, visaria menos a extorsão de mais-valia do que a imposição do código no qual se inscreveria atualmente a estratégia de dominação social (Baudrillard, 1985).

Para Portis (2004), em uma sociedade “integrada”, onde a integração se torna um valor em si, a vontade de integração se tornaria uma potente fonte de contestação. Sem discordar inteiramente, já podemos fazer uma leitura conceitualmente diferente dessa. À medida que a lei do valor se expande a novos territórios e esferas, aqueles que estavam fora do sistema de valor se vêem integrados a ele, mas muitas vezes ocupando os termos e posições inferiorizadas, segregadas. É então que ocorre o paradoxo das “minorias” ou dos “excluídos”<sup>31</sup>, palavra tão utilizada hoje em dia para designar na verdade aqueles dentro do sistema, integrados na ordem do valor, mas que se encontram na posição de relegação, na posição que carrega uma marca de segregação nessa ordem. Os não-incluídos de fato, são aqueles que ainda vivem ou viessem a viver fora do sistema de valor e por consequência não estariam nem em posição inferiorizada ou discriminada, e muito menos reclamando inclusão a ele. Os nossos “excluídos” são aqueles que reivindicam “integração”, mesmo que de fato não estejam nem excluídos e nem não-integrados, mas simplesmente incluídos e integrados em posições marcadas, discriminadas, inferiorizadas. Portanto, essa potente fonte de contestação

<sup>30</sup> Baudrillard (1996), se apoiando em Saussure, distingue uma *lei estrutural do valor* de uma *lei funcional do valor* (esta última correspondente à lei de mercado do valor). A lei funcional do valor diria respeito à “relação de cada termo com aquilo que designa, de cada significante com seu significado, bem como de cada moeda individual com aquilo que se pode obter em troca dela” (p. 15). Já a lei estrutural do valor diria respeito à “relatividade, interior ao sistema geral e feita de oposições distintas, de todos os termos entre si” (p.15).

<sup>31</sup> Uma pertinente discussão sobre essa pseudo-exclusão aparece em Vianna (2003).

que surge dos “não-integrados” pode ser entendida em termos de antagonismo ao código que os integra em posições e termos marcados, inferiorizados, segregados.

A hegemonia do código, a hegemonia da lei estrutural do valor (sobre a lei de mercado ou funcional do valor) corresponderia à “volatilização da forma social chamada produção”<sup>32</sup> (Baudrillard, 1996, p. 20). Época em que “o próprio processo do capital deixa de ser um processo de produção”; o capital se mostrando acima de tudo como *modo de dominação*. O que seria reproduzido atualmente seria o capital na sua acepção mais rigorosa, isto é, como *forma de relação social*.

Para Baudrillard (1985; 1996), o processo de reprodução do capital também ultrapassaria em muito o processo de exploração econômica. Assim como Holloway (2003), mas em outra época, ele tentou pensar e teorizar a emergência de novos movimentos e lutas sociais, em relação ao movimento operário clássico. Tentou relacionar esses movimentos, essa multiplicidade de conflitos e antagonismos à própria reprodução do capital – no caso do autor irlandês, à eliminação do capital. Como consequência, também pensou e viu o capital para além (ou aquém) da exploração econômica, da esfera da produção. E acabou vendo a luta de classes também, e acima de tudo, como uma luta pela *dignidade*, no sentido zapatista da palavra. Uma revolta contra a rejeição, o esquecimento, a excomunhão, e ao mesmo tempo contra uma classificação, inferiorização, redução... O autor francês levantava a hipótese de que:

Em vez de exportar o conceito de proletariado e de exploração para a opressão racial, sexual etc., é preciso se perguntar se não é o inverso que ocorre. Se o operário não é de início, se seu estatuto fundamental não é, como o louco, o morto, a natureza, os animais, as crianças, os negros, as mulheres – não um estatuto de *exploração*, mas um estatuto de *excomunhão* –, não um estatuto de espoliação e de exploração, mas um estatuto de discriminação e de marcação. A minha hipótese é a de que jamais houve verdadeira luta de classes exceto na base dessa discriminação: a luta dos sub-homens contra seu estatuto de bestas, contra a abjeção dessa distinção de casta que os condena à sub-humanidade do trabalho.(...) Dito isso, o proletário é hoje [na Europa ocidental nos anos 1970] um ser “normal”, o trabalhador foi promovido à dignidade de “ser humano” por direito (...). No que se refere aos desviantes atuais, aos discriminados de todo gênero, ele está do mesmo lado que a burguesia: do lado do humano, do lado do normal. Tanto é verdade que a lei fundamental dessa sociedade não é a lei da exploração, mas o *código da normalidade* (Baudrillard, 1996, p. 40-41).

A rebeldia contra a norma, ou mais radicalmente, contra o código da normalidade, é uma rebeldia contra um estatuto, que geralmente significa/implica uma posição de discriminação, segregação, rejeição, mas também na maioria das vezes de exploração e espoliação<sup>33</sup>. Ela pode significar também, e ao mesmo tempo, uma rebeldia contra a

<sup>32</sup> Sobre o fim da produção, ou sua volatilização, retornaremos mais adiante.

<sup>33</sup> Em outubro de 2005 uma forte revolta eclode na periferia das grandes cidades francesas. Milhares de carros são queimados por semanas seguidas, e prédios públicos incendiados. São na maioria jovens imigrantes ou descendentes de imigrantes que se encontram numa posição de rejeição e segregação, muitos dos quais

dessubjetivação, a supressão da criatividade, a redução e a conformação; em outras palavras, contra o processo de estabelecimento de um estatuto, que passa pela classificação e definição, e que é parte do processo de reprodução do capital<sup>34</sup>. Nesses termos pode-se discutir tanto o levante zapatista, quanto a contracultura e subculturas juvenis que emergiram principalmente a partir dos anos 1950 nos centros urbanos.

A questão que se coloca, para aqueles que querem mudar radicalmente o mundo, é a da constituição dessa rebeldia contra a norma(lidade) em termos consideravelmente concretos contra-e-além-capital. A rebeldia pressupõe a autonomia – ou se poderia dizer que ela é uma categoria-parente em primeiro grau da rebeldia. Pressupõe alguma autonomia inicialmente, ao menos. Rebeldia e autonomia se reforçam continuamente. A ação rebelde só pode se dar em direção à liberdade<sup>35</sup> se se der na direção da autonomia do grupo rebelde, insubordinado – a *classe* que foge-da-e-luta-contra-a dominação e subordinação.

Para tentarmos apreender isso melhor é pertinente discutirmos o conceito de autonomia.

#### **1.4- A autonomia**

Castoriadis (1982) define a autonomia como a regulação ou legislação por si mesmo, em oposição à heteronomia, a legislação e a regulação pelo outro. Definição que não foge do nível do senso comum, podendo ser encontrada num bom dicionário de língua portuguesa.

A autonomia, no entanto, não significaria a total eliminação do discurso do outro – o que seria um estado a-histórico do sujeito. O “eu” da autonomia, o sujeito autônomo, seria a “instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos” (Castoriadis, 1982, p. 128). Impossível eliminar o discurso do outro porque o discurso do outro constituiria também o suporte sobre o qual se desenvolve a atividade do eu; seria a própria condição da atividade do sujeito, e portanto o outro estaria sempre presente na atividade que o “eliminaria”. A autonomia, conseqüentemente, seria a

---

provavelmente “sem-papéis”, isto é, não possuem o estatuto de cidadão e nem sequer uma situação de legalidade. A grandiosidade dessa revolta parece confirmar mais uma vez o que Baudrillard (1985; 1996) apontava: o estatuto de exclusão, segregação, discriminação e de não-humanidade estaria na base da revolta, mesmo quando ela se fazia em termos de luta de classes num sentido clássico, com o movimento operário em cena. Esclarecedora nesse sentido é a declaração do Ministro do Interior francês Nicolas Sarkozy que, diante de um despejo num bairro pobre, afirmou o desejo de “se livrar dessa escória”. Revolta contra um estatuto de escória, sentido na vida cotidiana e formalizado pelo Ministro do Interior.

<sup>34</sup> Rebeldia ao que Marcuse (1968; 1973) chamou de homem unidimensional.

<sup>35</sup> Lembremos do pensamento de Bakunin (2000), onde a revolta corresponderia à liberdade.

instauração de uma relação entre o discurso do outro e o discurso do sujeito, diferentemente de uma hipotética eliminação total do discurso do outro.

No sentido social, a autonomia – qualidade daquele que dá lei a si mesmo – assumiria o sentido de uma auto-instituição explícita da sociedade. A coletividade autônoma seria aquela cuja divisa é *dar a si própria suas próprias leis*. Uma coletividade autônoma implicaria indivíduos autônomos e vice-versa – capazes de questionar as normas e leis instituídas, formais ou informais. Nesse entendimento a autonomia não é sinônimo de independência, embora uma determinada independência possa ser condição e consequência da autonomia. Autonomia seria, em suma, capacidade de autogoverno.

Para Castoriadis (1987) a emergência da autonomia surge como uma ruptura histórica que teria ocorrido pela primeira vez na Grécia antiga, re-emergindo com o Iluminismo e as revoluções do século XVIII e aparecendo também com o movimento operário socialista, para citar momentos e movimentos históricos mais expressivos. A autonomia é posta assim como criação histórica, concomitante ao advento de um ser social-histórico que questionaria abertamente sua própria lei de existência e sua própria ordem<sup>36</sup>, colocando em questão suas próprias instituições.

Assim, para Castoriadis (1987), é só com a criação histórica da autonomia que se abriu a possibilidade de uma *ação política* digna do nome, isto é, “ação visando a uma nova instituição da sociedade, realizando plenamente o projeto de autonomia” (p. 243).

Se a autonomia é qualidade daquele que dá lei a si mesmo, então a autonomia “implica necessariamente a participação ativa e igualitária em todo o poder social que decide sobre os problemas comuns” (Castoriadis, 1983, p. 21). Aqui encontramos a idéia fundamental de autonomia relacionada à capacidade do indivíduo de participar diretamente do governo da sociedade.

Mas participar de todo poder social significa “participar do *poder instituinte*” (*idem ibidem*), da constituição das leis formais e informais, da constituição das instituições sociais, em sentido lato. A autonomia diria respeito, portanto, à política em sentido amplo – à questão da instituição global da sociedade, e não apenas da natureza do poder, sua organização, seu exercício etc.

Se levarmos em consideração ainda o diagnóstico de Negt e Kluge (1999) de que a política se tornou um apêndice da economia e da administração de empresas, além da vasta literatura dos anos 1990 até hoje que, em torno do fenômeno comumente chamado de

---

<sup>36</sup> Podemos enxergar já, aqui, a relação estreita que a rebeldia possui com a autonomia, e como a rebeldia pressupõe autonomia em algum nível.

*globalização*, diagnosticou o esvaziamento da capacidade política dos cargos governamentais-estatais diante da mobilidade internacional de capitais e do poder dos credores internacionais, então temos cada vez mais que *a ação política digna desse nome* se encontra cada vez menos nos espaços da política em sentido estrito. E se levarmos em conta ainda que a discussão sobre o campo e a forma da ação que institui uma nova sociedade remonta pelo menos desde a I Internacional (basicamente a discussão entre estatistas/comunistas e federalistas/coletivistas), então temos grande chance de estar apontando aqui o campo e os fenômenos que correspondem a essa ação política, e, portanto, o objeto de estudo de uma sociologia política por excelência.

A rebeldia é uma potência política. Mas as formas de relações sociais e as instituições que estarão em constituição por essa potência são o que está em jogo, ou melhor, é o que está para ser descoberto e criado.

No caso dos zapatistas, os Municípios Autônomos em Rebeldia e as Juntas do Bom Governo, como são chamados por eles uma das instituições de autogoverno derivadas da sua potência política, são um exemplo de instituições e relações sociais e políticas em constituição através da sua rebeldia. Evidentemente, o “autônomo” desses municípios significa um alto grau ou total independência em relação ao Estado, ou ao “mau governo”, como os zapatistas costumam dizer. Mas a “autonomia” inscrita no nome desses Municípios Rebeldes não se reduz a isso. Indo ao encontro do conceito de autonomia que vimos acima, significa também que as comunidades zapatistas se autogovernam naqueles municípios, isto é, todos participam igualmente do poder<sup>37</sup>, decidem e se dão suas próprias leis – a rebeldia se fez democracia direta, autogoverno da vida social; ação visando uma instituição nova de sociedade; ação política *digna do nome*.

Talvez não fosse necessário ilustrar com o exemplo zapatista para compreendermos que a insubordinação, ou a não-subordinação, quando ganha a forma de luta aberta dos insubordinados contra a subordinação é uma luta ao mesmo tempo em direção à autonomia. Se autonomia é dar lei a si próprio, ela é antitética à subordinação. A luta contra a subordinação encontra seu lado positivo na luta pela autonomia. É na expansão da sua autonomia que o grupo social rebelde, ou insubordinado, começa a instituir uma nova sociedade, criando novas formas de relações sociais e criando novas instituições em tensão e antagonismo com as que figuram as relações de subordinação. Pode-se falar, portanto, que a

---

<sup>37</sup> A rotatividade mensal dos membros das Juntas do Bom Governo, até que todos delas tenham se encarregado, e a democracia direta através de assembleias indicam que essa participação igualitária no poder não é um ideal distante, e a autonomia portanto não meramente uma palavra.

transformação radical (ir além do capital) passa pela criação de um contra-poder, ou de contra-poderes que se colocam em tensão e antagonismo com o poder constituído?

Holloway (2003) diria que não, supondo o contra-poder como algo igual ou similar, em forma, ao poder constituído, mas em oposição a este (exército contra exército, partido contra partido,...). Ele fala, por sua vez, de um antipoder, que se assemelha bastante ao instinto humano de revolta ao qual Mikhail Bakunin constantemente se remetia. Impulso cru, substrato de negatividade, que mesmo quando Holloway (2003) tenta defini-lo na sua materialidade ainda continua por demais imaterial. A “materialidade do antipoder” seria “esse estrato de não-subordinação desarticulada, sem rosto, sem voz” (Holloway, 2003, p. 235).

O antipoder existiria em constante conflito com o poder-sobre: o poder constituinte não seria uma alternativa ao poder constituído, de modo a conseguir simplesmente coexistir de forma pacífica com ele. O exercício alternativo do poder-fazer só poderia existir em antagonismo e em luta contra o poder-sobre. Se não se submerge no poder-sobre, o poder-fazer só poderia existir, aberta ou latentemente, em antagonismo, como antipoder (Holloway, 2003).

Mas como vimos, esse antipoder se mantém em um nível de imaterialidade, para não dizer de abstração, bastante grande. A questão que Holloway (2003) parece ter receio de abordar pode ser colocada da seguinte forma: como que um estrato de não-subordinação desarticulada e sem voz, por exemplo, pode lutar efetivamente e pôr fim ao poder de corporações capitalistas, ou ao poder do Estado? A resposta é, efetivamente, não pode. Não se esse estrato de não-subordinação se mantiver desarticulado e sem voz. Utilizando termos caros a Bakunin poderíamos perguntar: como que a revolta das massas populares pode dar cabo do capital e do Estado?

Efetivamente, não será um estrato de não-subordinação desarticulada e sem voz que irá mudar o mundo. O antipoder de Holloway (2003) precisaria ao menos ganhar alguma(s) forma(s). Os conselhos operários<sup>38</sup> e o sindicalismo revolucionário<sup>39</sup> foram formas históricas que traziam consigo esse substrato negativo da revolta dos trabalhadores, em épocas em que a ruptura, ou a revolução chegou à ordem do dia. Mas Holloway (2003) não precisaria recorrer à experiência do movimento operário histórico para que pudesse perceber que ir além do capital implica criar formas de autogoverno, criar organismos, isto é, práticas que ampliem a autonomia dos grupos sociais rebeldes. Essa experiência é dada pelos próprios zapatistas, com

---

<sup>38</sup> Na Rússia a partir de 1905, tendo a experiência dos conselhos operários se espalhado por outros países da Europa, como Alemanha e Itália.

<sup>39</sup> Talvez o exemplo mais expressivo tenha se dado na Espanha, onde o anarco-sindicalismo desempenhou destacado papel na eclosão da revolução social de 1936.

seus Municípios Autônomos Rebeldes e Juntas do Bom Governo, ao lado de suas práticas autonomistas no campo da educação ou da alimentação e comércio<sup>40</sup>.

O receio de Holloway (2003) em cometer o erro de uma grande parte da tradição de esquerda, de, teoricamente, ter *muitas certezas e poucas dúvidas* e de, na prática, focar as energias na construção e organização do Partido, parece que o leva a incorrer em erro oposto. Ele propõe que “pensemos em uma antipolítica de eventos em lugar de uma política da organização”<sup>41</sup> (Holloway, 2003, p. 314). Compara esses eventos a festas, carnavais, explosões do princípio do prazer, o que o coloca em termos propositivos de práxis política muito nitidamente próximo à idéia de Zona Autônoma Temporária, de Bey (2001), o que não é de certo um elogio<sup>42</sup>. Certamente os zapatistas fazem eventos, como a marcha à cidade do México em 2001, e esses eventos possuem um papel não desprezível na luta deles. Mas privilegiar uma (anti)política de eventos como (anti)política de transformação social radical é no mínimo fechar os olhos para as experiências e práticas de organização históricas dos rebeldes (incluindo os zapatistas de hoje) que não foram nem são uma política que visa a construção e fortalecimento da organização – o Partido revolucionário que visa a tomada do Estado – , e nem podem ser reduzidas a uma política de eventos. Ou os fazeres cotidianos nas comunidades zapatistas, que são base de sua atual autonomia, seriam um (anti)política de eventos?<sup>43</sup> Parece-me que os zapatistas estão a abrir zonas autônomas que se pretendem permanentes, e não temporárias.

Holloway (2003) parece equacionar, a despeito das experiências históricas, permanência e organização com política partidária-leninista, e prefere, a partir disso, apostar numa política de eventos, em zonas autônomas temporárias. Se a luta dos insubordinados contra a subordinação significa uma luta pela expansão da sua autonomia (e conseqüente redução da subordinação), isso só pode significar também uma permanência da autonomia no espaço e no tempo. Digamos claramente: uma instituição da autonomia, sua permanência, sua existência em uma dada forma, o que significa seu contínuo estabelecimento. Como dissemos antes, é na base da expansão da sua autonomia que o grupo social rebelde começa a instituir

<sup>40</sup> Ver *Visita às comunidades zapatistas*, disponível em <<http://midiaindependente.org/es/red/2005/01/301908.shtml>> (acessado em 21/08/2005).

<sup>41</sup> Como não poderia deixar de ser, Holloway (2003) cita como exemplo as manifestações “contra o neoliberalismo” de Seattle, Praga, Gênova etc.

<sup>42</sup> A idéia de Zona Autônoma Temporária apresentada por Bey (2001) se relaciona a uma tática política-social baseada na criação de espaços temporários que escapam de estruturas formais de controle. A sua ênfase nesses momentos de liberdade, que não se pretendem duradouros, acaba sendo alvo de crítica a partir de um ponto de vista revolucionário, uma vez que as instituições e estruturas sociais vigentes permanecem. Para uma, entre outras críticas existentes a Bey (2001), veja Bookchin (1995).

<sup>43</sup> Sobre esses fazeres cotidianos veja também *Visita às comunidades zapatistas*, disponível em <<http://midiaindependente.org/es/red/2005/01/301908.shtml>> (acessado em 21/08/2005).

uma nova sociedade. E essa nova sociedade que emerge dessas instituições autônomas se coloca em antagonismo com a velha sociedade instituída. Uma forma social se coloca como negação da outra. Como diria Bernardo (1975), quanto mais se desenvolvem as formas de auto-organização popular, mais as formas alienadas se extinguem: o comunismo em constituição significa o Estado em extinção (como demonstrava a experiência dos conselhos operários). Não havendo, nesse sentido, uma “fase de transição”. Uma forma social toma o espaço e o lugar da outra. A afirmação de um outro e novo tipo de poder – o poder das juntas do bom governo ou o dos conselhos operários, para citar dois exemplos históricos – subtrai o poder político constituído, extingue o Estado.

Nesse sentido poderíamos afirmar, respondendo a pergunta que fizemos anteriormente, que a transformação radical para além do capital passa pela criação de contra-podere(s). Contra-poder que seja, na sua forma, a negação do poder constituído, portanto, em inevitável tensão e antagonismo. Esse contra-poder não seria um espelho do poder constituído (um partido de oposição ou um exército de oposição), e seria mais do que o antipoder de Holloway (2003) – mais do que estratos de não-subordinação desarticulada e sem voz, mais do que zonas autônomas temporárias. A questão então passa a ser: como fazer do antipoder um contra-poder? Como os rebeldes podem efetivamente lixar os pés da cadeira do Poder a ponto de fazê-la cair?

O entendimento de que o impulso de revolta/rebeldia/insubordinação é um impulso à liberdade/autonomia nos remete à questão que deve nos interessar: como esse impulso se expressa atualmente, quais formas ele ganha, quais as diferentes caras da rebeldia e da autonomia atualmente, suas contradições e dificuldades, e se a partir dessas rebeldias e autonomias podemos mais concretamente vislumbrar uma transformação radical no mundo.

O conceito de autovalorização talvez seja pertinente para visualizarmos o processo que media o antipoder ao contra-poder, além de nos ajudar a apreender as formas que ganham os impulsos rebeldes e autonomistas hoje em dia.

### **1.5- A autovalorização**

A *autovalorização* acompanha e proporciona essa expansão da autonomia, em um processo de luta contra a subordinação. O conceito, formulado pela escola autonomista<sup>44</sup>, em

---

<sup>44</sup> O que estamos chamando de “escola autonomista” pode ter sua origem remontada ao *operaismo* italiano que surge em torno da revista marxista *Quaderni Rossi*, fundada por Raniero Panzieri em 1959. Uma cisão desse



particular por Antonio Negri, se refere às formas com que os trabalhadores – em sentido lato – agem como sujeitos autônomos criando sua própria existência para si próprios, não somente contra o capital.

Falar de um processo de *autovalorização* dos trabalhadores, de comunidades, ou de um grupo social, implica também falar do processo inverso de *desvalorização*. Como aponta Cleaver (1992), a idéia de *desvalorização* dos trabalhadores tem seu irmão mais velho no conceito de *deskilling* (perda de habilidade, perda de capacitação), que alguns teóricos forjaram diante da degradação das habilidades e capacidades dos trabalhadores com a introdução do taylorismo e do fordismo. Habilidades que faziam o operário ter, até então, um elevado grau de controle sobre a produção. Era sobre a base dessas capacidades e habilidades – desse poder, *capacidade de* –, eliminadas com o fordismo, a concentração econômica<sup>45</sup> e a automatização, que o projeto político de uma sociedade sem patrões e a autogestão foram forjados, como sublinha com brilhantismo Gorz (1982). Elas eram fonte da autonomia operária, e base da “concepção dos conselhos operários como órgãos permanentes de poder popular” (Gorz, 1982, p. 60). *Autonomia operária* ao mesmo tempo como virtualidade, dada pelo controle do processo produtivo que a estrutura e a técnica produtiva propiciavam a esses operários, e como projeto político revolucionário visando sua plena realização. *Conselhos operários* como forma de poder popular, ou contra-poder, de acordo com a concepção discutida anteriormente, sendo expressão da expansão e fortalecimento da autonomia operária.

Esse trabalhador qualificado, dotado de um saber-fazer transmitido de uma geração a outra sem intermediários, carregando a destreza e experiência das quais a fábrica não poderia prescindir para continuar produzindo – podendo prescindir no entanto de patrões e de outros

---

grupo original deu origem nos anos 1960 à revista *Classe Operaia*, dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna e Antonio Negri. No final dos anos 1960 outra cisão separou aqueles que, como Tronti, entraram no Partido Comunista Italiano, daqueles que, como Negri, se ligaram ao longo da década de 1970 ao movimento que ficou conhecido como Autonomia Operária. A esse último desdobramento do operismo italiano é que chamamos “escola autonomista”, embora, é claro, algumas de suas teses de base precedam essa cisão ocorrida no final dos anos 1960 (veja a introdução escrita por Giuseppe Cocco em Lazzarato e Negri (2001), especificamente a página 17, para saber mais sobre a origem dessa escola e seus desdobramentos e relação com o movimento Autonomia Italiana). Uma dessas teses, e talvez a mais distintiva e básica, foi formulada primeiramente por Mario Tronti, chamada por vezes de *a revolução copernicana do marxismo*. Basicamente trata-se da afirmação de que o papel ativo e dinâmico estaria no trabalho, ou melhor, na classe trabalhadora, sendo o capital meramente reativo; a luta dos trabalhadores seria o motor do desenvolvimento capitalista. O capital seria levado por um antagonismo interno – relação capital-trabalho onde o primeiro necessitaria do segundo mas não o segundo do primeiro –, reagindo à ação e à pressão da classe trabalhadora. Na sua tentativa de vencer e decompor a classe trabalhadora adviria o desenvolvimento e as mudanças de paradigma econômico, político e técnico do capitalismo.

<sup>45</sup> Concentração econômica que fez com a fábrica deixasse de ser uma unidade econômica, sendo apenas uma unidade de produção interligada a outras, em outros lugares, todas coordenadas por uma direção central. Fazendo com que, nas palavras de Gorz (1982), os locais de produção não fossem mais “centros de decisão nem sedes de um poder econômico” (p. 61).

funcionários – , é denominado por Gorz (1982) e pela escola autonomista de *operário profissional*, em distinção ao *operário massa* que emergiria com o fordismo. Trabalhador que tinha orgulho do trabalho bem-feito, que prezava pela qualidade do que produzia<sup>46</sup>, e que tinha consciência da sua soberania prática na produção.

Os conhecimentos práticos insubstituíveis desse operário de ofício faziam com que o patrão e os contramestres dependessem da estima e da fidelidade dele para a produção, e por sua vez o operário de ofício via estes como parasitas, totalmente dispensáveis à produção. Existia um poder operário de ordem técnica, na fábrica, “paralelo ao poder social e econômico do capital, capaz de se opor a este e de pretender sua supressão” (Gorz, 1982, p. 58-59). A existência desse operário profissional e sua hegemonia na produção, formaram também a base do desenvolvimento do anarco-sindicalismo e do sindicalismo revolucionário<sup>47</sup>, como também assinala Gorz (1982). Também no Brasil o anarco-sindicalismo/sindicalismo revolucionário – corrente hegemônica no movimento operário nas três primeiras décadas do século XX – correspondeu à existência do operário profissional e sua hegemonia na produção (Neto, s/d). Assim como em outros países, no Brasil o operário de ofício constituía uma elite operária<sup>48</sup>, virtualmente hegemônica entre a massa operária<sup>49</sup>. No Brasil, essa elite operária, formada principalmente pelos trabalhadores da construção civil e de outros setores semi-artesaniais, “procurava sugerir aos trabalhadores semi e não-qualificados a conveniência de erradicar a exploração e a opressão” (Neto, s/d, p. 92). Era a partir dessa elite operária que o projeto de emancipação, de autogestão, de autonomia operária, ganhava corpo e se irradiava aos demais trabalhadores. Como salienta Gorz (1982), a idéia de uma classe-sujeito de produtores associados gerindo a sociedade, e de uma transformação revolucionária pela expropriação das fábricas pelos trabalhadores, emergiam de um prolongamento da experiência desses operários. Havia uma adequação entre suas posições sociais e os conteúdos expressivos

<sup>46</sup> É ilustrativo que membros da Associação Gráfica do Rio de Janeiro, na década de 1910, realizassem exposições dos seus trabalhos nas horas de folga; ou que durante uma greve de sapateiros em 1906 no Rio de Janeiro fosse denunciado pela União Auxiliadora dos Artistas Sapateiros o uso de papelão por alguns industriais, o que era “formalmente condenado pela arte cujos ideais cumpre à União defender” (Fausto, 1977).

<sup>47</sup> Anarco-sindicalismo e sindicalismo revolucionário são expressões que muitas vezes são intercambiadas. A distinção entre os dois é tênue e muitas vezes obscura na prática. Pode-se dizer que no sindicalismo revolucionário havia a intenção de organizar todos os operários *fora* de suas concepções políticas. As ideologias e partidarismos políticos deveriam ficar e ser discutidos fora do sindicato. Nele o sindicalismo não se mostraria explicitamente contra a política institucional, afirmando apenas que ela deveria permanecer fora dos sindicatos. Já no anarco-sindicalismo haveria uma condenação mais explícita da política institucional, isto é, dos partidos que visam chegar ao poder e ao Estado (Jong, 2004).

<sup>48</sup> Deve-se ter claro que a expressão *elite operária* se refere mais às capacidades e habilidades desses operários, e portanto ao relativo poder e autonomia que detinham, do que a um estatuto social que possuísem.

<sup>49</sup> Segundo os números oficiais, os operários industriais (incluindo trabalhadores semi-artesaniais) representavam cerca de 0,4% da população brasileira em 1889. Em 1919 esse número já era aproximadamente 1%. No Rio de Janeiro, em 1906, 15% da população era composta por operários (Hardman; Leonardi, 1982). Evidentemente, esses números não discriminavam os operários em termos de qualificação.

do anarco-sindicalismo (Neto, s/d). Assim, a militância desse operário profissional, pré-fordista, envolvia principalmente “a transformação do poder específico da valorização do trabalho do operário e da cooperação produtiva numa arma a ser usada num projeto de *reapropriação*, um projeto no qual a figura singular do poder produtivo do operário seria exaltada” (Hardt; Negri, 2001, p. 432).

Tomar o poder, para esse operário, significava derrubar o poder. Significava suprimir tudo que constituía obstáculo ao exercício do poder operário, isto é, o poder que ele virtualmente já possuía na produção, dado pelo seu saber-fazer. Significava portanto suprimir a burguesia, classe parasitária, e o Estado, instituição coercitiva a serviço da burguesia e da propriedade (Gorz, 1982).

Gorz (1982) ainda lembra que essa elite operária constituiu uma cultura, uma ética e uma tradição com autonomia e escala de valores própria, na qual se incluía suas organizações. Era nessa experiência histórica que o conceito de classe trabalhadora ganhava toda sua força, como vimos. A classe era um pólo de um antagonismo, se reconhecia como tal, se constituindo ao mesmo tempo e a partir disso num fenômeno cultural. A “classe trabalhadora” era algo concreto, concretude dada por se realizar também no plano cultural, numa autonomia de tradições e valores.

Porém, mudanças técnicas e estruturais acabaram eliminando o operário profissional, dando origem ao operário massa do fordismo, um apêndice da máquina. Essa passagem, como já falamos, se dá concomitantemente a um processo de *des-habilitação* dos trabalhadores industriais. O meio sócio-profissional sobre o qual se baseavam as concepções de controle operário, de autogestão e reapropriação dos meios de produção se extinguiu. As mudanças técnicas se deram “em detrimento da autonomia e da capacidade de decisão do trabalhador” (Rodrigues, 1974, p.73).

Contudo, o processo de *desvalorização* propriamente dito, de que fala Cleaver (1992), é algo mais profundo do que essa *des-habilitação* dos trabalhadores. Talvez o principal autor que sirva de referência para entender esse processo seja Illich (1973; 1976; 1981; 2004a; 2004b). Suas principais obras versam sobre uma análise crítica da mercantilização das necessidades e a monopolização da satisfação delas por indústrias e por profissionais (especialistas). Processo que implicava ao mesmo tempo numa perda de capacidade das pessoas satisfazerem autonomamente suas necessidades. Esse processo dizia respeito principalmente a regiões e comunidades periféricas ao capitalismo, nas quais a cultura e as formas locais perdem espaço ao imperialismo da economia e cultura capitalistas.

Illich (1973; 1976; 2004a) tentava mostrar como numa sociedade a equidade e a autonomia são corrompidas e ameaçadas por um sistema de crescimento econômico, que necessita e exige o consumo de doses cada vez mais altas de energia, que institucionaliza atividades e valores, que torna as pessoas dependentes de mercadorias e serviços produzidos industrialmente e que as incapacita a dar respostas e soluções alternativas e autônomas. Até mesmo a educação, a aprendizagem e a saúde se tornariam monopólio de indústrias, através da institucionalização e profissionalização de atividades. A aprendizagem, por exemplo, passaria assim a ser um produto fornecido por professores e pela escola. Illich (1976) criou o conceito de *monopólio radical*<sup>50</sup> para designar esse fenômeno, comum nas sociedades capitalistas e industriais, que ocorre quando uma necessidade se traduz na necessidade imperiosa de comprar ou usar um determinado produto ou serviço.

Esse processo de desvalorização analisado por Illich (1973; 1986; 1981; 2004a; 2004b) vai muito além da simples perda de habilidades no processo produtivo. Trata-se da perda da capacidade e habilidade das pessoas e comunidades constituírem suas vidas autonomamente, de autodeterminar suas interrelações com o mundo. Trata-se em grande parte do próprio processo de produção do *consumidor*, requerido pelo capitalismo monopolista, em que o indivíduo e a comunidade se tornam dependentes de respostas industrializadas, heterônomas, para sua reprodução e sobrevivência. Em suma, essa desvalorização de que trata Illich atinge principalmente hoje em dia as comunidades e grupos sociais periféricos ao capitalismo; significa a desvalorização do saber-fazer fora da fábrica, fora do processo “produtivo”, que leva a uma expansão da esfera do consumo, isto é, mercantilizada.

Illich (1976; 1981) valorizava, portanto, formas vernaculares<sup>51</sup> e autônomas de satisfação das necessidades, formas vernaculares e autônomas de aprendizagem, de manutenção da saúde, de locomoção, através da sua crítica às respostas industrializadas, heterônomas e institucionalizadas. Exemplo é a brilhante analogia: confundir *aprendizagem* com *escola*, para Illich (1973), seria o mesmo que confundir *salvação* com *Igreja*.

Mas como aponta Cleaver (1992), as fontes dos fazeres autônomos não estão somente em hábitos históricos, aos quais se pode associar com as rotinas diárias ou com os rituais periódicos. Elas também incluem o manancial da própria criatividade humana que continuamente se livra do hábito, sejam esses hábitos próprios da sociabilidade numa estrutura de valorização capitalista ou numa outra estrutura social qualquer. Nesse sentido,

---

<sup>50</sup> O monopólio radical ocorre quando um processo de produção industrial passa a exercer um controle exclusivo sobre a satisfação de uma necessidade imperiosa, impossibilitando o recurso a atividades não industriais.

<sup>51</sup> Ivan Illich usava a palavra *vernacular* para descrever o simples, o local, o comunal, o que prescinde de assistência externa.

poder-se-ia dizer com Cleaver (1992), que mesmo onde o capital já tenha desvalorizado completamente as habilidades e capacidades pré-existentes, seu trabalho nunca está terminado. Para Illich (1981), portanto, a história da economia – outros diriam do capitalismo – tem sido a história de uma guerra aos fazeres autônomos de subsistência: uma história da desvalorização. Tal guerra existiria ainda, uma vez que esses fazeres autônomos ainda sobreviveriam, assim como novos estariam sendo continuamente criados. E tais fazeres autônomos eram vistos por ele como possíveis pontos de partida para a elaboração de alternativas concretas à sociedade capitalista.

O conceito de autovalorização forjado por Negri (1980), em fins dos anos 1970, procurava mostrar como o poder de recusa do proletariado<sup>52</sup> poderia e deveria ser complementado pelo poder de constituição. Como salienta ainda Cleaver (1992), de diversas formas esse conceito expressava o aspecto da luta de classes, principalmente levada pelos jovens, que emergiram no final dos anos 1960 e início dos 1970. Isto é, o uso criativo do tempo, dos espaços e dos recursos libertados do controle do capital italiano e multinacional: a proliferação de rádios livres, a profusão de espaços de mulheres, os quais junto com vários outros projetos autogeridos constituíram algo que iria com frequência ser denominado de “contracultura”.

O conceito de autovalorização indica um processo de valorização autônomo ao processo de valorização capitalista; um processo que se autodetermina e que vai além da mera resistência à valorização capitalista, no sentido de ser um projeto positivo de autoconstituição. Não obstante, essa autonomia seria sempre relativa, embora o trabalhador não possa ou não consiga ser totalmente autônomo ao capital, através da sua constante insubordinação ele tentaria se afirmar plenamente como autônomo. Opostamente, o capital tentaria constantemente reduzir os trabalhadores à mera força de trabalho (Negri, 1991).

A autovalorização designaria portanto os momentos *positivos* da autonomia do proletariado<sup>53</sup>, enquanto os momentos *negativos* seriam formados pela resistência à dominação capitalista. Ao lado do poder de recusa se encontraria o poder da afirmação criativa, o poder de constituição de novas práticas. O conceito de autovalorização parece assim ganhar toda sua força e adequação, não diante das práticas do movimento operário histórico, mas sim principalmente diante de práticas alternativas e antagônicas da juventude –

---

<sup>52</sup> Sobre o poder e a estratégia de recusa ver Tronti (1966). Recusa que se expressava principalmente pelo rechaço ao trabalho.

<sup>53</sup> Para Hardt e Negri (2001) o proletariado é “uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado” (p. 71). Deve-se ter claro também que o conceito de trabalho para a escola autonomista é amplo, incluindo atividades e fazeres que tradicionalmente são postos na esfera da cultura.

relacionadas à chamada contracultura – e diante das práticas de movimentos formados por povos originários atualmente<sup>54</sup>. Nesse último caso, esses projetos autônomos são construídos sobre antigas bases, sobre práticas culturais que conseguiram sobreviver às tentativas de desvalorização. É o que pode ser observado na América Latina na forma do resgate e reforço das culturas dos povos originários. Resposta que muitas comunidades pobres e marginalizadas, descendentes de povos originários, têm dado nas últimas duas décadas para sua situação de vida.

O resgate de elementos dessas culturas tem tido relevante papel no desenvolvimento das lutas sociais na América Latina<sup>55</sup> e na proeminência de povos originários latino-americanos no cenário anticapitalista mundial. As respostas que essas culturas dão aos problemas de sobrevivência em geral passam longe, ou até mesmo se contrapõem, à idéia de desenvolvimento e crescimento econômico. Muitos mapuches, por exemplo, propõem voltar a formas ancestrais de convivência e não querem nem sequer a divisão equitativa do bolo, simplesmente porque o sabor do bolo não lhes agrada, isto é, sua concepção de “bem-estar” passa longe do consumo<sup>56</sup>. Recuperação de territórios, autodeterminação, resgate e manutenção de fazeres e modos de vida têm sido respostas conjuntas que podem ser encontradas nas lutas de vários desses povos originários. Autovalorização que passa também pela autodefinição dos problemas enfrentados, isto é, definindo-os nos seus próprios termos; não mais como ausência de um produto fornecido por um mítico crescimento econômico, como define o poder constituído. É o que fazem os povos zapatistas, os mapuches, os guaranis, os pataxós quando definem seus problemas e a si próprios não pela ausência de um produto industrial, mas em termos de autodeterminação e possibilidade de existência cultural<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> O conceito de autovalorização seria amplo o suficiente para apreender lutas que muitas vezes não são consideradas lutas da “classe trabalhadora”, como lembra também Cleaver (1992). Do chamado lumpemproletariado à luta dos camponeses, passando pelos povos originários, e principalmente pela luta e atividade de jovens urbanos – este último um dos principais atores para a formulação da teoria autonomista de Negri dos anos 1970 em diante.

<sup>55</sup> No caso dos zapatistas em Chiapas, ver por exemplo Zibéchi (1997).

<sup>56</sup> Ver a entrevista *Los mapuches frente al gobierno y las multinacionales* em <<http://www.lavaca.org/actualidad/actualidad680.shtml>> (acessado em junho de 2004).

<sup>57</sup> É o que fica explícito, por exemplo, na resposta do EZLN diante da “oferta” de “fusca, televisão e mercearia” do presidente mexicano Vicente Fox. Em comunicado datado de 2 de dezembro de 2000 o Subcomandante Marcos afirmou que: “Não podemos confiar em quem demonstrou superficialidade e ignorância ao apontar que as reivindicações indígenas se resolvem com *fusca*, televisão e mercearia”. Em comunicado posterior, do dia 8 de dezembro do mesmo ano, o Subcomandante Marcos tocou novamente, com ironia, na “oferta” de “fusca, televisão e mercearia” dada pelo governo mexicano. Ou ainda quando o Cacique Adão, da aldeia do Massiambu em abril de 2004, num dia de manifestações indígenas em Florianópolis, expressa seu desconforto com a acusação de que eles não produziam nas suas terras declarando: “Nós nunca aprendemos a trabalhar. Trabalho para nós é a coisa mais ruim que tem. Trabalho é tristeza. Nós temos a nossa cultura: fazer, fazer alguma coisa

Podemos dizer que o conceito de autovalorização ganha sua força como síntese descritiva em uma época em que, diferentemente do período capitalista em que o movimento operário histórico emergiu, não há uma externalidade da produção social, em que se torna impossível definir o valor de uso de modo independente do valor de troca<sup>58</sup>. Essa construção da exterioridade ao capitalismo passaria portanto pela criação de novas práticas, muito além de questões da simples “gestão operária”; tratar-se-ia de criar também novos espaços, instituições, exteriores à organização capitalista a serem “autogeridas”<sup>59</sup>.

O poder de autovalorização seria muitas vezes o poder de preencher espaços liberados da dominação capitalista com projetos autônomos e alternativos. Nesse sentido, a recusa do trabalho (Tronti, 1966; Vaneigem, 2002) apareceria como uma base necessária à autovalorização. A recusa do trabalho com a conquista de espaço (casas, terras), tempo ou energia criaria a própria possibilidade de autovalorização (Cleaver, 1992).

O conceito de autovalorização denota uma pluralidade de instâncias e uma multiplicidade de experimentações independentes, tanto em espaços abertos dentro e contra o capitalismo quanto em relação à plena realização destes. Assim, para Negri (1991), o comunismo seria a realização dessa “multilateralidade” do sujeito proletário, do sujeito que em sua auto-realização explodiria em múltiplos sujeitos autônomos. Dentro desse pensamento, a única “fase de transição” ao comunismo concebível consistiria no desenvolvimento de atividades autovalorizativas que neguem o comando capitalista. O conceito de autovalorização, portanto, designaria a base existente de um pós-capitalismo emergente. Assim, segundo Cleaver (1992), mesmo quando o capital é bem sucedido na supressão dessa autonomia inerente ao processo de autovalorização e na subordinação dessa criatividade a si, a experiência e o estudo dessa autonomia poderia instruir e inspirar outros esforços de se “construir o futuro no presente”.

Uma vez que a partir das obras do final dos anos 1980, Negri tem utilizado menos o conceito de *autovalorização*, o substituindo por *constituição*, e por já termos usado anteriormente o conceito de *poder constituinte*, cabe agora algumas considerações sobre ele.

---

em comunidade” (*Dia de manifestações indígenas em Florianópolis*, 20/04/2004, disponível em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/04/278231.shtml>> (acessado em abril de 2004)).

<sup>58</sup> Retornaremos a essa ausência de externalidade da produção social, do valor de uso, mais adiante.

<sup>59</sup> Voltaremos a isso um pouco mais adiante quando tratarmos o conceito de *poder constituinte*.

## 1.6- O poder constituinte

Principalmente a partir dos anos 1990 o pensamento de Negri, e da escola autonomista como um todo, passou a utilizar uma linguagem mais relacionada ao campo da jurisprudência do que da economia política ou do socialismo clássico. Embora a estratégia autonomista de êxodo das estruturas existentes tenha permanecido, assim como a idéia básica de que *tomar o poder e construir o poder* são uma e mesma coisa, o quadro conceitual sofreu alterações, talvez com o intuito de buscar uma nova linguagem, mais inclusiva em relação aos velhos conceitos da linguagem socialista. O conceito espinosiano de *multidão* ganhou espaço, em detrimento ao de *proletariado*, o de *democracia absoluta* em detrimento ao de *comunismo*, assim como o antagonismo começou a ser discutido em termos de *poder constituinte (potentia)* e *poder constituído (potestas)*. Estes últimos, conceitos comuns à teoria jurídica de cunho democrática-liberal.

A concepção de poder constituinte de Negri (2002) não se contrapõe ao conceito vindo do campo da filosofia do direito, mas explora outros aspectos e apresenta outras possibilidades. Negri (2002), em uma definição do poder constituinte, o aponta como a fonte produtora das normas constitucionais; o poder de estabelecer um novo arranjo jurídico, de regular as relações jurídicas em uma nova comunidade. No entanto, para Negri (2002; Hardt e Negri, 2001), o conceito de poder constituinte não é um artifício teórico ou filosófico que possibilitaria compreender como os arranjos constituídos limitam uma política mais expansiva e democrática. Para ele, o poder constituinte seria algo que pode se estabelecer agora como tal, através da sua afirmação, como um poder que se auto-afirma. O poder constituinte seria também a disseminada força de desejo coletiva que impulsiona a emergência ontológica e a inovação social (Negri, 2002).

O antagonismo entre poder constituinte e poder constituído seria aquele entre a força democrática da inovação revolucionária e o poder estabelecido das constituições formais e da autoridade central.

Na concepção de Negri (2002; 2005), o poder constituinte existe na dualidade de ser força de inovação ao poder constituído, o empurrando a novos paradigmas, e ao mesmo tempo ser um poder em antagonismo a ele, em negação a ele. Ele é a fonte do poder constituído, e ao mesmo tempo é virtualidade de dissolução deste. É fonte de inovação e criação, seja no sentido de uma transformação social radical ou de mudança das formas de dominação e subordinação. Talvez possamos dizer que essa dualidade se coloca como a de potência-em-si e potência-para-si.



A questão perturbadora que se colocaria para Hardt e Negri (2001; 2005), então, é como que o poder constituinte da multidão – a sociedade no seu sentido dinâmico constituinte, no que ela há de inovação, criação, produtividade, existência – se tornaria organizado não de acordo com seu próprio poder de constituição, mas por forças parasitárias de dominação do poder constituído (Estado, capital etc). Essas relações parasitárias não seriam dialéticas, uma vez que a multidão não precisaria ser nada mais do que já é; ela precisaria apenas encontrar maneiras de escapar da canalização de sua potência no poder constituído, mais através de processos de êxodo, de subtração ou defecção do que através de um confronto dialético com o capital ou o Estado, ao mesmo tempo em que encontrasse meios de auto-organização efetiva.

Antes de prosseguirmos, é importante pontuarmos, mesmo que breve e muito simplificada, algumas idéias e conceitos importantes para se entender como, para a escola a autonomista, se expressaria o antagonismo entre poder constituinte e poder constituído no contexto do *capitalismo pós-fordista*.

### **1.7- Sobre alguns conceitos da economia política**

Somando-se às análises críticas que surgiram nos anos 1960 acerca das transformações produzidas pelo e no capitalismo monopolista, Illich (1973) apontava o aspecto central e estratégico que se tornara, para esse sistema, *capacitar o ser humano para o consumo disciplinado*. Cada vez mais capital seria requerido para essa capacitação – algo estranho ao capitalismo ainda de feições concorrenciais da época de Marx. Para Illich (1973), o consumo disciplinado seria análogo a um “emprego”. O motorista de um carro particular, o paciente no hospital, o aluno na sala de aula, todos deveriam ser considerados a partir de então como pertencentes a uma nova classe de “empregados”. O consumidor seria um “empregado” não revelado.

O sistema capitalista havia chegado ao ponto em que, para sua reprodução, necessitaria da sistematização racional das pulsões individuais em *necessidades*, a serem satisfeitas por objetos de consumo e produtos industriais. Seguindo-se à racionalização do *fazer em força de trabalho assalariada*, a ordem de produção capitalista necessitaria em seguida – fenômeno que ficou claro no decorrer do século XX – “produzir o *sistema de necessidades como forma mais avançada da sistematização racional das forças produtivas ao nível individual*” (Baudrillard, 1995a). Sim, o ser humano capacitado ao consumo, ou ao

*consumo disciplinado* se se preferir – transformada suas pulsões em necessidades saciáveis por produtos industriais – se tornaria, também por esse aspecto, força produtiva, e portanto “trabalhador” e “empregado” enquanto consumidor. O sistema de necessidades e de consumo não passaria de uma “extensão organizada das forças produtivas” (*idem*); uma forma de trabalho pela qual os indivíduos organizam sua existência e a investem com sentido; um “emprego escondido”, como diria Illich (1973).

Essas observações e análises preliminares sobre o consumo no capitalismo monopolista revelavam já claramente a extensão das forças produtivas, isto é, a extensão da sistematização racional capitalista, para fora da fábrica, para fora do chamado “mundo do trabalho”. Já informavam sobre a emergência de forças produtivas imateriais – distintas do chamado trabalho intelectual – e da explosão e difusão do princípio da fábrica e do trabalho a toda a sociedade. Fenômenos esses que se tornariam centrais na caracterização do capitalismo pós-fordista para a escola autonomista. *Trabalho imaterial e fábrica difusa* seriam conceitos criados por essa corrente que tentariam apreendê-los.

A idéia de difusão da fábrica, e de uma subsunção da sociedade – e não mais apenas do trabalho – no capital<sup>60</sup>, já aparecia em Baudrillard (1996). Tanto para o sociólogo francês quanto um pouco posteriormente para a escola autonomista, os fenômenos observados implicavam uma implosão das separações, categorias e conceitos centrais da economia política. As definições e distinções da economia política tenderiam a se apagar e se tornar obscuras. A distinção entre *produtivo e improdutivo, trabalho e não-trabalho, produção e consumo, produção e circulação, produção e reprodução*, e a própria distinção entre economia e cultura se tornaria problemática. No capitalismo monopolista ou pós-fordista a *produção* e o *trabalho* se desligariam do *valor de uso*, a *reprodução do capital* se desligaria da *produção* e do *trabalho*... Os conceitos da economia política só sobreviveriam assim por alargamento e redimensionamento. Como diria Meszáros (2002), haveria uma disjunção radical entre *produção genuína* (criação de valor de uso) e *auto-reprodução do capital* no capitalismo atual. Não sendo mais a primeira um pressuposto desta última. Em suma, o capital foge da fábrica, do valor de uso e das determinações da economia política em busca de sua reprodução.

---

<sup>60</sup> Esse conceito de *subsunção* vem de Marx, especificamente do Capítulo VI não publicado de *O Capital*. Nesse texto Marx escreve sobre a passagem de uma subsunção *formal* do trabalho no capital a uma subsunção *real* do trabalho no capital. O que diferenciaria os dois fenômenos seria o grau de integração do trabalho nos processos de extração de valor do capital. Na subsunção formal, nos primórdios da revolução industrial, o capital apenas impunha o trabalho assalariado a modos pré-existentes de produção artesanal. Mais tarde, na subsunção real, há uma completa reorganização do trabalho determinada pelo capital. Subsumir significa tornar um elemento integrado a si, torná-lo parte do seu conjunto; tomá-lo, acolhê-lo.

Quanto ao valor de uso, se ele representava na análise marxista, proudhoniana e da economia política um referencial exterior às relações capitalistas, uma referência de produção social, independente da produção econômica, hoje, mesmo que parcialmente, seria impossível definir o valor de uso de forma independente do valor de troca<sup>61</sup>. Nos termos de Baudrillard (1985; 1995b), o valor de uso passa a ser produzido pelo sistema de produção como álibi do valor de troca-signo, como um horizonte antropológico do valor de troca. A produção já não teria um referencial, o que, em última análise, resultaria no próprio *fim da produção* (Baudrillard, 1996), no significado e realidade que ela possuía quando da crítica clássica da economia política. Chegando à conclusão semelhante, Meszáros (2002) observa que o valor de uso não seria mais requisito necessário para a reprodução do capital, ou seja, o valor de uso não seria mais necessariamente – e cada vez menos – parte constituinte das mercadorias; de onde não se poderia falar mais de uma *produção* em sentido genuíno.

Quanto à atividade laboral e não-laboral, elas tenderiam a se tornar equivalentes como “forças produtivas”, e a se tornar indistintas na sua natureza e nas habilidades envolvidas (comunicativas e relacionais)<sup>62</sup>, reduzindo-se a distinção entre as duas meramente àquela entre *tempo/atividade remunerada* e *tempo/atividade não-remunerada* (Virno, 2003a). Para os autonomistas italianos, a categoria clássica de trabalho se demonstraria totalmente insuficiente para dar conta da atividade do que eles chamam por *trabalho imaterial*, no qual seria cada vez mais difícil distinguir o tempo de trabalho do tempo da produção ou do tempo livre; ou entre o tempo produtivo e o tempo de lazer<sup>63</sup>.

O antagonismo entre poder constituinte e poder constituído, na atualidade de um capitalismo pós-fordista, em que o trabalho imaterial se tornaria hegemônico<sup>64</sup> e onde já não

---

<sup>61</sup> O artigo *Value and Effect*, de Antonio Negri, desenvolve a argumentação, podendo ser encontrado em <<http://libcom.org/library/antio-negri>> (acessado em junho de 2005).

<sup>62</sup> Virno (2003a), de modo bastante original, procura mostrar também como a distinção aristotélica entre *trabalho*, *intelecto* e *política* se desfaria no atual contexto pós-fordista. As atividades laboral, intelectual e política guardariam anteriormente distinção nítida entre si com base em algumas características e propriedades particulares a cada uma. Como Virno (2003a) procura mostrar mais especificamente, o trabalho pós-fordista teria absorvido muitas características que seriam típicas da ação política.

<sup>63</sup> A noção de trabalho imaterial cobre um vasto território de produção/extração de valor se levarmos em conta todas as referências a ele nas obras dos autonomistas e em situações observáveis no dia-a-dia. Da atividade profissional de publicitários e afins às tarefas de comunicação e coordenação cada vez mais centrais dentro da própria indústria (que por sua vez está cada vez mais próxima da forma-serviço), do trabalho no setor de serviços propriamente dito (pela sua característica comunicativa e afetiva) aos trabalhadores de informática, do fluxo de desejo dos “consumidores” às atividades e atitudes comunicativas e culturais constitutivas e exteriores ao “mundo do trabalho” etc. etc. Seria o conjunto das relações sociais que se tornaria “produtivo”, ou como os autonomistas costumam dizer se referindo ao capitalismo pós-fordista: *a vida é posta a trabalhar*.

<sup>64</sup> É importante não confundir hegemonia com quantidade. No caso, a hegemonia se relaciona à posição dentro do ciclo de produção ou na estrutura. Deve ser entendida como coexistência no capitalismo de diversos modos de produção, organizados e explorados, no entanto, pelo mais desterritorializado e abstrato.

haveria uma externalidade do valor de uso<sup>65</sup>, não se definiria numa relação dialética para a escola autonomista. Essa força do trabalho imaterial estaria numa relação antagonista e alternativa,

constitutiva de uma realidade social diferente. O antagonismo se apresenta sobre a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes. A alternativa é obra dos sujeitos independentes, isto é, constitui-se no plano da potência, e não somente do poder. (...) A constituição antagonista, portanto, não se determina mais a partir dos dados da relação capitalista, mas da ruptura com ela; não a partir do trabalho assalariado, mas da sua dissolução; não sob a base das figuras do trabalho, mas daquelas do não-trabalho (Lazzarato; Negri, 2001, p. 36).

A exterioridade ao capitalismo, assim, necessitaria ser construída através de formas de recusa, de subtração, de êxodo e de cooperação e de organização que atravessassem de modo antagonístico o tempo fora do trabalho colonizado pela produção de mercado (Lazzarato; Negri, 2001).

Podemos traçar uma aproximação entre Negri (1991) e Bakunin (2000), quando o primeiro afirma que a genealogia das formas sociais não é um processo dialético, implicando negatividade somente no sentido de que esta é entendida como um objeto que se deve destruir, um inimigo, um espaço que se deve ocupar, e não como o motor do processo. Esse motor seria positivo, a permanente pressão do ser para a libertação. De modo semelhante Bakunin (2000) via a revolta, a rebeldia, o impulso à liberdade, como princípio de todo desenvolvimento social. Ambos concebem similarmente e ontologicamente a potência de transformação social, a potência revolucionária.

A existência da revolta, da rebeldia, como potência ou poder constituinte é o que o subcomandante Marcos demonstra perceber quando afirma que a rebeldia é como a mariposa, que ao mesmo tempo é ilhota para que outra rebeldia-mariposa possa pousar, formando ambas uma ilha emergente para outra rebeldia-mariposa que já tenha começado a voar, e assim sucessivamente. A linguagem poética de Marcos descreve de modo simples o processo de constituição, de autovalorização, e ao mesmo tempo a mediação do antipoder a contra-poder;

---

<sup>65</sup> “No pensamento de Marx, a relação entre interior e exterior do desenvolvimento capitalista é completamente determinada na perspectiva dual do proletariado, tanto dentro como fora do capital. Essa configuração espacial levou a muitas posições políticas fundadas no sonho de afirmar o lugar do valor de uso, puro e separado do valor de troca e das relações capitalistas. No mundo contemporâneo essa configuração espacial mudou. De um lado, as relações de exploração capitalista estão se ampliando em toda parte, não limitadas à fábrica mas tendendo a ocupar todo o terreno social. De outro, as relações sociais cobrem completamente as relações de produção, tornando impossível qualquer externalidade entre produção social e a produção econômica. A dialética entre as forças produtivas e o sistema de dominação já não tem um *lugar determinado*. (...) O interior definido pelo valor de uso e o exterior do valor de troca não são encontrados em parte alguma, e por isso qualquer política de valor de uso, que sempre se baseou numa ilusão de separabilidade, é agora definitivamente inconcebível” (Hardt; Negri, 2001, p. 229).

o entrelaçamento da negatividade da recusa (vôo e fuga da mariposa-rebeldia ao mar) e da positividade da constituição (emergência de um novo lugar, a ilha).

Diria ainda o próprio Marcos (2003) que um jovem sem rebeldia é como um baile sem música, um panfleto sem causa que lhe dê vida, ou um livro sem ninguém para o ler e sublinhar. A prática da juventude foi determinante no desenvolvimento do pensamento da escola autonomista. Seja pela recusa ao trabalho acentuada nos jovens operários, ou pela defecção e êxodo que deram origem à chamada contracultura. Pode-se dizer que o marxismo autonomista de origem italiana é a corrente por excelência que entendeu e concebeu fenômenos e práticas comumente chamadas de *contraculturais* dentro do quadro da luta de classes (proletariado vs. capital). Conseqüentemente, uma vez que essa “contracultura” é produzida e reproduzida essencialmente pela juventude, as práticas da juventude têm um papel fundamental, porém pouco discriminada como tal, no pensamento da escola autonomista. Evidentemente, os marxistas autonomistas tratam de falar de práticas do proletariado<sup>66</sup> (ou da multidão), e não da juventude, ou de uma juventude. Eles enxergam, coerentemente, essa juventude como (parte do) proletariado. Resta-nos ir mais longe e nos perguntarmos se não se trata também da existência do proletariado como Juventude, uma das formas que ganha na sociedade de massas, que emergiria no capitalismo do século XX. O que quero dizer não é simplesmente que há uma juventude proletária, ou que o proletariado tem seus jovens, mas que o proletariado, de acordo com conceito de Hardt e Negri (2001), ganha a forma de *juventude*, entre outras formas, na sociedade de massas. Ou seja, que devemos ou poderíamos entender a Juventude como uma forma social, para além de uma categoria social. Entendendo *forma* de acordo com Holloway (2003): as *formas* (por exemplo, forma-mercadoria, forma-dinheiro, forma-capital, forma-Estado, forma-signo, forma-ativismo etc. etc.), “são modos de existência das relações sociais” (p.82).

Nosso caminho se dá nesse entrelaçamento da luta de classes como contracultura (e vice-versa), do proletariado como Juventude, do anarquismo como corrente política da autonomia... Nossas palavras-chave – rebeldia, revolta, autonomia, anarquismo, juventude, contracultura, movimentos anticapitalistas (AGP, MPL) – estão entrelaçadas, e uma se reporta em geral às outras.

O nosso foco inicial será a revolta operária como anarquismo e em seguida a revolta como juventude.

---

<sup>66</sup> Para uma definição de proletariado da escola autonomista, ver a nota 53 na página 43.

## Capítulo II

### A Rebeldia do Movimento Operário como Anarquismo

Se o socialismo surge como projeto político do movimento dos trabalhadores em um capitalismo crescentemente industrial, a autonomia surge como projeto político revolucionário no capitalismo, como vimos, com a figura do operário profissional. Esse projeto autonomista se faz também como projeto socialista, e pode-se dizer que foi teorizado inicialmente por Pierre-Joseph Proudhon, se consolidando filosófica, política, teórica e metodologicamente no que ficaria conhecido depois da dissolução da I Internacional (1864-1876) como *anarquismo*. Como definira o próprio Mikhail Bakunin, o anarquismo seria o proudhonismo desenvolvido e levado às suas extremas conseqüências<sup>67</sup>.

Proudhon e Bakunin foram os dois nomes que formulariam, no decorrer do século XIX, o que viria a ficar conhecido politicamente como *anarquismo*, sendo o primeiro o pai, aquele que usou inicialmente a palavra *anarquia* em sentido positivo, e a se declarar como *anarquista*, na sua obra *O que é a Propriedade*, em 1840.

Importante, contudo, é também ter claro que o anarquismo só surge como corrente socialista distinta em função das incontornáveis divergências entre a idéia federalista/autonomista/antiestatista e a concepção comunista-estatal. Divergências que se

---

<sup>67</sup> Ver, por exemplo, Guérin (1968, p.13).

faziam já dentro do socialismo francês, e que culminaram em uma disputa interna na I Internacional, polarizada em torno das figuras de Karl Marx e Mikhail Bakunin, redundando no fim da mesma. Por isso, o anarquismo como corrente socialista, ao mesmo tempo em que ganha substância como afirmação do federalismo e da autonomia, se faz como afirmação das diferenças em relação ao comunismo estatal e às estratégias políticas os quais Marx era o proeminente defensor à altura. É praticamente impossível, portanto, falar do anarquismo, sua origem, seus princípios e seus objetivos sem contrapô-los aos marxistas, isto é, aos defendidos por Marx durante o período I Internacional<sup>68</sup>. Isso também nos coloca numa perspectiva histórica que explica por que os anarquistas tocavam exaustivamente na tecla da destruição imediata do Estado, e enfatizavam seu antiestatismo, muitas vezes mais do que seu próprio anticapitalismo. Esse era o principal ponto de divergência e de disputa estratégico dentro do socialismo: a questão do Estado, a questão da forma de organização e da ação política.

## 2.1- Definições de anarquismo e suas idéias gerais

O anarquismo pode ser definido como a teoria política que visa realizar a anarquia, isto é, de acordo com Proudhon (1988), a ausência de um senhor, de um soberano. Dito de outra forma, uma teoria política que visa criar uma sociedade na qual os indivíduos cooperem livremente como iguais, e, portanto, que combate todas as formas de poder hierárquico, como o Estado e o capital (Anarchist FAQ, 2005).

Embora historicamente tenham existido diversas correntes conflitantes auto-intituladas *anarquistas*, é comum a todos os anarquistas, como Rocker (2005) aponta, o desejo de livrar a sociedade de todas as instituições políticas e sociais coercitivas que impediriam o caminho do desenvolvimento de uma humanidade livre. Ou mais concretamente,

a dissolução da autoridade e do Estado, a descentralização da responsabilidade, a substituição dos governos e de outras organizações monolíticas semelhantes por um federalismo que permitirá que a soberania retorne às unidades essenciais básicas da sociedade (Woodcock, 2002a, p. 29).

---

<sup>68</sup> Um extenso arquivo eletrônico com documentos, resoluções, história e discursos da I Internacional pode ser acessado em <<http://www.marxists.org/archive/marx/iwma/index.htm>> (acessado em abril de 2006). Destaco dois discursos proferidos por Marx nos quais suas posições sobre nacionalização/estatização da propriedade e a necessidade da atuação através de um partido político se fazem presentes: *The Nationalisation of the Land: A Paper read at the Manchester Section of the International Working Men's Association* <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/04/nationalisation-land.htm>> e *Apropos Of Working-Class Political Action Reporter's record of the speech made at the London Conference of the International Working Men's Association, September 21, 1871* <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/09/21.htm>>.

Guérin (1968) define sinteticamente o anarquismo como “um dos ramos do pensamento socialista, onde predominam, fundamentalmente, o culto da liberdade e a vontade de abolir o Estado” (p. 20). Vale dizer ainda, nas palavras de Woodcock (2002a), que “do ponto de vista histórico, o anarquismo é a doutrina que propõe uma crítica à sociedade vigente; uma sociedade ideal do futuro e os meios de passar de uma para a outra” (p. 7). Embora seu método seja “sempre a revolta social”, a “simples revolta irracional” ou a rejeição do poder com bases filosóficas ou religiosas não faria de alguém um anarquista.

Como descreve Woodcock (2002a), o anarquismo é diversificado e inconstante, e de uma perspectiva histórica aparenta ser menos um curso d’água forte correndo a seu destino e mais um fio de água se infiltrando pelo chão poroso, escorrendo por fendas, formando correntes subterrâneas em alguns lugares, redemoinhos em outros, desaparecendo dos olhos para surgir onde rachaduras da estrutura social lhe ofereçam uma oportunidade de fluir. Muda constantemente como doutrina e cresce e se desintegra como movimento, mas sem nunca acabar. Para Woodcock (2002a), essa estranha fluidez do anarquismo se refletiria na sua atitude em relação à organização. Mais importante que a continuidade (artificial) de uma organização seria a sobrevivência da própria atitude libertária<sup>69</sup>. Nos termos que Portis (2004) apresenta ao analisar os Industrial Workers of the World (IWW), a organização é necessária para coordenar lutas, mas a organização é diferente de uma Organização, embora ambas estejam ligadas. O entendimento libertário seria então de que a estrutura destinada a coordenar a ação não deve primar sobre a própria ação.

Diferentemente do que se tornou comum no marxismo, os anarquistas não desprezavam o primitivo como estágio ultrapassado da evolução social. Chegam mesmo a depositar esperanças no camponês, até mesmo em alguns casos por considerá-lo menos impregnado de valores burgueses do que o proletariado das cidades, entendimento esse que Bakunin iria expressar em certos momentos. O socialismo, para os anarquistas, poderia se estabelecer a partir de qualquer formação social, dependendo da vontade dos homens e não de uma evolução técnica ou de um “desenvolvimento das forças produtivas”. Contudo, historicamente o anarquismo só teve penetração de massa em camponeses pobres, como os da Ucrânia (revolução de 1917) e da Andaluzia (revolução de 1936). Segundo Woodcock (2002a), com exceções como as de operários industriais de Paris, Lyon, Marselha, Barcelona

---

<sup>69</sup> A palavra *libertário* tem origem no francês, *libertaire*. O termo é datado do final da década de 1850, quando o anarquista Joseph Déjacque (1821-1864) publicou, em Nova York, *Le Libertaire, Journal du mouvement social* entre junho de 1858 e fevereiro de 1861. A disseminação do termo “libertário”, por parte dos anarquistas, foi propagada na década de 1890, na França, onde se evitava utilizar o termo “anarquista” devido às inúmeras leis contra o anarquismo decorridas da repressão à onda de atentados terroristas à bomba praticados por auto-intitulados anarquistas.



e Milão, o anarquismo sempre teria atraído mais as classes que se mantiveram “afastadas da tendência ao conformismo e à crescente mecanização que se observa no mundo industrial” (p. 28). O historiador canadense também lembra que entre os anarquistas militantes se sobressaíram quantitativamente os sapateiros e tipógrafos (tendo o próprio Proudhon sido um).

As divergências mais duras com os marxistas, como lembra Woodcock (2002a), se deram em torno da questão dos partidos políticos operários, isto é, se organizações políticas que visassem apoderar-se da máquina do Estado poderiam criar uma sociedade igualitária. Quanto a isso, a atitude dos anarquistas era repudiar essa forma ou concepção de ação política, visto que o Estado não deveria ser tomado, mas abolido. Nesse sentido estrito de política, os próprios anarquistas se autoproclamavam apolíticos ou antipolíticos, embora, como bem lembra Woodcock (2002a), esse apoliticismo dos anarquistas tenha feito parte da história política, condicionada pelas próprias instituições governamentais contra as quais lutam. Gomes (1988), estudando os anarquistas no movimento operário brasileiro das primeiras décadas do século XX, conclui que estes, ao pretenderem afastar a “política” do interior do movimento operário, por ser essa a única forma de criar unidade frente a diversidade de opiniões existentes nele, o faziam justamente por conceberem a categoria *política* de forma inteiramente diferente. A proposta anarquista não se enquadrava na “definição de política como disputa eleitoral e como prática partidária e parlamentar, afastando-se radicalmente do modelo liberal”, modelo ao mesmo tempo aceito e criticado pelos outros socialistas (p. 87). Ao contrário do que diz a vasta literatura, não só acadêmica, de influência marxista-leninista, como Gomes (1988) aponta, não se trata, portanto, de uma negligência da dimensão política, mas de uma maneira distinta de lidar com ela, e de a compreender.

Uma sociedade socialista não poderia vir, para os anarquistas, por atos de um governo. Recorrer ao Estado acabaria inevitavelmente, segundo eles, por trair o ideal revolucionário. A ação política como ação para tomar o poder do Estado (o poder-sobre, o poder constituído) é vista como contra-revolucionária pelos anarquistas. Suas táticas baseiam-se na chamada “ação direta”, expressão que foi utilizada pela primeira vez na década de 1890, com o intuito de significar o contrário da ação política parlamentar (Walter, 2000). No contexto do nascente sindicalismo revolucionário significava principalmente greves, sabotagens etc. Ações que não eram efetuadas indiretamente por representantes, mas diretamente pelos interessados, e que afirmavam meios sociais e econômicos e a recusa aos

meios “políticos”. Fundamentalmente, como apresenta Pedro (2004), a ação direta é um método de intervenção política que se opõe à delegação.

A ação direta era vista então como uma “ginástica revolucionária”, em que os trabalhadores iriam se exercitando e se preparando para o momento da revolução. O conceito extrapolava, evidentemente, as formas de ação do sindicalismo revolucionário. E com o tempo isso ficou claro através de diversas formas de ação em que os interessados agiam diretamente, em movimentos sociais posteriores que tiveram ou não influência libertária direta. Da resistência ao serviço militar à formação de comunidades cooperativas, a ação direta acabaria tendo tanto a “finalidade de dissolver a ordem social vigente e não apenas preparar para a revolução social, como assegurar-se que, uma vez iniciada, ela não tomará rumos autocráticos” (Woodcock, 2002a, p. 35).

O princípio da ação direta, além de tudo, diz respeito à própria forma de organização do movimento. Implica em democracia direta e na recusa a reproduzir internamente os moldes de representação e delegação da democracia burguesa/representativa. Ele irá ecoar também, mais tarde – parente mais velho em primeiro grau –, na concepção e lema *faça-você-mesmo*, indissociável do surgimento do punk como movimento contracultural.

Cubero (2000), sapateiro e intelectual autodidata, resume dois aspectos fundamentais da adoção do método de ação direta por parte dos libertários: sua ação pedagógica e a indissociabilidade entre meios e fins que caracterizaria o anarquismo – o exercício da autonomia como reforço e meio para a autonomia.

A luta eleitoral é a luta pelos meios, é a *ação indireta*. A luta pelos fins é a *Ação Direta*. (...) A primeira é um desvio do verdadeiro impulso humano de ação que, no oprimido, se manifesta num impulso de rebeldia. A segunda são os impulsos realizando-se plenamente, plenamente conscientes e criadores, com todo seu caráter de iniciativa. A primeira, cria massas e as conserva como tal, isto é, como massas de manobra, como multidões obedientes aos gestos e às palavras de ordem dos líderes e chefes. A segunda, desenvolve no homem capacidade criadora, porque não tira das massas o espírito de iniciativa e modela indivíduos, pessoas (Cubero, 2000, p. 27-28).

## 2.2- Proudhon: teórico da autonomia operária<sup>70</sup>

Pierre-Joseph Proudhon se tornaria na década de 1840 o mais notório socialista a propor uma concepção antiestatal da gestão econômica e social. No entanto, o federalismo e

---

<sup>70</sup> A exposição do pensamento proudhoniano nesta seção tem como referência a leitura direta de parte da obra de Proudhon e as obras de estudiosos do pensamento proudhoniano, em especial Gurvitch (1980), Woodcock (2002a) e Guérin (1968).

associativismo de Proudhon são em grande parte uma teorização do movimento real do operariado<sup>71</sup>. Os anos que passou na cidade de Lyon seriam fundamentais no desenvolvimento desse seu pensamento<sup>72</sup>, mais especificamente, seu contato com o ousado e criativo movimento operário daquela cidade. Proudhon estabeleceu laços fortes com operários da indústria têxtil que formavam uma sociedade secreta mutualista. Sua identificação seria tão grande que tomaria emprestado deles o próprio termo *mutualismo* no desenvolvimento de suas idéias sobre a reorganização da sociedade através de associações de livre contrato (Woodcock, 2002a). A primazia da “ação econômica” sobre a “ação política jacobinista” atraía e identificava Proudhon aos operários mutualistas.

A associação, para ele, era a forma de organização que garantiria a autonomia, no sentido e definição que discutimos no capítulo I: para que o indivíduo pudesse permanecer livre, para que não estivesse sujeito a nenhuma lei além daquelas que ele próprio tivesse criado, isto é, para que o indivíduo governe, seria necessário, segundo ele, reconstruir as instituições da sociedade. Essa reconstrução teria como base a idéia de contrato – sinalagmático e comutativo –, base também da sua proposta mutualista e federalista. Proudhon deseja reconstruir a sociedade, mais do que aboli-la. A idéia de contrato excluiria a idéia de governo. Entre contratantes haveria sempre um interesse pessoal mútuo. Na anarquia, ou no autogoverno, Proudhon (1998) afirma sem pestanejar que no lugar de leis haverá contratos: fim das leis votadas, nem por maioria nem por unanimidade; cada cidadão, cada comuna ou sindicato faria a sua. No lugar dos poderes políticos seriam colocados as forças econômicas; no lugar da força pública, a força coletiva. De acordo com os conceitos atuais da escola autonomista, isso corresponderia à *constituição da democracia absoluta pelo poder constituinte da multidão*. Uma constituição alternativa e em antagonismo ao poder constituído.

Substituir os poderes políticos pelas forças econômicas significava que os trabalhadores associados não deveriam se submeter ao Estado, mas “ser o Estado”. Pretendia que se acabasse com o governo através da associação. Para ele, a associação teria uma enorme potência, de reformar sem a assistência do poder até invadir e submeter o próprio poder. Mas tinha clareza da luta perpétua entre essas forças econômicas associadas e o poder político; da constituição de um como negação do outro; do antagonismo entre poder constituinte e poder constituído de modo a não poderem ter uma coexistência pacífica: nada que fosse feito pela espontaneidade e pela ação independente dos indivíduos e das coletividades poderia triunfar

<sup>71</sup> Algo que Norte (1988) também nos lembra.

<sup>72</sup> Sobre a influência das práticas dos trabalhadores de Lyon no pensamento de Proudhon, ver Ansart (1973).

de fato enquanto tivessem diante de si a presença do que seria uma força colossal e centralizadora do Estado. A comuna autônoma, ser soberano, não poderia coexistir com o poder estabelecido do Estado. Não haveria meio termo, ou ela seria soberana ou dependente.

Desejava portanto substituir a organização política existente por federações e confederações de comunas e cooperativas operárias ligadas por contratos de permuta e crédito mútuo, que assegurariam a cada um o produto do seu trabalho. Chegou mesmo a acreditar que seria possível dissolver a ordem social vigente, acabar com o governo do homem pelo homem com base na acumulação de capital, através da difusão dessas associações operárias. Associações essas que, além de um papel educativo, teriam também um papel funcional, como células da nova sociedade, formando uma rede de troca de produtos e serviços que abrangeria todos os centros industriais. Achava que em Lyon já havia cem mil operários dispostos a participar de associações desse tipo, e a fundação do Banco do Povo, de breve vida, foi mais uma expressão do seu otimismo e aposta na capacidade transformadora dessa prática, e de chegar ao socialismo por meios pacíficos.

Mas em 1857 ele próprio se desilude com o associativismo existente. As associações haviam reproduzido e exagerado todos os abusos das sociedades capitalistas. Das várias centenas de associações operárias criadas em 1848, apenas cerca de vinte sobreviveram até 1857 (Guérin, 1968). Como lembra Woodcock (2002a), apesar de, historicamente, seu argumento de que a transformação social deveria ser buscada nas bases econômicas e não a nível político (Estado) tenha se mostrado correto, a sua idéia inicial de que a solução se basearia simplesmente em arranjos contratuais foi abandonada pelos anarquistas subseqüentes.

Mas outras formulações suas seriam levadas adiante por todos os anarquistas posteriores. Como, por exemplo, a de que, na medida em que buscam o poder, todos os partidos seriam variantes do absolutismo, ou de que o sufrágio universal seria uma contra-revolução. O campo de batalha da classe trabalhadora não se constituiria no parlamento, mas fora dele. Seu antiparlamentarismo foi reforçado com sua experiência no mandato de deputado. Denunciava o mito do sufrágio universal, tido como solução dos males, e acrescentava que o proletariado deveria emancipar-se sem a ajuda do governo. Seu caráter antidogmático desaconselhou a idéia de se criar um partido proudhoniano, surgida entre alguns de seus próximos. E, segundo Woodcock (2002a), mesmo que houvesse proudhonianos suficiente para dominar o movimento operário francês na época, este continuaria apartidário por influência direta de Proudhon até a década de 1860, quando o marxismo começa a aparecer.

Seu último livro, *De la capacite politique des classes ouvrières*, tornaria-se a obra mais influente na constituição do sindicalismo revolucionário<sup>73</sup>. Nela, talvez mais do que em outras obras, Proudhon se mostra como o precursor e principal teórico da autonomia operária no século XIX. E por isso essa obra nos interessa particularmente.

A idéia central contida nela, como aponta Gurvitch (1980) é a de “separação”: diante da divisão da sociedade em duas classes, trabalhadores assalariados e proprietários-capitalistas, Proudhon afirma como conseqüência a separação como prática. Os trabalhadores deveriam se constituir em classe distinta, tornando-se independentes da burguesia e também do Estado. Libertar sua força e afirmar a sua nova concepção de direito era a tarefa a ser empreendida pelas classes trabalhadoras. Elas não poderiam ter representantes na sociedade, nas instituições políticas existentes, e deveriam reconhecer essa situação. A participação no parlamento – em 1864, na França – só comprometeria a causa operária: os trabalhadores deveriam se separar de quem havia se isolado deles; a separação é que traria a vitória aos trabalhadores, e isso significava não ter representantes parlamentares e nem candidatos. Era uma *democracia política nova* que importava procurar. Ter capacidade política, para ele, era ter consciência de si mesmo como membro de uma coletividade, afirmar a idéia que resultaria dessa consciência e lutar por sua realização. A reunião dessas três condições seria suficiente para determinar que alguém é capaz.

A própria condição do proletariado francês no século XIX, de isolamento, de “exclusão”, de grupo com vida e necessidades próprias, formava a base dessa visão do aprofundamento da separação como meio de se chegar à emancipação. Podemos dizer que, a classe trabalhadora possuir capacidade política significava, em outras palavras, ela ser independente e autônoma, tendo como horizonte a busca de sua autonomia – na forma de projeto político federalista, anarquista – através da autonomia, pelo seu contínuo reforço e extensão. Significava construir sua própria organização e ideologia, sua cultura, de forma irreduzível a de outras classes, constituir um mundo à parte; e uma organização capaz de substituir o Estado.

Ele vai além de uma análise conjuntural quando afirma que, como aponta Gurvitch (1980), em qualquer regime burguês as classes trabalhadoras deveriam boicotar as eleições e só se preocupar com a sua própria organização, a fim de acabar com o capitalismo através da revolução social. Conclama a classe trabalhadora a tomar o poder político: conquista política

---

<sup>73</sup> Gurvitch (1980) fala que *De la capacité* se tornou “o catecismo do movimento operário”, sendo na época (o livro foi publicado em 1865), a “obra mais lida nos meios operários” (p. 128). Guérin (1986) diz que ele se tornou “a bíblia” dos sindicalistas revolucionários.

que viria através da conquista da economia, organizada pelos próprios trabalhadores. Tomar o poder, portanto, para Proudhon em *De la capacité*, está pelo menos muito próximo do sentido dado pela escola autonomista, quando abordam conceitos como os de *poder constituinte* e *multidão: taking power is making power*. Como vimos antes, o poder de conquista da economia pelo proletariado se assentava sobre o seu saber-fazer, seu ofício, e toda a estrutura técnica-organizacional da produção. Eles eram os reais produtores e tomavam consciência disso. Tinham consciência do seu poder constituinte, e do parasitismo do poder constituído. A dissolução/abolição do Estado era vista portanto como consequência da organização das forças econômicas, isto é, dos produtores associados. Ao poder político (Estado) era contraposto o poder econômico dos trabalhadores, e a organização desse poder econômico significaria a extinção do poder político, do Estado. Não sem motivo Bakunin (1988) apontara o antagonismo social como aquele entre as *classes políticas*<sup>74</sup> e as *classes operárias*. Da mesma forma Proudhon (1998) contrapunha a *centralização econômica*<sup>75</sup> à *centralização política*.

O poder constituinte dos operários era situado por Proudhon – e pelo próprio movimento operário – como antagonico e alternativo ao poder constituído. Mas podemos dizer que a condição desse poder dos operários na produção ser concretamente *alternativo*, e portanto de se constituir como contra-poder, era dada pela existência do capitalismo virtualmente como *modo de produção*. Dito de outra forma, por haver uma externalidade do valor de uso, das necessidades, em relação ao sistema de produção. Havia um referente externo à produção, existência que é a própria condição de podermos falar em produção num sentido genuíno da palavra, como vimos rapidamente no capítulo anterior. Se podemos assim dizer, o capitalismo se fazia ainda primordialmente como sistema econômico. O trabalho estava comprometidamente subsumido ao capital, mas ainda não o estava a sociedade<sup>76</sup>. A exterioridade ao capitalismo não precisava ser constituída.

Em *De la capacité*, Proudhon evoca também a “limitação do Estado pelos grupos”, ou seja, a limitação do Estado pelas classes operárias organizadas, em situação de

---

<sup>74</sup> Tal classificação e denominação não são recorrentes nos escritos de Bakunin. Aparece no seu texto *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*. Nessas *classes políticas* Bakunin (1988) incluía todas as *classes privilegiadas*, mesmo que seus privilégios viessem apenas como fruto da educação burguesa que tiveram, levando-as a exercer um *trabalho nervoso* muito melhor remunerado do que o *trabalho muscular* das *classes operárias*, concedendo-lhes ainda a possibilidade de lazer. As classes operárias eram aquelas que, além de exercerem o trabalho muscular, eram afastadas da possibilidade de lazer e de instrução ou educação.

<sup>75</sup> *Centralização econômica* entendida como centralização do crédito e da solidariedade, estabelecimento do federalismo e mutualismo das forças econômicas.

<sup>76</sup> Sobre a subsumção da sociedade ao capital, além do capítulo I, ver Hardt e Negri (2001). Proposições convergentes aparecem em Baudrillard (1985; 1995a; 1995b).

“separação”, numa fase pré-revolucionária, e pelas comunas locais, que se tornariam totalmente livres após a revolução social (Gurvitch, 1980). Nada mais que a constituição de contra-poderes, em antagonismo com o Estado, prefigurando uma ruptura revolucionária. Essa “separação”, essa cisão entre os proletários e a burguesia, e a criação por parte dos proletários de suas instituições e do seu direito próprio, anunciariam o fim do capitalismo para Proudhon. Em 1849 ele já havia esboçado o programa de desmantelamento progressivo do poder do Estado com o desenvolvimento paralelo dos poderes populares, chamados por ele de *clubs*, e que seriam chamados no século XX de *Conselhos*.

O federalismo foi um dos mais importantes legados teóricos de Pierre-Joseph Proudhon ao socialismo e ao movimento operário. Para ele, a anarquia, positivamente falando, só poderia realizar-se através do federalismo político e econômico; o socialismo seria “o contrário do governamentalismo”; a livre associação deveria ser o elo fundamental da vasta federação de companhias e sociedades que eliminariam o Estado.

Federação, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, quer dizer, pacto, contrato, tratado, convenção, aliança etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delegados da federação (Proudhon, 2001, p. 90).

No sistema federativo o associado mantém “toda a sua liberdade, soberania e iniciativa, menos o que é relativo ao objeto especial para o qual o contrato foi feito” (*idem ibidem*). A revogabilidade imediata de qualquer delegação asseguraria à federação seu caráter de democracia política nova, em que os grupos naturais teriam completo governo de si próprios.

O sistema federativo era para ele o único a conseguir o equilíbrio entre a unidade da sociedade global e a multiplicidade dos grupos particulares, e entre os grupos e os indivíduos. A unidade verdadeira – em oposição à unidade artificial estatal – viria de um livre contrato de mutualidade, de um pacto federativo, concluídos entre as diversas unidades, os “grupos naturais”. Unidade no livre acordo, mantendo a autonomia, a multiplicidade e diversidade das unidades/pluralidades que comporiam o pacto. A unidade se efetuará assim de baixo para cima, da circunferência para o centro.

Bakunin, assim como todos os anarquistas posteriores, iria herdar e reivindicar o federalismo teorizado por Proudhon a partir do movimento real dos trabalhadores. Para o russo, os revolucionários só deveriam reconhecer

uma única unidade: aquela que se constituirá livremente pela federação das partes autônomas no conjunto, de forma que, este, cessando de ser a negação dos direitos e dos interesses particulares, cessando de ser o cemitério onde vêm forçosamente se enterrar todas

as prosperidades locais, torne-se, a contrário, a confirmação e a fonte de todas essas autonomias e de todas essas prosperidades (Bakunin, 1988, p. 14).

A contraposição é a da unidade viva dos grupos, povos e comunas livremente federadas à unidade morta mantida pela força do Estado. A autonomia é entendida como antitética a uma formação estatal unitária.

Proudhon (2001) antecipou em muito a crítica à idéia unitária de *povo* que aparece na escola autonomista. Estranho é que os integrantes dessa escola, na elaboração do conceito de multidão em contraposição ao de povo, jamais se refiram a Proudhon, por excelência o teórico socialista clássico da pluralidade e da autogestão<sup>77</sup>. Para o tipógrafo francês a idéia política de *povo* carregaria consigo a sombra de uma entidade una e indivisível. A democracia seria também um sistema unitário, baseada nessa idéia de povo, ser uno e indivisível, sem espaço para as diferenças e pluralidade. O *povo* assim encontraria identidade com a forma estatal. O ideal de ambos seria a “unidade, identidade, uniformidade, concentração”; amaldiçoando como “atentatório da sua Majestade, tudo o que pode dividir a sua vontade, separar a sua massa, criar nele diversidade, pluralismo, divergência” (Proudhon, 2001, p. 117). Segue que, para Proudhon (2001), “o sistema de centralização, de imperialismo, de comunismo<sup>78</sup>, de absolutismo”, derivaria da idéia de povo (p. 118).

É nítida a aproximação do pluralismo proudhoniano com aquele da escola autonomista quando Virno (2003a) aponta que o conceito de “multidão”, longe de ser um sinônimo bonito para “massas”, significa o contrário de “povo”. Multidão significaria “muitos”, pluralidade, conjunto de singularidades que atuam combinadamente na esfera pública sem confiar-se ao “monopólio da decisão política” que se chama Estado – diferentemente do “povo”, que convergiria no Estado. A multidão não se contraporía ao Uno, mas o redeterminaria. Os muitos necessitariam de unidade, mas essa unidade já não seria o Estado. Caberia conceber um Uno que, longe de ser algo conclusivo, fosse a base que autorizasse a diferenciação, aquilo que consentiria a existência político-social dos *muitos* enquanto *muitos*<sup>79</sup> (Virno, 2003a).

Importante notar, no entanto, que para a escola autonomista seria o *operário social*, isto é, o trabalhador pós-fordista, a classe trabalhadora contemporânea, que teria as feições de

<sup>77</sup> Bancal (1984) no seu estudo do pensamento de Proudhon destaca essas duas características da sua teoria social.

<sup>78</sup> Proudhon quando usa a palavra *comunismo* se refere ao socialismo estatal, que ficaria conhecido no século XX como socialismo real e também ordinária e ironicamente como *comunismo*, no mesmo significado que Proudhon dava ao termo.

<sup>79</sup> Não é difícil enxergarmos uma convergência do pluralismo da concepção político-social proudhoniana e do conceito espinosiano de multidão da escola autonomista, com a proposta e lema de “um mundo onde caibam muitos mundos” dos neozapatistas.



multidão, antes que de povo, já não possuindo vocação “popular” à estatalidade (Virno, 2003a). A experimentação com coalizões, rizomas, redes e teias, que tem sido um aspecto visível dos movimentos anticapitalistas nos últimos anos, para Negri (1989), denotaria a busca por uma política adequada à forma específica de existência do operário social, na qual “o núcleo produtivo do antagonismo” consistiria na “multiplicidade”: “o novo não é algo unitário, mas algo múltiplo. O paradigma não é solitário, mas polivalente.” (Negri, 1989, p. 87).

Mas essa feição plural da classe trabalhadora não parece ser um fenômeno do pós-fordismo, como nos aponta, por exemplo, a obra e as proposições de Proudhon. Da mesma forma, se a *autonomia* nessa escola significa, entre outras coisas, o reconhecimento e a compreensão da diversidade dentro da classe trabalhadora, e se o corolário dessa *autonomia* se torna então uma estratégia de *aliança* (Dyer-Whiteford, 2004), não podemos crer também que trata-se, nesse nível de especificidade, de um fenômeno exclusivo à emergência do operário social pós-fordista, como deixa a entender a escola autonomista. A autonomia como reconhecimento da diversidade da classe trabalhadora e a estratégia de aliança como seu corolário também datam da época do operário profissional e da formação do movimento operário. Basta lembrar também que o pacto federativo é sinônimo de aliança, e as atuais e comumente denominadas *redes* de militantes, ativistas e movimentos sociais operam e se constituem em geral através de um princípio federativo; o que as diferenciaria muitas vezes de uma federação propriamente dita seria apenas o nível de formalização, isto é, de estrutura e procedimentos formais.

Quando Proudhon escrevia em 1864, em *De la capacite politique des classes ouvrières*, que as classes trabalhadoras deveriam *libertar sua força e afirmar sua nova concepção de direito*, que deveriam buscar uma *democracia política nova*, até mesmo os conceitos do campo da teoria política e do Direito o aproximam de obras mais recentes da escola autonomista. Ele teoriza o poder constituinte da classe operária também como algo que pode se estabelecer, já, como tal, através da sua afirmação, como um poder que se auto-afirma. O poder constituinte é a própria “virtude secreta”, que para ele, teria sustentado a humanidade sob o inexorável sistema de autoridade: ele via a sociedade produzir, silenciosa e lentamente, por baixo do aparelho governamental e à sombra das instituições políticas, o seu próprio organismo, se constituindo em uma ordem nova, que expressaria sua vitalidade e autonomia. Essa contraposição entre sociedade e Estado (poder constituinte e poder constituído) é nítida no seu pensamento, como apareceria posteriormente também na

antropologia de Clastres (1988)<sup>80</sup>. É nesse sentido também que se deve entender Proudhon quando afirma que as leis que fazem funcionar a sociedade existem na natureza das coisas, não sendo matéria para opinião de governos. A luta do poder constituinte é portanto a luta contra forças parasitárias de dominação. É ilustrativo tomar a caracterização recorrente que os anarquistas clássicos fazem do Estado e da autoridade central na forma que vimos anteriormente em Bakunin: um cemitério onde as forças vivas e as prosperidades são enterradas. Uma de suas oposições ao “comunismo” era justo por ele concentrar e absorver, no seu entendimento, todas as forças da sociedade em benefício do Estado (Norte, 1988). Malatesta (2001), por exemplo, afirmaria nesse sentido que “os governos só podem dispor das forças que existem na sociedade, exceto as forças muito grandes que eles paralisam e destroem pela sua própria ação, as forças rebeldes” (p. 55). Poderíamos reproduzir inúmeras citações de anarquistas clássicos que ilustrariam essa percepção de um antagonismo entre o poder-fazer e o poder-sobre.

A partir desse entendimento, é natural que, como salienta Guérin (1968), Proudhon proclamasse a personalidade e a autonomia das massas para a construção ou reconstrução social.

### **2.3- Bakunin e o anarquismo como movimento**

Expor o pensamento de Mikhail Bakunin seria em muito repetir o que já salientamos do pensamento de Pierre-Joseph Proudhon, acrescentando apenas nuances e ênfases. No entanto não podemos passar sem sua figura, uma vez que foi através da sua militância que o anarquismo se constituiu como movimento.

Muitas vezes é imputado a Bakunin um niilismo falso, ou exagerado. Se é verdade que, levando em conta seus envolvimento insurrecionais e conspiratórios, e relativamente a outros socialistas de seu tempo, ele reflete mais o niilismo e a negatividade dos dissidentes, dos rebeldes, do que a alternativa nascente e a positividade do projeto em construção que também caminham com a rebeldia<sup>81</sup>, a caricatura niilista que encontramos em diversos autores

---

<sup>80</sup> Em Clastres (1988), podemos visualizar costumes e formas de organização de povos pré-colombianos que habitavam grande parte da América do Sul que buscavam impedir a separação do fluxo do fazer que dá origem ao poder constituído; impedir que do poder constituinte se originasse o poder constituído. A luta da sociedade contemporânea, seria a de extinguir o poder constituído, pela auto-afirmação do poder constituinte.

<sup>81</sup> Para uma comparação nesse aspecto do pensamento de Bakunin com outros socialistas clássicos ver Buber (1986).

não condiz com uma leitura de seus textos<sup>82</sup>. O trecho que segue ilustra a positividade do seu socialismo libertário:

O socialismo perdeu esta primeira batalha [1848] por uma razão bem simples: era rico de instintos e de idéias teóricas negativas que lhe davam mil vezes razão contra o privilégio; mas faltavam-lhe ainda absolutamente idéias positivas e práticas que teriam sido necessárias para que pudesse edificar, sobre as ruínas do sistema burguês, um sistema novo (Bakunin, 1988, p. 31).

Abolir o Estado, para ele, “significa dizer que o Estado deve se dissolver na sociedade organizada livremente segundo a justiça” (*idem*, p. 37). Criticando o que ele chamava de *socialistas doutrinários* – mais conhecidos como *utópicos* –, afirmava que, embora se pudesse enunciar os grandes princípios de uma organização social futura, deveria-se “deixar às experiências do futuro a realização prática desses princípios” (*idem*, p. 25), ou seja, não cabia formular um modelo de organização social acabada e *a priori*; seria a própria prática das massas populares que traria à tona um novo sistema social.

Diferentemente de Marx, para Bakunin não se tratava, como meio ao socialismo, de um partido político conquistar o Estado em nome dos trabalhadores, mas destruir o Estado tomando o poder real, econômico, isto é, os meios de produção e os centros de distribuição deveriam ser tomados diretamente pelos trabalhadores. É na oposição entre o federalismo coletivista e o comunismo estatal que divergências insuperáveis apareceriam na I Internacional:

Para o primeiro [federalismo coletivista], o caminho da revolução passa pela autonomia da classe operária, pelo movimento federativo e tem o seu centro na esfera da produção; já o segundo [comunismo estatal] passa pelo partido político, pelo poder estatal centralizado e tem o seu centro na conquista do aparelho estatal.(...) Para os antiautoritários a abstenção política não significa “indiferença em relação à política” (interpretação de Marx), mas sim a contestação e recusa das formas políticas herdadas da dominação burguesa. Se as relações econômicas formam a base da sociedade, é aí que a ação revolucionária pode preparar o caminho para uma nova sociedade. A federação de associações operárias das sociedades de resistência, preparam e antecipam a administração social futura (Norte, 1988, p. 91).

A abstenção da via eleitoral era para Bakunin uma questão tática, e não de princípio. Marx defendia como estratégia, pelo menos até o advento da Comuna de Paris, o que chamaríamos hoje de nacionalização dos meios de produção (estatização), enquanto Bakunin defendia o controle e gestão direta pelos trabalhadores e a conseqüente dissolução imediata do Estado. A tarefa de uma organização revolucionária era para ele, portanto, ajudar o povo a se autogovernar sem a ingerência de qualquer governo, mesmo provisório, e sem que se

---

<sup>82</sup> Desses autores que tive a oportunidade de ler, posso recordar precisamente um deles: Lefebvre (1965), que estranhamente separa um Proudhon propositivo, federalista, de um Bakunin que não teria nada a apresentar além de uma infantil aniquilação do estabelecido: “Ele quer destruir: o Estado; o Império; a República; a Sociedade (...). A revolução que ele prepara, é o apocalipse, é o fim dos tempos e da histórica (...). Sonho grandioso e pueril” (p. 162).

estabelecesse nenhum sistema estatal (Norte, 1988). Os movimentos populares e revolucionários criariam formas de organização totalmente novas, não tendo o partido hierarquizado e centralizado nenhuma função revolucionária a cumprir. Bakunin defende assim a autonomia popular como fim e como meio, e apreende esse fazer da multidão como poder constituinte, o poder de criar novas formas de organização social.

Ao contrário de Marx, Bakunin não vê o proletariado industrial como sujeito revolucionário por excelência. Em Bakunin está mais presente a idéia de uma aliança dos oprimidos e dominados (Norte, 1988).

Em 1872, descontentes com os encaminhamentos tomados pelo Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores comandado por Marx, os bakuninistas suíços organizaram um congresso, em Saint-Imier, no qual os participantes redigiram um documento exigindo o fim do centralismo na Internacional e sua reorganização como “federação livre, formada por grupos autônomos” (Woodcock, 2002a, p. 206). A ruptura com o Conselho Geral era justificada nos seguintes termos: “a autonomia e a independência das federações e seções operárias são a primeira condição da emancipação dos trabalhadores” (Enckell, 2004, p. 40). Ainda é apontado que “a destruição de todo poder político é o primeiro dever do proletariado” e que “os proletários de todos os países devem estabelecer, fora de toda política burguesa, a solidariedade da ação revolucionária” (*idem*, p. 41).

O núcleo da Internacional formado em torno de Bakunin iria dar origem ao movimento anarquista, que nos anos 1880 já estaria espalhado pelo mundo na forma de uma rede de revolucionários, militantes e agitadores (Woodcock, 2002a). Era o início do anarquismo como movimento político.

Em torno das concepções anarquistas terá origem nessa época a formação das primeiras confederações sindicais; e em torno das concepções marxistas serão formados os primeiros partidos socialistas e social-democratas em moldes modernos (Enckell, 2004, p. 41). No último congresso da I Internacional a expressão “propaganda pelo fato” aparece pela primeira vez, posta para ser discutida pela Federação regional espanhola. A idéia original por trás da “propaganda pelo fato”, expressão que seria nas décadas seguintes mais associada aos grupos anarquistas que conduziam ações violentas e espetaculares, era explicada por Kropotkin e Paul Brousse nos seguintes termos:

Atacados, que se lute, que se defenda, que se seja vencido, pouco importa! A idéia será lançada, não num papel, não num jornal, não em um quadro, ela não será mais esculpida em mármore, talhada em pedra, nem fundida em bronze: ela avançará, em carne e osso, viva, diante do povo (*apud* Enckell, 2004, p. 42).

Como aponta Enckell (2004), a própria aplicação do princípio de autonomia e do federalismo que lhe é complementar fez com que o movimento anarquista se constituísse por “agrupamentos multicolores”, com grande diversidade de práticas mesmo dentro da perspectiva da ação preparatória pra a revolução e da própria ação revolucionária.

Podemos dizer que o anarquismo, numa perspectiva histórica, nasce como a teoria política e o movimento político da autonomia operária. Em outras palavras, ele foi a expressão e a identidade política da rebeldia-em-autonomia e da autonomia-em-rebeldia no ascender do movimento operário. E serão os próprios bolcheviques a dizê-lo diante do fenômeno dos soviets (conselhos operários). Trotsky (1983) dizia sobre a experiência dos soviets de 1905, sem intenções pejorativas, que a atividade deles significava a *organização da anarquia*, e que sua existência e o seu desenvolvimento empresavam a consolidação da anarquia. Em 1918, no III Congresso dos Sovietes, Lênin iria dizer que as idéias anarquistas revestiam formas vivas naquele momento (Guérin, 1968). O libertário Arshinov (1987) testemunhava que os trabalhadores interpretavam o poder dos soviets como a liberdade de dispor do seu próprio destino, social e econômico, o que nos aproxima da própria definição de autonomia que vimos no capítulo anterior.

Somente por essa época começaria a surgir dentro do marxismo correntes autonomistas, através de *marxistas conselhistas*. Mas ainda por várias décadas o anarquismo seria o movimento e identidade política por excelência da autonomia operária.

#### **2.4- O anarquismo: revolta cultural e política**

Para Guérin (1968) “o anarquismo é o que se poderia chamar de uma revolta visceral” (p. 21). Essa asserção se apóia em uma pesquisa feita por Augustin Hamon nos meios libertários em 1893. O pesquisador então concluíra que o anarquista era, em princípio e antes de tudo, um revoltado: “todos os anarquistas-socialistas são revoltados, embora nem todo revoltado seja um anarquista-socialista” (Hamon, 1915, p. 59).

Guérin (1968) lembra ainda que esse estado permanente de revolta levaria o anarquista a sentir simpatia e abraçar a causa de todo e qualquer oprimido, marginal, irregular, foragido, discriminado, proscrito. Bakunin, diante de um aburguesamento crescente do operariado industrial, por exemplo, chegava a depositar a residência do espírito e da força revolucionárias no lumpemproletariado, e nos trabalhadores dos países mais atrasados industrialmente (Norte, 1988).

Será o próprio Proudhon a explicitar a revolta como princípio da sua conduta política ao afirmar que as verdadeiras motivações da sua conduta política seriam a indignação, o desespero e todas as paixões de uma alma exaltada que, sentindo-se esmagada por uma força superior pretenderia, antes de morrer, se opor o mais fortemente possível (Heintz, 1963, p. 141).

Contudo, creio que a própria vida e os sentimentos que inspiravam Bakunin são capazes de nos fazer apreender e explicar essas e outras características e idiossincrasias do anarquismo muito melhor do que lendo os textos políticos dos principais pensadores anarquistas.

Nas suas “confissões” ao Czar Nicolau I, podemos apreender na autodescrição de Bakunin características individuais que muitos que se reivindicam anarquista carregam, contribuindo para dar as feições finais do anarquismo como movimento e como prática.

Se eu sofresse de egoísmo, este egoísmo seria unicamente necessidade de movimento, necessidade de ação. Sempre houve em minha natureza um defeito capital: o amor pelo fantástico, pelas aventuras extraordinárias e inauditas, ações abrindo à visão de *horizontes ilimitados* e das quais ninguém pode prever onde vai desembocar. Numa existência ordinária e calma eu sufocava, sentia-me mal em minha pele. Os homens procuram ordinariamente a tranquilidade e a consideram como o bem supremo; no que me concerne, ela me mergulhava no desespero; minha alma se encontrava em perpétua agitação, exigindo ação, movimento e vida. (...) Também, se desde minha juventude o destino tivesse querido fazer de mim um marinheiro, eu seria ainda hoje, provavelmente, um bom homem, eu não teria pensado na política e não teria procurado outras aventuras e tempestades a não ser as do mar. Mas o destino decidiu de outra forma e minha necessidade de movimento e de ação permaneceu insatisfeita. Esta necessidade, junta, em seguida, à exaltação democrática, foi, por assim dizer, minha única motivação. No que concerne a esta exaltação, ela pode ser definida em poucas palavras: o amor pela liberdade e um ódio invencível por toda opressão... (Bakunin, 2007).

Para Woodcock (2002a), Bakunin repetiria na sua vida e com ênfase o brado de Proudhon de que a revolução “é a única coisa boa, a única realidade da vida”. As revoluções e insurreições que Bakunin participara teriam inspirado nele uma exaltação quase mística. Os momentos revolucionários seriam buscados não apenas como meios para atingir determinados fins, mas como experiências por si mesmas, capazes de elevá-lo acima da rotina da vida cotidiana. Rotina essa que, para o revolucionário russo, corromperia o instinto e vontade humana e oprimiria o coração e a inteligência (Woodcock, 2002a). A ação revolucionária tinha para ele o aspecto de libertação pessoal, de catarse, de reabilitação, de rejuvenescimento. É o que nos diz Herzen (1994), um de seus amigos mais próximos, quanto aos próprios preparativos de uma ação:

Bakunin rejuvenescia. Achava-se à vontade. Ele não gostava apenas do bramido da revolta e do vozeio dos clubes, da praça pública e das barricadas, também amava a agitação preliminar, essa vida estimulante e ao mesmo tempo em suspenso do período da conspiração, das consultas, das noites brancas, negociações, acordos, retificações, mensagens cifradas, tintas químicas e sinais convencionais (p. 101).

Essa busca existencial, no aqui e agora, não é desprezível para caracterizar o anarquismo como movimento, ou a atitude anarquista, na medida que essa é entendida e constituída pela atitude dos anarquistas, isto é, daqueles que portam essa identidade política. Talvez seja mais em virtude dessa busca pelo fantástico, pelo extra-ordinário, pelo não-cotidiano, pelo espetacular diríamos hoje, que os anarquistas em geral, e o próprio Bakunin em especial, carregue uma pecha de niilista, de inconstante, mesmo nos meios de esquerda, e apesar do seu pensamento e suas proposições teóricas demonstrarem o contrário. A urgência do movimento e da ação, da experiência catártica, muitas vezes acaba se sobrepondo ao amadurecimento das condições sociais e históricas, e a ação de atacar e destruir são sempre mais espetaculares e menos rotineiras do que a mais paciente e metódica ação de construir. É por essa busca pela experiência no aqui e agora, mesmo que momentânea, descontínua, de fuga da rotina e do estado de espírito habitual, que conceitos e práticas como a das chamadas Zonas Autônomas Temporárias (Bey, 2001), ou de qualquer outra que se encerre praticamente em si mesma, surgem normalmente dentro do meio libertário, do meio anarquista, e não no seio de outra corrente socialista e de esquerda. Por mais que boa parte dos anarquistas tenha suas restrições ou mesmo discordem completamente das idéias políticas por trás de tais conceitos e práticas, eles se baseiam em um aspecto que sempre esteve presente de algum modo no anarquismo, ou na atitude anarquista. A questão, no caso de Bakunin, é pensar até que ponto essa sua busca existencial não se sobrepunha à razão que guiava o projeto e necessidade de transformação social. Talvez tirando sua precipitação em algumas insurreições, a sua busca existencial tenha se combinado quase totalmente com a busca racional pela efetivação do seu socialismo libertário.

Essas ações e momentos que visam abrir “à visão de horizontes ilimitados onde ninguém sabe onde vai desembocar”, e que ao mesmo tempo colocam o indivíduo acima da rotina cotidiana, estão no próprio âmago do conceito de *estado nascente* de Alberoni (1991). O estado nascente seria:

Uma experiência tanto individual quanto coletiva, que gera uma ação social de tipo novo, uma nova solidariedade, uma onda de choque sobre as estruturas estabelecidas e uma vontade de renovação radical, uma exploração do possível, procurando realizar alguma coisa daquilo que havia sido vislumbrado. Do ponto de vista sociológico, é um estado de transição que aparece quando determinadas forças que constituem a solidariedade social vêm a faltar. Então, justamente ali onde o tecido social se dilacera, forma-se um novo tipo de solidariedade, com propriedades completamente particulares. Em termos gerais podemos dizer que o estado nascente é um processo de destruição-construção de uma parte do tecido social. Criando uma solidariedade alternativa, junta protagonistas anteriormente separados e contrapõe-se à ordem existente (Alberoni, 1991, p. 37-38).

O grupo que se constitui em estado nascente, segundo Alberoni (1991), tentaria sempre construir um tipo de vida totalmente diferente do cotidiano e institucional. Porém,

para explorar essa possibilidade, é obrigado a dar-se uma forma e uma estrutura, vindo a tornar-se em certa altura num projeto histórico e concreto, chocando-se com as forças históricas e concretas presentes, e vindo a tornar-se, conseqüentemente, numa instituição e numa cotidianidade. O estado nascente seria assim também, para o autor, uma *forma de transição* entre um arranjo social e outro.

Fenômeno ao mesmo tempo individual e coletivo, o estado nascente é a nível individual “uma experiência emocional extraordinária, entusiasmante, fascinante e perturbadora”, que “interrompe o enredo da vida cotidiana, dando-lhe um novo rumo” (Alberoni, 1991, p. 13). Experiência passível de ser contada e analisada pelo indivíduo<sup>83</sup>. O estado nascente emerge como acontecimento revolucionário que rasga a vida cotidiana, como abandono do conhecido em prol do desconhecido, como uma experiência de uma morte e de uma ressurreição (*idem*).

Assim, para Alberoni (1991) o movimento social seria o processo histórico que vai do estado nascente à instituição e que acabaria quando a instituição já estivesse consolidada, representando novamente apenas o cotidiano. Estado nascente e cotidianidade seriam deste modo dois pólos opostos, e o *movimento* e a *instituição* que ele gera representariam a ponte entre esses dois pólos.

A ênfase e exaltação do anarquismo na revolta individual e coletiva podem ser lidas como uma ênfase no pólo do estado nascente, dentro da totalidade de um processo de transformação social. Da mesma forma, a busca existencial através de momentos extraordinários, que vislumbram a abertura do horizonte para o desconhecido e possível, podem ser lidos como uma busca pelo estado nascente – embora um estado de espírito, um estado mental, uma emoção ou uma catarse, não sejam sinônimos de *estado nascente* (Alberoni, 1991). Poderíamos enxergar uma distinção entre o anarquismo e o marxismo, grosso modo, no que o primeiro acaba se vinculando mais, mesmo historicamente, ao pólo do estado nascente e ao estado de *movimento político* em formação, ato espontâneo de se reunir e debater; e o segundo, o marxismo histórico, ao pólo da cotidianidade, da instituição, ao *partido político* estabelecido<sup>84</sup>.

O caráter anti-institucional nos meios libertários aparece não somente na sua radicalidade contra as instituições existentes e estabelecidas, mas também contra a própria

---

<sup>83</sup> Foi, coincidentemente e exatamente, a sensação e experiência que tentei descrever e explicar em parte do meu relato *A Guerra da Tarifa* (Vinicius, 2005, p. 10-11) sobre a revolta contra o aumento das tarifas de ônibus em 2004 em Florianópolis.

<sup>84</sup> Um ótimo exemplo dessa diferença pode ser apreendido da experiência de Antonio Bernardo Canellas no IV Congresso da Internacional Comunista em 1922, descrita com excelência por Salles (2005).



institucionalização das suas práticas. O primado da ação e da manutenção da própria atitude libertária em relação à duração da organização, que vimos anteriormente, não deixa de ser uma expressão dessa característica anti-institucional do anarquismo que freqüentemente se sobressai. Quando Holloway (2003) reivindica uma política de eventos em detrimento de uma política em prol e de uma organização, sua ênfase é também na própria ação, na não-institucionalização, na não-duração.

Como Bakunin revela na sua carta ao Czar, o seu anarquismo é fruto de uma perspectiva social e política que serve de apoio à sua revolta e inquietude instintiva. A inquietude de Bakunin, sua necessidade de movimento e ação, irão se refletir na sua própria definição de revolucionário: “aquele que junto à inteligência, à energia, à lealdade, ao espírito da conspiração possua também a paixão revolucionária e o diabo no corpo” (*apud* Norte, 1988, p. 54). Podemos crer que o “diabo no corpo” a que Bakunin se referia não dizia respeito apenas a trazer consigo a rebeldia contestadora atribuída por ele a satã, mas à própria inquietude biológica que leva à ação e agitação<sup>85</sup>.

Woodcock (2002a) caracteriza algumas atividades de Bakunin como “parecendo muitas vezes uma grande brincadeira de uma infância prolongada além da conta” (p. 166). Bakunin era também aquele que dava generosamente dinheiro assim como o recebia “sem jamais pensar no dia de amanhã” (*idem ibidem*). Conservou durante sua vida adulta todos os seus usos e costumes da sua vida de estudante em Moscou. Além disso, como diz Woodcock (2002a), Bakunin era “monumentalmente excêntrico, um rebelde que em quase todos os seus atos parecia expressar os aspectos mais vigorosos da anarquia” (p. 165). Desafiava todas as convenções burguesas, a começar pela sua aparência desarrumada. Seus costumes e estilo de vida desconcertavam as noções enraizadas nos burgueses. Em Bakunin o anarquismo começa a ganhar também o aspecto de rebeldia às convenções cotidianas, de conseqüente busca de um estilo de vida diferente, anticonvencional, delineando um aspecto (contra)cultural, em sentido estrito, do anarquismo. Evidencia também que a revolta e rebeldia próprias do anarquista não se localizam tão somente nas relações de produção, mas englobam todos os aspectos da vida. Com Bakunin e no seu círculo, o anarquismo se constrói já também como crítica e contestação à família e defesa do amor livre, por exemplo. Como sublinha Norte (1988), o campo de batalha para os libertários é o homem na sua pluri-dimensionalidade; a sociedade como um todo se torna espaço de militância (feminismo, nova ética sexual, pedagogia libertária, antimilitarismo, abolicionismo penal etc.). O anarquismo histórico antecipa temas

---

<sup>85</sup> Voltaremos a isso no próximo capítulo.

que ganhariam força e proeminência com a contracultura a partir dos anos 1960 e formulações que apareceriam pela mesma época através da chamada “nova esquerda”. Fausto (1977) salienta também a contemporaneidade do anarquismo na sua crítica à cultura e às instituições relacionadas aos micropoderes que integram as relações de dominação (família, relações de gênero, sistema educativo, etc.)

A totalidade da busca pela liberdade, a revolta que não se restringe à vida econômica, e que aponta já o aspecto comportamental e cultural que carregará o anarquismo com maior ou menor vazão no espaço e no tempo, aparece também em carta de Bakunin na qual ele disserta sobre o amor e a liberdade (amor livre):

Eis minha profissão de fé política, social e religiosa, eis o sentido íntimo, não somente de minhas ações e de minhas tendências políticas, mas também, tanto quanto eu possa, o de minha existência particular e individual, pois o tempo em que estes dois tipos de ação podiam ser separados já está bem longe de nós; agora o homem quer a liberdade em todas as acepções e aplicações desta palavra, ou então ele não a quer absolutamente (Bakunin, 200?, p.2).

Para Bakunin *o pessoal é político*. Em nome da integralidade da liberdade, a existência particular e individual não poderia mais ser separada das ações políticas e sociais. A ênfase anarquista na revolta é, assim, ao mesmo tempo contraposição a toda forma ou sistema de dominação hierárquica, para além da exploração e de categorias econômicas. A atualidade e transcendência histórica do anarquismo possui também aí sua raiz. O impulso da revolta contra toda forma de dominação e opressão, e não uma luta entre grupos sociais antagônicos na esfera econômica, é que constitui a pedra fundamental do anarquismo.

Mesmo durante a fase áurea do sindicalismo revolucionário e do anarco-sindicalismo, quando a influência anarquista foi a mais significativa em um movimento de massa e em momentos de eminente ruptura revolucionária, o anarquismo transcendia a atuação sindical. Ele poderia ser visto também como “concepção de vida e de prática social” (Azevedo, 2002). Como vimos com o exemplo pessoal de Bakunin, isso decorre da defesa vital da liberdade, e da revolta contra toda opressão, formarem o próprio núcleo do desenvolvimento do anarquismo – para além de qualquer teoria científica ou não. Assim, na própria imprensa e prática operária de inspiração libertária das primeiras décadas do século XX, serão discutidos temas como amor livre, anticlericalismo, antimilitarismo, pedagogia libertária, feminismo, vegetarianismo, meio-ambiente... Lembra Castoriadis (1983) que desde o início do século XIX o movimento operário ultrapassa – mas não esquece – o campo “político” estrito. Não é apenas o regime político que é alvo de crítica e contestação, mas também a organização econômica, a educação, a família etc. E isso ocorreria, segundo Castoriadis (1983), até o marxismo conseguir hegemonia dentro do movimento operário,

encurtando o campo de preocupações e aspirações do movimento às questões da produção e da economia, ignorando e menosprezando o resto.

Se nos cabe essa separação de esferas, no movimento operário de tendência libertária, suas práticas não espelhavam apenas uma crítica política e econômica, mas também uma crítica cultural à sociedade instituída. Diego Gimenez Moreno, nos fornece um bom exemplo:

Aos 25 anos de idade participou da revolução de 1936 na Espanha, chegando a integrar a famosa e temida Coluna Durruti. Era também da CNT e da Juventude Libertária. Emigrou para o Brasil em 1952, começando a participar desde então do Centro de Cultura Social, fundado por anarquistas em 1933 em São Paulo e ativo até hoje. Vegetariano desde os 18 anos de idade, adepto do naturismo – freqüentava campos de nudismo – já na década de 1920, o jovem operário Diego Gimenez era a própria expressão da fusão de temas, ou da ampliação do campo político pelo movimento operário. Ampliação ou fusão concebidas freqüentemente como um fenômeno ocorrido somente a partir dos anos 1960. No Brasil, com mais de 80 anos, Diego Gimenez se tornou vegano – passou a não consumir nenhum derivado de animal – , a partir do contato com jovens libertários que foram entrevista-lo. Quando perguntado em 2001 o que para ele significava ser anarquista, sua resposta faria inveja a qualquer *straight edge*<sup>86</sup>, enfatizando a necessidade de “deixar os vícios adquiridos no sistema burguês”, como o uso de drogas, o cigarro, as bebidas alcoólicas, pois afinal: “anarquismo é a visão de um futuro melhor e por isso temos que nos preparar e ser melhores já!!!” (Cubero; Moreno; Rodrigues, 2003, p. 228). Como lembra Woodcock (2002a), existe um elemento moralista no anarquismo que também o torna mais do que uma simples doutrina política. Mas ao mesmo tempo em que o anarquismo se diferenciaria do marxismo também por esse conteúdo moral ou ético, ele se caracterizaria pela idéia e prática de que o comunismo, o socialismo, não são obras pra o futuro e para o devir, mas para serem construídas e vividas já. “Criar uma nova sociedade no interior da antiga” era lema dos IWW, e estratégia comum aos libertários. Porém, além de estratégia e de simples adequação entre meios e fins, encerra-se aí, também, um sentido de urgência, de viver hoje a utopia.

Pelo exposto nos parágrafos anteriores, Ferrer (2002) afirma que o anarquismo tem sido também uma cultura, e não apenas um modo de organização ou um movimento com uma história política. Cultura que teria gerado uma identidade: *anarquista*.

---

<sup>86</sup> O *straight edge* inicialmente era uma tendência dentro do punk, surgida nos anos 80 nos EUA, cujo nome advém do título de uma música da banda punk Minor Threat. Inicialmente o que o diferenciava do punk, e o que o caracterizaria essencialmente até hoje, é a opção explicitada, e em geral militante, pelo vegetarianismo e pelo não uso de drogas, álcool, cigarro e de produtos de origem animal.

## 2.5- Movimento operário libertário no Brasil

Falamos ainda da Europa, onde nas duas últimas décadas do século XIX o anarquismo se isolava do movimento operário. Entre os motivos de tal fenômeno estariam: a) a vontade dos anarquistas, já constituídos em torno de uma identidade e diretrizes bem definidas, construírem na década de 1880 uma Internacional “menos tímida” que a anterior. Uma Internacional ao mesmo tempo anarco-comunista, anticlerical, revolucionária e antiparlamentar. Idéia e fato que redundaram no sectarismo e num ativismo de pequenos grupos radicais; b) paralelamente, a conquista de direitos políticos pelos trabalhadores os tornaram mais receptivos ao socialismo parlamentar (Guérin, 1968).

Com a “propaganda pelo fato” tornando-se quase sinônimo de atentados à bomba e do uso “da dinamite” – por conta da prática de autodenominados anarquistas – os anarquistas acabaram se afastando ainda mais do movimento operário. Fernand Pelloutier, assim como outros anarquistas que estiveram impulsionando o sindicalismo revolucionário em seu início, até mesmo deixavam de se denominar “anarquista” para fugirem da associação que era feita entre anarquismo e revolta isolada, avessa à ação coletiva. A própria palavra *libertário* surge como uma alternativa de denominação nesse contexto. Para Pelloutier, as ações que os anarquistas estavam empreendendo afastavam os trabalhadores desiludidos com o socialismo parlamentar, e que de outro modo seriam receptivos ao socialismo libertário (Guérin, 1968). Bem, mas o fato é que por volta de 1890 os anarquistas estavam isolados dos trabalhadores, retirados em torres de marfim e em suas pequenas igrejas, repetindo uma ideologia cada vez mais afastada da realidade dos trabalhadores, ou simplesmente praticando atentados violentos. Mas, aqueles que optaram pela militância na organização sindical iriam ser fundamentais à mudança desse panorama.

O sindicalismo revolucionário foi expressão da busca do operariado em resolver a “questão social” (desigualdade) através da autonomia, tanto no sentido da autonomia da sua ação (meio) quanto da autonomia como projeto político (fim). No final do século XIX, na América Latina, uma classe operária pobre e sem quaisquer direitos começa a se formar, paralelamente à acelerada industrialização e crescimento dos centros urbanos desses países. No Brasil, é mister salientar, essa classe operária foi composta majoritariamente por imigrantes europeus (italianos, espanhóis e portugueses se destacando), vindos principalmente após a abolição da escravatura. Uma violenta oposição de classes (desigualdade de direitos e

repressão violenta a toda forma de reivindicação) e consciência da condição comum de explorado que une internacionalmente os trabalhadores (consequência em boa parte do exílio e das imigrações) serão características que darão forma a esse movimento operário (Colombo, 2004).

É também lugar comum apontar o papel fundamental da imigração em massa de trabalhadores italianos, portugueses e espanhóis para a adoção e hegemonia do anarquismo no movimento operário das três primeiras décadas do século XX no Brasil.

Em 1920 apenas cerca de 14% da população ocupada no Brasil trabalhava na indústria (Fausto, 1977). E era onde se concentrava fundamentalmente a indústria, Rio de Janeiro e São Paulo, que a proporção de imigrantes era maior, e expressivamente maior, que a de operários nativos<sup>87</sup>. De 1889 a 1920, em números absolutos, o operariado industrial no Brasil aumentou em mais de 400%, chegando a 275 mil trabalhadores. Apesar da acelerada industrialização, em 1919 eles eram ainda apenas 1% da população brasileira. Nas cidades, 70% da população urbana era formada por operários imigrantes, artesãos, desempregados, subempregados, andarilhos, prostitutas, setores pauperizados da classe média baixa etc. Algumas revoltas importantes, como a da Vacina, em 1904 no Rio de Janeiro, foram protagonizadas por essas massas populares (Hardman; Leonardi, 1982). Na cidade do Rio de Janeiro, em 1906, 15% da população era composta de operários. O fluxo imigratório teve importante papel no crescimento demográfico nas cidades industriais, especialmente São Paulo, onde não houve tanto fluxo de imigração interna como no Rio. Se em 1872 a percentagem da população estrangeira na cidade de São Paulo era de 8,00%, , em 1895 ela chegou a 54,62%. Apesar disso, “nem tudo era italiano” (Santos, 2003). Embora tenha havido tentativas nesse sentido, os anarquistas nunca conseguiram transpor os obstáculos geográficos, econômicos e políticos existentes de modo a fazer com que os trabalhadores rurais se organizassem, seguindo o exemplo dos operários urbanos. A revolta como anarquismo se circunscreveu ao operariado urbano, isto é, uma pequena minoria da população brasileira e da massa de “deserdados” – indígenas e caboclos despojados em zonas rurais, e setores que poderiam ser em parte enquadrados como “lumpem” nas cidades, tiveram muito pouca ou nenhuma influência das práticas e idéias anarquistas. A imprensa operária libertária, por vezes, iria se solidarizar com a luta dessas categorias e etnias<sup>88</sup> mas sem ter uma

---

<sup>87</sup> Em 1912, dos 10.184 operários da indústria têxtil na cidade de São Paulo – sendo que os trabalhadores dessa indústria eram os trabalhadores industriais por excelência, dada a importância dessa indústria na época – 6.044 eram italianos, 1.843 brasileiros (18%), 824 portugueses, 338 espanhóis... Três quartos dos trabalhadores da construção civil em São Paulo eram italianos (Hardman; Leonardi, 1982).

<sup>88</sup> Ver Biondi (1998).

penetração ou vínculo com as mesmas. Significativo notar que, ao mesmo tempo em que a revolta do operariado urbano ganhava a feição de idéias e práticas anarquistas, uma revolta nas proporções e riqueza que ganhou o movimento do Contestado, com a constituição de suas *vilas santas* e formas de vida em antagonismo explícito ao poder constituído, se dava com base em um imaginário completamente diverso. Contudo, e apesar de representar uma pequena minoria da população, o operariado urbano ocupava uma posição fundamental e hegemônica no ciclo de produção de valor, e era uma categoria necessária e produzida pelo desenvolvimento capitalista, que tinha então a feição de desenvolvimento industrial e produtivo (no sentido genuíno da palavra). A industrialização necessária e em curso carregava consigo a expansão dessa categoria. Essa dialética das relações de produção e a industrialização em expansão faziam com que a revolta dessa categoria, embora numericamente pequena em relação à população, ganhasse uma importância e um impacto político muito maiores do que seus números.

No Brasil, até a década de 1920, as classes dominantes não admitiam a existência de uma “questão social” no país. Contrariamente a essa visão os trabalhadores, através de sua imprensa libertária, mostravam que assim como na Europa, se trabalhava de 10 a 14 horas por dia, que os salários mal proviam os trabalhadores com alimentação, e que do ponto de vista moral e intelectual as condições da classe trabalhadora estavam muito abaixo do nível do proletariado europeu. O colono, nas fazendas, teria uma condição de vida desconhecida na Europa, sendo puro substituto do escravo, “tratado como um escravo, considerado menos que um animal”<sup>89</sup>. Na cidade, o operário viveria amontoado em cortiços insalubres, desgastado com um trabalho excessivamente penoso, sendo qualquer reclamação ou protesto seu criminalizado, sem direito ou lei existente ou aplicada a seu favor. O trabalhador imigrante chegava ao Brasil como “força produtiva pura” e não como cidadão (Fausto, 1977, p. 69), havia no Brasil a figura do trabalhador, mas não ainda a do trabalhador-cidadão (Gomes, 1988).

A “questão social” no Brasil seria assim agravada por comportamentos e preconceitos herdados de uma era escravista e que permaneceriam mesmo a despeito de leis vigentes. Além do trabalhador livre ser tratado como escravo pelo patronato, uma cultura herdada do escravismo na qual o trabalho e os trabalhadores manuais eram desvalorizados socialmente, considerados indignos, atuava para agravar a situação do proletariado no Brasil em relação aos países europeus, além de o isolar das classe média baixa que, de outra forma,

---

<sup>89</sup> Palavras utilizadas no jornal libertário *La Battaglia* n. 320, 03/ 09/1911, em Magnani (1982, p.141).

poderia se converter em aliado político. Qualquer tentativa de melhorar sua situação através de reivindicações era tratada pelos patrões e pelo Estado como rebelião e atentado à ordem (Magnani, 1982). Às classes trabalhadoras não havia tampouco acesso à instrução e à escola, fazendo com que os próprios trabalhadores organizados abrissem e gerissem seus estabelecimentos de ensino e instrução, como foram as Escolas Modernas<sup>90</sup>.

Sem direitos sociais e políticos, tratado como escravo e como indigno, trabalhando e morando em condições insalubres, sendo “uma besta, que recebe mais insultos que dinheiro”<sup>91</sup>, força produtiva pura, sem cidadania, o estatuto do trabalhador no Brasil era claramente, antes de um estatuto de *exploração*, um estatuto de *excomunhão*, um estatuto de discriminação e marcação. O heróico movimento operário brasileiro das três primeiras décadas do século XX corrobora a hipótese de Baudrillard (1996) de que a luta de classes do movimento operário se dava com base em tal discriminação: era a luta de sub-homens por um estatuto de dignidade, contra seu estatuto de besta de carga e sua condenação à sub-humanidade do trabalho.

A reivindicação da jornada de oito horas, a exemplo de outros países, seria a principal bandeira de luta do movimento operário brasileiro, a partir do I Congresso Operário Brasileiro, em 1906. Com a redução da jornada esperava-se um aumento dos salários e diminuição do desemprego. Mas os principais motivos para que a jornada de oito horas fosse a principal bandeira de luta eram: possibilitar tempo e condições para que o trabalhador pudesse se emancipar intelectualmente, se instruir, fortalecendo a consciência e a organização de classe, como fica relativamente explícito nas resoluções do Congresso; e uma recusa do trabalho em busca do repouso e do lazer. Esta última motivação fica clara nos periódicos e manifestos do movimento operário da época<sup>92</sup>. O acesso à educação e instrução não tinha apenas o aspecto instrumental de fortalecimento da organização e consciência de classe, mas também o de elevação moral do trabalhador, um meio de negar o estatuto de máquina de trabalho ao qual era reduzido.

---

<sup>90</sup> Inspiradas nas idéias e práticas do pedagogo e militante libertário espanhol Francisco Ferrer. Contabiliza-se que cerca de 25 escolas do tipo tenham sido criadas por associações sindicais e militantes anarquistas no Brasil até 1920. Ferrer foi fuzilado pelo Estado espanhol em 1909, e assim como seu idealizador, as Escolas Modernas seriam objeto de repressão e perseguição por parte do Estado e da Igreja. No Brasil não seria diferente.

<sup>91</sup> *La Battaglia* n. 70, 04/03/1906, em Magnani (1982, p. 160).

<sup>92</sup> Alguns exemplos: “Festejar o trabalho, quando ele é (...) uma escravidão para nós, um castigo, um jugo que nos é imposto (...) é absurdo” (Boletim da Federação Operária de São Paulo, 1º de maio de 1907, In: Magnani, 1982, p. 114). “[A diminuição de horas de trabalho] é a reforma transitória mais resistente e de mais alta significação moral, pois nela o trabalhador reivindica o seu direito às alegrias do repouso, do recreio, do lar, da instrução, recusando “labutar como uma besta”” (*Terra Livre*, n. 36, 08/06/1907, In: Magnani, 1982, p. 115).

Como vimos, algumas categorias de trabalhadores, em especial aquelas que formavam uma elite operária, tinham uma identificação e orgulho do produto do seu trabalho e do seu ofício. Ao lado da recusa do estatuto de besta de carga, que em última instância era a própria negação da sua redução a um estatuto de trabalhador no que isso implicava de discriminação e sub-humanidade, o movimento operário também operava uma fuga de tal estatuto através da constituição de uma cultura de valorização do trabalho e dignidade do trabalhador. Valorização do trabalho que, no período, significava mais precisamente valorização do trabalho produtivo e manual. Aparentemente contraditórias, as duas estratégias, por assim dizer, acabaram de fato operando uma mudança na sociedade, e *trabalhador* não seria mais um estatuto de excomunhão, de condenação a ser besta de carga, ganhando estatuto de cidadão, de “normal”, por volta da década de 1940. A construção de uma ética do trabalho e a valorização da figura do trabalhador se opunha à tradição escravista de total desvalorização do trabalho (Gomes, 1988; Magnani, 1982). Procurava portanto redefinir a posição do trabalhador dentro do código da normalidade, o retirando da posição de termo marcado e inferiorizado.

Capitalistas e funcionários do Estado seriam parasitas que, no máximo, executariam tarefas totalmente improdutivas de acordo com a visão dos operários libertários. Considerados pelos libertários as maiores vítimas do sistema capitalista, os párias, ou lumpem, eram no entanto considerados igualmente improdutivos. Assim, para o movimento operário, eles, isto é, a classe trabalhadora, os verdadeiros produtores, formariam uma pequena minoria na sociedade, que carregaria todo o peso dela nas costas, como bestas de carga. Eles que alimentariam a sociedade e produziram toda a riqueza, estando condenados, no entanto, ao embrutecimento moral e à penúria econômica.

Uma ortodoxia liberal e o caráter oligárquico e exclusivamente repressivo do Estado durante a Primeira República é normalmente apontado pela literatura (Gomes, 1988; Magnani, 1982; Vianna, 1978) como um dos fatores da adoção do anarquismo pelo movimento operário brasileiro. Essas características do Estado tornavam as práticas e teorias anarquistas adequadas ao contexto, e nitidamente respaldadas pela realidade. A ortodoxia liberal fazia o Estado não se imiscuir nas relações de trabalho, a não ser, evidentemente, para reprimir pela violência o movimento dos trabalhadores. Através dessa ausência no campo jurídico e regulador, o Estado acabava incentivando a que os trabalhadores “legislassem” diretamente através das suas lutas sociais, tendo como interlocutor direto o patrão. Ou seja, essa própria ortodoxia liberal e a ausência de canais institucionais para participação política da classe trabalhadora – os sindicatos só eram reconhecidos pelos próprios trabalhadores –



incentivavam a adoção de métodos e práticas anarquistas: enfrentamento direto entre classes no terreno econômico. A isso se somava ainda a ausência de direitos políticos aos operários estrangeiros e direitos sociais à classe trabalhadora (a pouca legislação trabalhista existente até 1920, e mesmo depois, era em grande medida não cumprida pelos patrões). Configurava-se aquilo que Proudhon chamara de “separação”. Diante de uma burguesia que se isolara do proletariado, cabia ao proletariado aprofundar essa separação construindo sua própria organização e cultura, sem intermédio do Estado.

Corroborando também a perspectiva antiestatista do anarquismo, o Estado se apresentava como pura força repressiva a favor dos patrões, reprimindo greves, batendo cotidianamente em trabalhadores, fechando jornais e sindicatos. Se essa configuração do Estado tendia a se refletir na adoção de uma perspectiva antiestatista e de separação da classe trabalhadora, por outro lado, diante de uma Constituição (1891) de caráter liberal em termos de direitos civis e individuais, não se deixaria de utilizar dela em face à repressão estatal e aos abusos patronais da ordem ainda de uma sociedade escravista (Biondi, 1998). Com frequência os trabalhadores, mesmo os libertários, iriam clamar pela efetivação da Constituição, no que diz respeito aos direitos civis e individuais. A aparente contradição com o que se poderia chamar de uma ortodoxia anarquista também surgia diante da constatação de que a maior parte da população brasileira estaria diretamente sob os poderes de senhores e coronéis, estando o Estado presente apenas em pequena parte do país. E por mais repressivo que fosse o Estado brasileiro, ele ainda fornecia uma margem de manobra maior do que a repressão direta dos senhores e coronéis.

O I Congresso Operário Brasileiro, em 1906, foi fruto de uma fase de ascensão do movimento operário. Nele se confirmou a hegemonia do anarco-sindicalismo. A liderança dos anarquistas era aceita dentro do movimento operário em grande parte pelos anarquistas serem eles próprios operários, o que não ocorreria com os socialistas (Magnani, 1982). Fausto (1977) quase não encontra trabalhadores do setor de serviço no “núcleo dirigente” anarquista. Tampouco nele aparecem proletários de fábrica (com suas longas jornadas e grande presença de mão-de-obra infantil e feminina). Mas evidencia a supremacia dos trabalhadores manuais sobre os intelectuais nesse núcleo.

Nas resoluções do Congresso de 1906 aparecem idéias e princípios próprios do anarco-sindicalismo e do sindicalismo revolucionário. Uma vez que o operariado se encontraria dividido por suas crenças políticas e religiosas, e que portanto a única base de unidade sólida seria os interesses imediatos e de mais fácil compreensão, o Congresso recomenda a ação direta econômica (greves, sabotagens, boicote, desonra, manifestações

públicas etc.) e a organização dos operários em associações de resistência, deixando fora das associações a luta político-partidária. O pacto federativo é proposto como método de unificação do operariado, por respeitar a autonomia e as particularidades locais e de momento, e uma vez que “o concurso de cada unidade só tem valor quando voluntariamente dada”, portanto sendo o único método “compatível com o irreprimível espírito de liberdade e com as imperiosas necessidades de ação e educação operária”<sup>93</sup>. Assim, em 1908 seria criada a Confederação Operária Brasileira (COB), que teria um caráter muitas vezes mais simbólico do que efetivo, embora tendo sido um passo na tentativa de organizar nacionalmente o proletariado (Addor, 2002). Assim como as demais organizações operárias do período da Primeira República, a COB teve uma vida descontínua. Essa característica dos sindicatos e federações operárias indicava que a própria existência delas não estava descolada da ação operária, sendo elas a própria expressão dessa ação e mobilização – não separação entre o fazer e o feito. Os sindicatos apareciam mais como resultado do que como causa das greves e mobilizações operárias (Gomes, 1988). Poderia-se falar com razão em *movimento sindical*, uma vez que a organização sindical não estava separada da ação e mobilização operária.

A idéia de se criar um partido político foi refutada em favor da criação de uma confederação sindical (de caráter distinto de uma central sindical, que reproduziria a unidade de tipo estatal), que como dissemos, foi criada em 1908. A confederação sindical, na visão do sindicalista revolucionário e anarquista Neno Vasco, seria o verdadeiro “partido operário”. Para ele,

o verdadeiro operário não baniria da sua atividade a luta política: baniria unicamente as táticas políticas que dividem o proletariado, devolvendo-as aos respectivos partidos, pelos quais os operários se acham repartidos, em companhia mais ou menos numerosa de burgueses, semi-burgueses, literatos e idealistas... (Vasco, 1920).

O verdadeiro operário faria como em religião, constituiria organizações neutrais, se juntando

no terreno em que, todos estão de acordo contra as arbitrariedades governamentais e policiaescas (...), nos conflitos entre o capital e o trabalho, contra a violação dos direitos de associação, de reunião, de palavra. Esse partido elabora-se lenta mas seguramente: os operários constituem sindicatos profissionais ou de indústria, os sindicatos agrupam-se em federações, as federações reúnem-se numa confederação (...). É um grande e sólido partido, com base firme, formando-se de baixo para cima, do simples ao composto. Não há comitês diretivos, não há cabeças – facilmente decapitáveis. Autonomia do indivíduo dentro do sindicato, do sindicato dentro da federação, da federação dentro da confederação. A liberdade na unidade. É um organismo vivo em todas as suas partes, um oceano agitado em todas as suas vagas. Faz-se um apelo a todas as energias: pela propaganda e pela ação, faz-se a educação mútua no sentido de evitar que os indivíduos possam admitir chefes e depositar neles a sua confiança, a sua iniciativa, ficando desorientados quando esses chefes

---

<sup>93</sup> Entre as fontes onde podem ser encontradas essas resoluções do I Congresso Operário Brasileiro, está Addor (2002).

são empolgados pelo adversário. Tal é o “partido do trabalho” que se elabora entre nós (...) (*idem*).

Ainda na visão de Neno Vasco e dos anarco-sindicalistas<sup>94</sup>, os sindicatos não deveriam carregar rótulo anarquista, deveriam agrupar profissionalmente os assalariados sem distinção de finalidades políticas e sociais, sendo assim o espaço de constituição da classe operária potencialmente em movimento de massa, campo fértil para os anarquistas entrarem em contato com os trabalhadores, ganhando sua confiança e adesão. Um sindicato exclusivamente composto por anarquistas seria apenas um pequeno “grupo de idéias”, que estaria fadado ao isolamento, com pouco contato com a massa dos trabalhadores. (Gomes, 1988)

Apesar da ênfase na ação direta econômica, envolvendo diretamente as partes em luta (trabalhadores e patrões), os trabalhadores acabariam por fazer demandas legais, reclamando a aplicação dos direitos civis constitucionais, direito à organização, regulamentação do trabalho de mulheres e crianças, entre outras. A ação direta também deveria ser usada para fazer o governo respeitar o direito de reunião e demais direitos dos trabalhadores, como podemos observar pelo trecho anterior de Neno Vasco.

O II Congresso Operário Brasileiro, realizado em 1913, iria reforçar os princípios gerais característicos ao sindicalismo revolucionário e ao anarco-sindicalismo presentes nas resoluções do I Congresso. O tema 17 versava sobre a educação e instrução das classes operárias, e a resolução tirada aconselhava que os sindicatos promovessem e criassem escolas com método racional e científico, ateneus, cursos profissionais de educação técnica e artística, conferências, jornais, revistas, cursos, livros etc., o que denotava a importância atribuída à instrução para a emancipação dos trabalhadores.

Esse papel atribuído ao sindicato mostra que ele não era só uma associação com propósitos reivindicativos, mas também se constituía em “núcleo organizador do lazer e de uma subcultura operária, apenas esboçada” (Fausto, 1977, p. 180-181).

No período de 1908 e 1916, das 41 manifestações operárias no Rio de Janeiro, apenas 13 foram greves. Indício de que as mobilizações operárias ocorriam em grande parte fora dos sindicatos, tendo como temas a carestia ou a guerra, por exemplo. Entre 1917 e 1920 o quadro se reverteu. Mas a greve geral de 1917 teve como bandeira inicial levantada pelos anarquistas o combate à carestia, “e através dela foi desenvolvendo o tema da situação crítica

---

<sup>94</sup> A principal distinção entre os anarquistas na Primeira República é tida como entre anarco-sindicalistas e anarco-comunistas, Neno Vasco fazendo parte do primeiro grupo. Mas creio que Neno Vasco seria melhor descrito como um anarquista que atuava no meio sindical dentro das concepções do sindicalista revolucionário (vide distinção entre sindicalismo revolucionário e anarco-sindicalismo na nota 47, página 40).

do operariado submetido à opressão econômica e política da sociedade atual” (Gomes, 1988, p. 132). O preço dos aluguéis era um dos temas mais abordados pelos libertários e pelo movimento operário na Primeira República. Os libertários achavam essencial se envolverem em campanhas que tocassem num amplo espectro social. Organizavam assim uma Liga Vermelha pelo barateamento da vida e uma Liga dos Inquilinos e Consumidores (Gomes, 1988). O movimento operário deste modo não se restringia a reivindicações concernentes ao mundo da fábrica e do ofício.

Entre 1917 e 1920 o movimento operário conheceu um momento de grande ascensão. Mais de 200 greves ocorreram no estado de São Paulo e no Distrito Federal, com participação direta de mais de 300 mil trabalhadores (Hardman; Leonardi, 1982). A greve geral de 1917 em São Paulo foi consequência também de um grande esforço preparatório por parte dos anarquistas. Ligas Operárias de Bairro são criadas nesse ano, tendo um papel importante no desenrolar e articulação do movimento grevista, constituindo-se em centros de aglutinação mais importantes do que os sindicatos; provavelmente o embrião do que poderia vir a se tornar um contra-poder operário. Seu êxito residiu em abarcar temas mais gerais do que os relativos às relações de produção, como a carestia, urbanismo, habitação etc. (Fausto, 1977).

Greves gerais e até mesmo tentativas insurrecionais, como em 1918 no Rio de Janeiro, fizeram com que, no início da década de 1920 a “questão social” fosse colocada na agenda política das classes dirigentes e a sua existência não pudesse mais ser desprezada. O movimento operário ganhara um vigor, através de mobilizações de massa, do aumento da sindicalização, da difusão da imprensa operária, que ameaçava, no presente, o bom funcionamento da ordem e, num futuro não distante, uma alteração radical dessa ordem. Uma forte repressão estatal seria a resposta. Ao mesmo tempo, canais institucionais começariam a ser abertos para assimilar o movimento operário de modo a esvaziar seu potencial de ruptura (Fausto, 1977). A ortodoxia liberal do Estado começaria a ser rompida, tendo seu auge no Estado Novo. A revolta operária ao longo da Primeira República, expressa nas suas reivindicações, na sua luta econômica e cultural (valorização do trabalho, dignidade do trabalhador etc.), na suas organizações (sindicatos, ligas operárias...), levou a uma reconfiguração da forma de dominação capitalista.

O Estado Novo e o trabalhismo podem ser vistos como o apogeu de uma *contra-revolução*, de acordo com a definição de Virno (2003b), isto é, uma *revolução ao inverso*. A contra-revolução de que fala Virno (2003b) é uma mudança para que nada mude, ela é inovação, e não a restauração de um antigo regime perturbado por conflitos e revoltas. Ela se serve das mesmas tendências e pressupostos culturais, econômicos e sociais sobre os quais

poderia se desenvolver a *revolução* – trata-se de um poder constituinte empurrando o poder constituído a um novo paradigma. Ela dá outras respostas às mesmas perguntas, como diz Virno (2003b).

O Estado passa a reconhecer as organizações de classe, mas somente aquelas que estão sob sua regulamentação. Os sindicatos que estão sob a norma do Estado passam a ser órgãos consultivos e colaboradores do poder público. É assim que, ao lado da feroz repressão ao movimento operário, a classe trabalhadora começa a ser incorporada como ator relevante, e até mesmo central, na política nacional. Concede benefícios sociais previstos em lei àqueles trabalhadores sindicalizados nesses órgãos que já não seriam mais um meio de separação e acirramento de antagonismos, mas órgãos de contato e colaboração entre classes. Em 1933 a carteira de trabalho seria criada, e repudiada pelos libertários do movimento operário como o mais abjeto e desumano meio de controle (Azevedo, 2002). Mas ela, junto às exigências para a participação na representação de classe da Assembléia Constituinte, iria atrelar incondicionalmente o gozo dos benefícios sociais à condição de trabalhador sindicalizado. Só “quem tem ofício” – trabalhador com carteira assinada e membro de um sindicato legal – “tem benefício” (Gomes, 1988).

Mas a contra-revolução também se deu no plano político-cultural, no qual o trabalhismo é sua expressão. Como Gomes (1988) tenta mostrar, o discurso trabalhista “baseou-se na re-significação de todo um elenco de demandas e de toda tradição cultural e política centrada no valor do trabalho e na dignidade do trabalhador, desta feita enunciados e reconhecidos pelo próprio Estado” (p.328). Gomes (1988) também lembra que se as conquistas materiais alcançadas pelo movimento operário durante a Primeira República foram pequenas e efêmeras, seu ganho principal foi de natureza expressiva, e traduziu-se na construção de uma identidade social.

Depois de décadas de lutas econômicas e constituição cultural contra uma situação de excomunhão, o trabalhador-cidadão ganharia então existência. O estatuto de trabalhador deixa de ser um estatuto de excomunhão, e a partir dele é construída a identidade social e política do brasileiro, fato materializado magistralmente, como observa Gomes (1988), pela criação da carteira de trabalho e pela definição da vadiagem como crime. A cidadania para as camadas populares ganha assim existência no gozo de direitos sociais (trabalhistas), como consequência de um processo de luta de classes. Se o trabalhador tinha um estatuto de “exclusão” durante a Primeira República, a luta travada pelo movimento operário opera uma modificação. A cidadania, a “inclusão”, a integração em posição não inferiorizada, depende de se ter ofício, isto é, emprego e trabalho, até os dias de hoje.

## 2.6- Movimento operário, anarquismo e subcultura

É pertinente passarmos por um aspecto presente no movimento operário libertário, o qual Fausto (1977) chamou de “subcultura”. No uso mais comum da palavra e no seu uso sociológico, subcultura se refere à cultura de um grupo de pessoas com comportamento e crenças distintas no interior de uma cultura mais ampla. Denota características de diferença em relação a uma cultura mais ampla e dominante que a engloba.

Tratamos inicialmente o anarquismo como produto da revolta operária na busca da autonomia. Mas, uma vez que ele se torna um corpo de idéias e de práticas – e que além de tudo, no caso do anarquismo, acaba englobando até mesmo o estilo de vida individual e o comportamento cotidiano – ele ganha também a forma de uma cultura e uma identidade, como aponta Ferrer (2002). A forma – o modo de existência – política do anarquismo se encontra, a princípio, em tensão com a sua forma subcultura<sup>95</sup>.

Como Fausto (1977) aponta, a tendência a estabelecer uma fronteira rígida entre os “conscientes” e “inconscientes” é algo que freqüentemente integra o universo da vanguarda de movimentos sociais que visam operar uma transformação da existência em bases racionais. No limite, o estabelecimento de tal distinção leva à própria transformação da vanguarda em um grupo subcultural isolado da massa. Fausto (1977) observava, no seu estudo do movimento operário, que:

No caso do anarquismo, na medida em que se acentua o significado da opção individual, com menor ênfase nas determinações sociais, tende-se a estabelecer um corte entre os elementos conscientes e a massa informe, corte que aparece em mais de um escrito e no comportamento de muitos libertários (p. 80).

Esse corte, que vai das idéias ao comportamento, faz-se como um corte cultural, revelador de uma subcultura. Assim, segundo Fausto (1977), para além de pontos tópicos como antimilitarismo, anticlericalismo, amor livre etc., haveria nos libertários ligados ao movimento operário a tentativa de criar uma subcultura<sup>96</sup>, “buscando modelar um homem

<sup>95</sup> Podemos enxergar nesses termos a oposição que Bookchin (1995) desenha entre o “anarquismo social” e o “anarquismo de estilo de vida”. A distinção entre “forma-política” e “forma-subcultura” serve para distinguir duas formas que o anarquismo se apresenta, e nada impede que sejam vistas como tipos-ideais. Mas deve estar claro que, assim como a forma-subcultural não é apolítica, a forma-política também carrega consigo fenômenos culturais.

<sup>96</sup> Se levarmos em conta que essa tentativa de criar uma cultura e uma moral próprias como núcleos alternativos de formação de um novo homem era concomitante à crítica que faziam às instituições e à cultura da sociedade de classes, podemos dizer mais certamente que se tratava da tentativa de formar uma contracultura, se entendermos mais especificamente contracultura como a cultura específica de um grupo que se opõe à cultura mais ampla e

novo em contraposição ao que é fruto da sociedade de classes, abrangendo aspectos tão amplos como a educação ou um código moral” (p. 80-81).

O anticlericalismo seria um dos elementos, apontados por Fausto (1977), dessa subcultura anarquista da Primeira República. Outro elemento seria um código moral que promoveria um comportamento ascético. Dentro desse código moral estaria o incentivo ao vegetarianismo, a condenação do álcool, a condenação de formas de evasão do cotidiano como o futebol, o carnaval e a dança. Evidentemente esse “código moral” era, em maior ou menor grau, fundamentado e fundamentável politicamente. Fausto (1977) chega até mesmo a aventar que em alguns casos a adesão ao anarquismo vinculava-se a uma tendência prévia ao tipo de conduta e comportamento prescrito pelo “código moral libertário”, como teria sido o caso de dois proeminentes anarquistas: José Oiticica e Everardo Dias. Ou seja, a adesão ao anarquismo passaria nesses casos por uma prévia adesão a um comportamento ou estilo de vida que mantinha pontos de contato com o anarquismo.

Fausto (1977) relaciona a atitude ascética e o código moral dos anarquistas ao desejo de rejeitar este mundo imediatamente. Mas ao contrário de anarquistas como os camponeses de Andaluzia, que teriam conseguido rejeitar a vida mundana na prática da vida de suas comunidades durante os anos de revolução nos anos 1930, os anarquistas brasileiros só puderam viver essa experiência em seu pequeno círculo: “tentaram viver aqui e agora seu restrito milênio cuja extensão à sociedade sentiam ser uma tarefa para várias gerações” (p. 91).

O teatro social, formado e assistido pelos próprios operários, e o forte conteúdo simbólico das manifestações políticas (bandeiras, hinos, gestos e posturas) compunham também, na visão de Fausto (1977), essa subcultura libertária.

O naturismo e o nudismo, por vezes considerados subculturas em si mesmos, também estiveram presentes no universo de comportamentos e práticas dos anarquistas nas primeiras décadas do século XX, principalmente em países da Europa. Quando dizemos que eram práticas adotadas por anarquistas nesse período, queremos dizer também que eram práticas adotadas por operários anarquistas, como era o caso do espanhol Diego Gimenez. A tensão entre o que chamamos de forma-subcultura e o que chamamos de forma-política do anarquismo aparece de modo mais ou menos explícito e conflitivo em determinados períodos e situações. Fazia-se presente já nas quatro primeiras décadas do século XX, e o relato do líder anarquista Garcia Oliver é bastante ilustrativo dessa tensão. Após viajar à França durante

---

que contesta seus padrões vigentes, definição no entanto que difere do uso mais genérico e vago com que usamos o termo contracultura até agora.

o processo revolucionário desencadeado na Espanha em 1936, Oliver (1978) voltara decepcionado com o que vira: segundo ele, os anarquistas franceses estavam mais interessados em fazer campos de nudismo do que, por exemplo, em apoiar a resistência antifascista e a revolução no país vizinho.

Por um lado, a profundidade da crítica e do projeto anarquista, rejeitando em bloco a totalidade das instituições da sociedade de classes, necessita de um engajamento e uma recusa também profunda e total de uma ampla camada para que possa fugir do *isolamento subcultural* (Pizzorno, 1966), que leva à sua virtual eliminação política. De outro lado, existe também uma tendência, mais difícil de se concretizar no caso do anarquismo, do projeto político se adaptar dentro do espectro político e social mais amplo, perdendo no entanto a profundidade e radicalidade da sua proposta alternativa.

A distinção que fizemos entre forma-política e forma-subcultural encontra correspondência na distinção feita entre *movimentos sociais de orientação estratégica* e *movimentos sociais de orientação identitária* (Cohen, 1985; Pizzorno, 1978). Estes últimos podendo ser descritos ainda como movimentos subculturais e contraculturais. Os movimentos estratégicos teriam em geral maior capacidade de mobilização, um caráter instrumental acentuado e teriam uma orientação exógena, enquanto os movimentos subculturais seriam orientados endogenamente, o processo de construção de identidade sendo muitas vezes a motivação predominante da ação.

Na revolta do movimento operário como anarquismo já era possível observar uma tensão entre essas duas formas, coexistentes, que ganhava a rebeldia. Uma forma política-estratégica e uma forma subcultural. Junto à revolta como movimento estratégico, a revolta existia também como subcultura e contracultura. Subcultura e contracultura que seriam temas e fenômenos destacadamente juvenis nas décadas que se seguiriam ao pós-guerra.

Da mesma forma, a história do anarquismo há pelo menos quatro décadas, para Ferrer (2002), tem sido gerada em torno de temas juvenis. Para ele, em grande medida a identidade que hoje se poderia fazer do anarquismo, seria, antes de tudo, “um fato juvenil”.

Se no passado o impulso rebelde e autonomista do movimento operário deu origem ao e se expressou como anarquismo, há pelo menos quatro décadas esse impulso rebelde e autonomista, e o próprio anarquismo, têm se associado, nos centros urbanos, a uma categoria e forma social chamada juventude.



### Capítulo III

## Rebeldia Juvenil e Consumo Rebelde

Eu só tinha um desejo: não capitular, não me resignar, não me abaixar até procurar um consolo em não sei qual engano, guardar até o fim, intacto, o sentimento sagrado da revolta.

Mikhail Bakunin

Na literatura que versa sobre o tema, a formação da juventude como categoria social da modernidade tem sido freqüentemente relacionada a dois fenômenos: a *escolarização* e a *cultura de massa*. A exatidão com que tal conclusão aparece em trabalhos acadêmicos com interface na sociologia da juventude serve de conselho para não nos alongarmos e repetirmos demasiado a explicação dessa relação.

O trabalho de Ariès (1984) tem sido referência na arguição de que a cristalização social das idades da vida emergiu com a escolarização. A escolarização implica a separação dos “seres em formação” dos “seres adultos”, ao contrário do que ocorria com o aprendizado de ofício e fazeres, no qual havia mistura e indiferenciação dos grupos etários. Ela implica, junto com a cristalização social das idades, a progressiva exclusão da criança do mundo do trabalho. O aprendizado, ao contrário da escolarização, era iniciação ao trabalho, encerrava precocemente a infância e indicava a entrada na vida adulta. Com a difusão da escolarização,

cada vez mais segmentos da população infantil são afastados do mundo do trabalho. Com o prolongamento da idade escolar dos alunos (aumento dos anos de escolarização) a infância, e depois a juventude, emergem como categorias sociais próprias do mundo moderno.

Evidentemente, o fenômeno da escolarização está também relacionado a mudanças no próprio âmbito da família burguesa, aos fenômenos de industrialização, urbanização e consolidação do Estado-Nação, como apontam Ariès (1984) e Eisenstadt (1976). Mas é em última análise devido à escolarização e à sua expansão que a categoria social juventude emerge e ganha proeminência na sociedade moderna. Não é à toa, por exemplo, que Perrot (1996) afirma que “a juventude operária é no século XIX uma realidade difícil de apreender, a ponto de se perguntar às vezes se ela existe, se a própria noção tem sentido” (p. 83). Isso porque, quando muito, os operários teriam acesso apenas ao ensino primário e à escola básica. A “juventude” possuía um sentido intelectual e político, e era associada às universidades, aos estudantes e às lutas democráticas ou nacionais (Perrot, 1996). Os apelos de Kropotkin ou de Bakunin à juventude, no sentido de que ela tomasse o partido da revolução e dos trabalhadores, era um apelo a essa categoria social, de origem burguesa ou aristocrata, que podia se dedicar aos estudos universitários; não era um chamado a uma suposta “juventude operária”. Se lembrarmos que o sistema de ensino/escolarização moderno foi formado do topo para a base, isto é, a universidade sendo a instituição mais antiga e a escolarização básica a mais recente, temos mais um elemento para compreender por que “tradicionalmente os depositários do ser jovem foram os membros das classes altas” (Arce, 1999, p. 75).

Podemos entrever que é na burguesia e nas camadas médias e mais abastadas que a condição *histórica e situacional* do conceito e da categoria social “juventude”, para usamos os termos de Arce (1999), tenderam e ainda tendem a se realizar mais plenamente. Mas se pôde-se falar de uma “juventude operária”, uma “juventude rural” e uma “juventude” das camadas pobres no século XIX, é sobretudo porque o conceito de juventude carrega também o aspecto “relacional” (Arce, 1999; Margulis, 2000; 2001). É mais por esse aspecto e menos pela condição histórica e social das camadas mais pobres que se pode falar da existência da juventude nesses grupos sociais. Alguém é ou não “jovem” de acordo com cada contexto específico, a partir de um certo marco referencial – família, comunidade etc. No entanto, nas primeiras décadas do século XX, em alguns países europeus, após a Primeira Guerra, a juventude começa a se mostrar como categoria social independente<sup>97</sup>. Ela se constitui em

---

<sup>97</sup> Alguns autores diriam que a juventude aparece então como categoria social “autônoma”. Mas preferimos utilizar “independente” para preservar o conceito de autonomia, que nos é aqui tão caro, em toda a sua profundidade política.

organizações próprias dentro do movimento operário, como as Juventudes Libertárias, que estiveram entre as organizações protagonistas das ações revolucionárias de 1936 a 1939 na Espanha, ou as Juventudes dos partidos socialistas. Isso se dá ainda nos marcos do movimento operário histórico, do operário profissional cujas habilidades são adquiridas através da relação de aprendizagem e do trabalho manufatureiro como genuinamente produtivo. Escolarização de massa e cultura de massa ainda em vias de se realizar mais nítida e plenamente.

Como apontava Le Bon (1954), a civilização industrial só é possível com a formação de multidões. No capitalismo monopolista torna-se imperativo racionalizar e disciplinar não apenas a produção, a força de trabalho propriamente dita, mas também o consumo, as pulsões dos indivíduos. *Sociedade de consumo e sociedade de massas* são expressões que tentam sintetizar os novos fenômenos que perpassam as sociedades capitalistas, no estágio monopolista. Torna-se necessário “educar as massas ao consumo”. A produção de massa por si só exigiria a educação das massas: elas deveriam aprender a se comportar como indivíduos em um modo de produção em massa adquirindo não apenas alfabetização (Martin-Barbero, 1997). Trata-se também do que Illich (1973) salientava na sua ácida crítica à escolarização. O cerimonial e ritual da escolarização constituiria um currículo oculto que prestaria-se como rito de iniciação a uma sociedade de consumo. A escola pública, segundo Illich (1973), recriaria a sociedade de consumo, não importando no que nela fosse ensinado. Ela ensinaria, antes de mais nada, que tudo pode ser medido, quantificado, hierarquizado e produzido.

Lembrando as diferenças entre o capitalismo monopolista e o capitalismo concorrencial da época de Marx, no qual “o custo de produção de demandas para os bens de consumo era pouco significativo”, Illich (1973) ressalta que: “hoje em dia a maior parte do esforço humano está engajado na produção de demandas que podem ser satisfeitas pela indústria, que, por sua vez, requer sempre mais capital, e a maior parte disso é feita na escola” (p. 86). O (progressivo) consumidor seria o principal recurso da economia, modelado e formado pelo rito escolar.

Modelar o consumidor seria, seguindo as definições e análises de Baudrillard (1995a; 1995b), produzir a obediência e disciplina a um código, código que regeria o consumo. *Consumo* em sua definição rigorosa, isto é, um sistema de troca generalizada de signos e processo social de diferenciação/personalização (Baudrillard, 1995a).

A cultura de massa não é aquela onde se dá uma (completa) unidade cultural, mas onde se dá uma intensa circulação cultural, e entre diferentes estratos da sociedade, como nos lembra Martin-Barbero (1997). *Lugar de uma troca generalizada de signos* seria uma boa síntese para *sociedade de consumo* (Baudrillard) e *sociedade de massas* (Martin-Barbero).

Martin-Barbero (1997) aponta ainda que o “massivo” não é um simples aspecto desta sociedade, mas uma nova forma de sociabilidade. A massificação seria estrutural desta sociedade: o sistema educativo é de massa, assim como as formas de representação e participação política institucional, os modelos de consumo (código), os usos do espaço etc.

A (trans)formação da categoria social juventude na sociedade capitalista, que é ao mesmo tempo sociedade de massa, se dá, logo de início, pelo próprio caráter massivo, dito universalista, que ganha o sistema escolar. Fenômeno que ocorre principalmente no século XX, e de forma mais restrita e mais recente nos países periféricos. A escola deixa de ser exclusiva de uma aristocracia e de uma burguesia. Como aponta Eisenstadt (1976), o caráter universalista (de massa) que ganha a escola moderna fundamentou o desenvolvimento de uma forte condição juvenil, que ganharia grande visibilidade e destaque no decorrer do século XX.

A *massificação*, como apresentada por Martin-Barbero (1997), pode ser entendida como resposta à insubordinação do trabalhador ao estatuto de excomunhão que o acompanhava. Insubordinação que se expressava na constituição da classe operária através de uma cultura própria, de um projeto político próprio e antagônico, de instituições próprias, de uma educação própria e autônoma. A participação política, a educação, os direitos civis e sociais se massificam, o que no Brasil começaria a ocorrer a partir da Segunda República. O trabalhador ascende à cidadania e se livra do estatuto de excomunhão, mas não através da efetivação do seu projeto político revolucionário e autonomista, e sim através da massificação e de uma mudança cultural em que o trabalho é dignificado.

A massificação é uma resposta “integradora” à separação, à separação de classes observada e pregada por Proudhon, e praticada pelo movimento operário. A distinção burguesia/proletariado, classes políticas/classes operárias, era nítida, fruto do estatuto de cidadania/excomunhão que as distinguiu. A massificação veio implodir essa distinção entre elas. O massivo produz “integração”: a cultura que lhe corresponde, ao invés de ser o lugar onde se marcam as diferenças sociais, passa a ser o lugar onde essas diferenças são encobertas e negadas (Martin-Barbero, 1997). A cultura de massa se insere dentro de um novo modo de funcionamento da hegemonia burguesa. *Massa* designa o modo como as camadas populares vivem as novas condições de existência, no que elas têm de opressão e no que as novas relações possuem de demanda e aspirações de democratização social (*idem*). O trabalhador é elevado ao estatuto de ser “normal” pela massificação cultural e política. Quando a cultura popular tendia a se converter em cultura de *classe*, essa cultura seria minada por dentro e transformada em cultura de *massa*. Passaria a se converter em espaço estratégico da hegemonia, passando a mediar, a cobrir as diferenças e reconciliar grupos e gostos. Como

Martin-Barbero (1997) observa, essa mediação e o consentimento ativo dos dominados só foram possíveis historicamente uma vez que a cultura de massa se constitui “ativando e deformando” sinais de identidade da velha cultura popular e integrando ao mercado novas demandas das massas (p. 135). É exatamente o que Gomes (1988) aponta sobre o sucesso do projeto político estatal trabalhista e corporativista na era Vargas. Não havia mera submissão da classe trabalhadora e perda de identidade: havia pacto. Elementos-chave da auto-imagem e da cultura da classe operária foram relidos e integrados em outro contexto, como o valor do trabalho e dignidade do trabalhador.

Cultura de classe e cultura de massa são portanto modos de existência da cultura popular.

A juventude como representação e categoria produzida pela cultura e educação de massa, por sua vez, também dissipa e encobre as diferenças sociais – enquanto representação social ela não está ligada mais à burguesia ou à aristocracia, mas também não a está aos trabalhadores. Parte do esforço dos sociólogos que estudam a juventude se dá em trazer à tona as diferenças sociais que a representação social da juventude encobre – descortinando *juventudes* por trás da juventude como representação social (Margulis, 2001; Arce 1999). Tomando proletariado na definição de Hardt e Negri (2001)<sup>98</sup>, para além de uma representação e categoria social, a juventude da sociedade de massa é também um modo de existência do proletariado (mas não só dele).

### 3.1- A forma-juventude

Quando Perrot (1996) escreve que a “juventude operária” é um sujeito difícil de apreender a ponto de se questionar se ela realmente existe, ou quando nos diz que “juventude” possuía no século XIX um sentido intelectual, estudantil e político, a historiadora está nos revelando um aspecto indispensável para discutirmos a juventude como forma social. *Juventude* não diz respeito, somente, a uma faixa etária, ou a uma relação geracional. Ela é uma categoria representada socialmente (Arce, 1999). Ela diz respeito a um modo de existência, e a um modo de ser, ela existe como fenômeno cultural. Da mesma forma que o significado de *classe* é esvaziado de seu conteúdo social-histórico se o utilizamos para designar apenas um dos pólos de um antagonismo, esquecendo de sua dimensão passada

---

<sup>98</sup> Ver a nota 53, página 43.

original como fenômeno histórico e cultural, o mesmo acontece se utilizamos a palavra *juventude* para designar apenas o conjunto de pessoas de uma faixa etária.

Nesse sentido, Margulis (2001) apreende *juventude* como uma condição ligada a uma característica biológica (idade, moratória vital), processada culturalmente (moratória social, classe, gênero...). A moratória vital de que falam Margulis e Urresti (2000), se identifica com uma sensação de imortalidade, a conduta de risco, o arrojo, podendo ser compreendida segundo eles como uma espécie de capital energético próprio da condição jovem. Está relacionada ao estado de “fermentação biológica” do jovem (Mannheim, 1978). Está ligada ao “ímpeto de viver intensiva e abundantemente”, em proporção quase inimaginável ao adulto, próprio do jovem e da sua condição biológica (Matza, 1968, p. 111). De acordo com Matza (1968): “O jovem está, a qualquer momento, pronto a exceder sua respectiva vivência, pela simples elevação e plenitude de vida. Ele gostaria de mitigar sua “sede de viver”, saturando-se, mesmo que transitoriamente<sup>99</sup>” (p. 111).

O aspecto propriamente histórico e cultural que carrega o significante *juventude*, se relaciona, por sua vez, à *moratória social* (Margulis, 2001; Margulis; Urresti, 2000). Essa moratória, um espaço de possibilidades aberto a certos setores sociais e limitado a determinados períodos históricos, se vincula ao tempo de escolarização – um tempo considerado legítimo e valorizado socialmente para que os jovens se dediquem ao estudo e à capacitação, até mesmo à experimentação, postergando o matrimônio, a inserção no mundo do trabalho e a aquisição de responsabilidades que seriam próprias da vida adulta (Margulis; Urresti, 2000). Período em que o jovem goza de certa tolerância por parte da sociedade e da família. Essa moratória social tende a se realizar mais plenamente – tanto em duração quanto em possibilidades abertas – nas camadas médias e altas, e nos jovens de gênero masculino. As diferenças com que a moratória se apresenta dependendo de gênero e camada social é o que daria forma a diferentes *juventudes* (*idem*).

É pela ausência dessa moratória social que a “juventude operária” era um sujeito difícil de apreender no século XIX. A *juventude* designava os estudantes e intelectuais, os jovens que gozavam dessa moratória, então confinada somente às camadas mais abastadas. A

---

<sup>99</sup> O rock *Nitro (Youth Energy)*, da banda de hardcore californiana Offspring, exprime bem, através da sua letra e título, essa moratória vital característica da *juventude*, junto a uma atitude de recusa que passa por uma associação a ela: “Our generation sees the world not the same as before/ We might as well just throw it all/ And live like there’s no tomorrow/ There’s no tomorrow (...) So if you understand me/ And if you feel the same/ Then you will know what nitro means/ You’ll live like there’s no tomorrow...” [“Nitro (Energia da Juventude): Nossa geração não vê o mundo como antes/ Poderíamos muito bem jogar tudo pelos ares/ E viver como se não houvesse amanhã/ Não há amanhã (...) Portanto se você me entende/ E se você sente o mesmo/ Então você saberá o que nitro significa/ Você viverá como se não houvesse amanhã...”] (Offspring, *Smash*, Epitaph Records, 1994, tradução livre).

moratória social faz da juventude não apenas uma categoria social, mas uma forma social, um modo de existência. Um modo de existência e uma situação que leva à produção de (sub)culturas próprias, comportamentos, hábitos, que são identificados através de signos. Na forma-signo a juventude se torna mesmo uma estética da vida cotidiana, e assume um valor de troca. Pela sua relação com a moratória social é que a “juventude” é mais facilmente identificada em setores médios e altos; serão eles a produzir mais constantemente os signos da juventude, através de hábitos, comportamentos, estilo; produção que tende a se restringir àqueles que gozam dessa moratória social, desse tempo libertado ou liberalizado.

Como salienta Margulis e Urresti (2000), através da moratória vital seria possível distinguir os *jovens* dos *não jovens*, e através da moratória social seria possível distinguir os social ou culturalmente *juvenis* dos *não juvenis*. Dessa forma, poderia-se distinguir *jovens não juvenis* – como os de setores populares como eram os operários no século XIX ou como são hoje os jovens rurais que não gozam de moratória social – assim como distinguir *não jovens juvenis* – como aqueles, tendencialmente de camadas média e altas, que embora avançando em idade e tendo diminuído seu crédito vital excedente (moratória vital) são capazes de incorporar os signos que caracterizam hegemonicamente a juventude. Nesse último caso, muitas vezes tais signos mantêm-se incorporados pela possibilidade de prolongamento e manutenção de um estilo de vida, de hábitos e costumes normalmente construídos e vividos na moratória social juvenil.

Abrindo um parêntese, poderíamos nos perguntar agora se a moratória vital não poderia estar relacionada, ou se constituir em elemento daquilo que Mikhail Bakunin apontava como parte da essência do revolucionário: “ter o diabo do corpo”. Quando o quinquagenário Bakunin conhece e se associa a um jovem de 22 anos chamado Nechaiev, suas divergências com o velho amigo Herzen se acentuariam. Enquanto Bakunin reconhecia em Nechaiev uma energia arrebatadora, Herzen via nele ambigüidade ideológica e moral (Luzzato, 1996). Pelas cartas de Bakunin a Herzen<sup>100</sup>, Luzzato (1996) conclui que, se havia um Herzen que se apegava ao próprio exílio, havia um Bakunin que se agarrava à juventude dos outros, no caso, a de Nechaiev. Nechaiev, nessa perspectiva, representaria então esse crédito vital que Bakunin não podia mais encontrar em si próprio, carregaria essa energia e esse diabo presentes no jovem.

---

<sup>100</sup> Escreverá Bakunin a Herzen defendendo o jovem Nechaiev, afeito a atentados e outras ações sangrentas: “diga o que quiser, mas esses imundos, desajeitados e tantas vezes assaz incômodos pioneiros de uma nova verdade e de uma nova vida são um milhão de vezes superiores a todos os seus cadáveres”, e ainda, “Não envelheça, Herzen, na velhice não há nada de bom” (*apud* Luzzato, 1996, p. 237).

Para Margulis (2001) a rebeldia de muitos jovens de hoje, diferentemente de gerações passadas, antes que no campo político, se manifestariam no âmbito estético e no plano dos signos. Mas antes de entrarmos nessas expressões de rebeldia, e apontar caminhos em que essa asserção poderia ser problematizada, cabe tentarmos compreender a relação que existe entre juventude e revolta, ou pelo menos entender como a juventude aparece no século XX como categoria ou forma urbana vinculada à rebeldia na percepção corrente.

### **3.2- Revolta e juventude**

Mannheim (1978) apontava para o fato da juventude ainda não ter interesses comprometidos com a ordem social existente ser um fator mais importante que seu estado de “fermentação biológica” para a sua “disposição à mudança” e à sua “permeabilidade mental”. Essa situação de desvinculação faria da juventude, sociologicamente falando, uma categoria marginal: o jovem seria um ser marginal e em muitos aspectos um estranho. Essa relativa desvinculação diante da ordem estabelecida seria um dos elementos que explicaria o comportamento rebelde e desviante da juventude; e sua condição de estranho potencialmente seria fonte de identificação com outros “estranhos”, de outros grupos sociais marginalizados e não “integrados”.

O desvio e a rebeldia juvenis exprimiriam nas sociedades modernas uma recusa do mundo “adulto”. Mas Lapassade (1968) lembra que a revolta adolescente existia também no jovem operário, como afirmam os sociólogos que estudaram essa juventude<sup>101</sup>. A diferença se faria no direcionamento dessa revolta. Enquanto os jovens de origem burguesa e com estudos manifestavam-se contra a autoridade familiar, o jovem operário manifestava-se contra a autoridade patronal e dos adultos dentro da empresa e da fábrica. Lapassade (1968) aponta assim uma unidade-em-multiplicidade e uma multiplicidade-em-unidade do antagonismo demonstrado pela rebeldia juvenil. O antagonismo, seja o do jovem operário ou o da juventude que gozaria de uma maior moratória social, é antes de tudo a recusa de um mundo. Um mundo que, a partir da posição do jovem se apresenta muitas vezes como o mundo “adulto”. Mundo “adulto” que pode ser o mundo da exploração capitalista, o mundo “massificado”, ou o mundo da disciplina do trabalho e da fábrica social. Podemos também ver o antagonismo expresso pela rebeldia da juventude contra as várias formas do mundo

---

<sup>101</sup> Perrot (1984) diria mesmo que a juventude da greve na França seria em grande parte uma greve da juventude.



“adulto”, uma insubordinação às autoridades instituídas (seja ela familiar ou capitalista), como aquele entre o fazer e o feito, entre criação e limitação, entre poder constituinte e poder constituído.

Lembrando o que vimos no capítulo I, com Holloway (2003):

o antagonismo social não é em primeiro lugar um conflito entre dois grupos de pessoas: é um conflito entre a prática social criativa e sua negação ou, em outras palavras, entre a humanidade e sua negação, entre a transcendência dos limites (criação) e a imposição de limites (definição)” (p. 216)

É nesse sentido que a rebeldia da juventude refletiria também, perfeitamente, o antagonismo de classe na concepção de Holloway (2003), isto é, *classe* como pólo de um antagonismo entre o fazer e o feito. A rebeldia da juventude é a rebeldia contra sua dessubjetivação, contra o processo de definição do capital (o “você são”) que nega toda outra subjetividade e que exclui “todo futuro que não seja um prolongamento do presente do indicativo” (Holloway, 2003, p. 222). Rebeldia contra o processo de estabelecimento de um estatuto, de supressão da criatividade, de redução e conformação. É o que o subcomandante Marcos expressa em sua conferência *Da Cultura Subterrânea à Cultura da Resistência*, onde aborda os pontos de contato entre o zapatismo e a contracultura e rebeldia juvenil *underground*:

Se fôssemos "outros" e "diferentes" envergonhados, escondidos, arrependidos, traídos por nós mesmos, procurando ser ou parecer o que o Poder quer que sejamos ou pareçamos, então nos daria um tapinha indulgente e compadecido e nos diriam "são coisas da juventude, vão passar com a idade". É assim que para o Poder, o tempo é o remédio contra a rebeldia, "vai passar com a idade". Mentira, o que o Poder não está dizendo é o que está por trás "desta idade" que se supõe irá curar e fazer passar a rebeldia juvenil. Horas, dias, meses, anos de cacetadas, de insultos, de prisões, de mortes, de violações, de perseguições, de esquecimentos, uma máquina trabalhando para "curar-nos" se deixamos de ser o que somos e nos convertemos em seres servis, ou para eliminar-nos se nos empenhamos em ser o que somos, sem ligar para os calendários, os aniversários, ou a data do registro de nascimento (Marcos, 1999b).

O conflito da juventude é uma forma do conflito entre poder constituinte e poder constituído, entre o processo do capital e o processo de autovalorização... E essa autovalorização ganha também a forma do que ficou conhecido como contracultura nos centros urbanos, especialmente nos países capitalistas centrais, onde se forja em meados do século XX – embora principalmente entre as camadas médias<sup>102</sup> e altas, mas de qualquer modo difundida numa sociedade de massas – uma juventude que se relaciona a um tempo privilegiado, de permissividade e de relativa liberdade. Essa maior independência, ou autonomia em alguns casos, em relação à família e ao imperativo econômico, teria favorecido

<sup>102</sup> Importante notar que, no pós-guerra, segmentos cada vez maiores de trabalhadores passaram a ter uma situação de garantia de direitos e de poder de consumo de modo que ser trabalhador e ao mesmo tempo ser da classe média começava a se tornar mais que factível.

uma subjetividade avessa à disciplina fabril, ao trabalho subordinado e a uma sociedade tecnocrática. Hardt e Negri (2001) seguem também essa perspectiva:

Particularmente nos países capitalistas dominantes, onde a margem de liberdade proporcionada e obtida pelos trabalhadores era maior, a recusa do regime disciplinar da fábrica social<sup>103</sup> foi acompanhada de uma reavaliação de todo conjunto social de atividades produtivas. O regime disciplinar claramente já não conseguia conter as necessidades e os desejos dos jovens (...). A recusa em massa do regime disciplinar, que assumiu uma variedade de formas, foi não só uma expansão negativa mas também um momento de criação (...). O jovem que recusava a repetição mortal da sociedade-fábrica inventou novas formas de mobilidade e flexibilidade, novos estilos de vida (p. 294-295).

Os movimentos e contraculturas emergentes nos anos 1960 teriam acentuado o valor social da cooperação e da comunicação. As formas de experimentação cultural, a valorização de uma dinâmica de criatividade mais flexível, e de formas de produção *imateriais*, tiveram, para Hardt e Negri (2001), assim como para a escola autonomista, efeitos políticos e econômicos profundos, embora tenham sido considerados pela esquerda mais tradicional como um desvio ou distração das lutas políticas e econômicas “verdadeiras” e efetivas.

A reação do capital a essa nova produção de subjetividade do proletariado teria como resultado o regime pós-fordista<sup>104</sup>, num processo que, utilizando o conceito de contra-revolução de Virno (2003a), poderíamos chamar de *contra-revolução contracultural*. O regime pós-fordista se serviria dos mesmos pressupostos subjetivos e culturais da contracultura e dos movimentos (de gênero, étnicos) que ganharam grande visibilidade nos anos 1960. Também nesse sentido podemos entender que a hegemonia norte-americana foi sustentada pelo poder antagônico do seu proletariado (Hardt; Negri, 2001). A criatividade e conflituosidade do proletariado norte-americano residiria principalmente fora das fábricas, especialmente através do repúdio ativo ao trabalho e de experimentações comunicativas e culturais que receberam o nome de contracultura. Essa perspectiva da escola autonomista se relaciona a uma concepção fundamental, a de que o poder do proletariado não reside nas suas instituições representativas, mas no antagonismo e na autonomia dos próprios proletários (Hardt; Negri, 2001).

<sup>103</sup> O conceito de *fábrica social* abrange as tarefas e locais normalmente concebidos como de *reprodução* (escola, lar etc.), e não de *produção*.

<sup>104</sup> Para a escola autonomista a luta dos trabalhadores e as novas subjetividades emergentes na classe trabalhadora levariam a uma recomposição do capital, na sua busca de desfazer essa composição de classe. A recusa ao trabalho, expressa no absenteísmo, nas sabotagens e no conteúdo das greves em massa dos operários das fábricas fordistas, assim como no êxodo da chamada contracultura nos anos 1960 e 1970, teria sido o impulsionador do desenvolvimento do capitalismo pós-fordista. Respondendo a essa militância e a essa subjetividade a empresa se reorganiza, o lócus da produção é descentralizado da fábrica industrial e disperso ao conjunto da sociedade (o superdesenvolvimento do terciário e da terceirização seria um aspecto espetacular, mais perceptível, dessa mudança).

Lazzarato e Negri (2001) relacionam o protagonismo estudantil emergente a partir de 1968 a uma nova realidade da composição de classe, a qual os estudantes representariam de forma mais clara. Além disso, o desenvolvimento subjetivo dos estudantes ainda não estaria preso às articulações do poder, e “a autonomia relativa em relação ao capital” determinaria “nos estudantes – entendidos como grupo social que representa o trabalho vivo em estado virtual – a capacidade de designar o novo terreno do antagonismo” (Lazzarato; Negri, 2001, p. 32).

De modo semelhante, Sousa (1999) aponta que, sendo o mercado a determinar o sentido ontológico para o ser social na medida da expansão do capital como forma de relação social, e uma vez que:

a juventude, por viver uma condição transitória, possui uma relativa autonomia em relação às instituições a que se vincula, necessariamente, inclusive em relação ao mercado, ela pode [portanto] identificar-se com a indeterminação histórica, em cujo trajeto acaba assumindo ou não um conteúdo de ruptura, ao contrário dos adultos, que são uma cristalização das instituições (p. 28).

Portanto, o poder da juventude estaria “na capacidade de potencializar sua condição transitória” (Sousa, 1999, p. 28). O poder constituinte da juventude, ou da forma-juventude que ganha também o proletariado na sociedade de massas, viria da capacidade de potencializar sua condição transitória, fonte de sua autonomia.

O poder do operário profissional vinha da potencialização da sua posição e saber-fazer privilegiados na produção (genuína) da oficina ou da fábrica, e do seu relativo alto grau de autonomia no processo produtivo. Esse poder constituinte empurrou o poder constituído a novas formas e regimes. O capital fugiria da determinação perigosa do trabalho produtivo e da produção. O Estado ganharia o aspecto de produtor e distribuidor de bem-estar social, a cultura de massa traria a “democratização social” dentro da ordem.

O poder da juventude, ou da revolta da juventude, vem da potencialização da sua condição transitória, das suas moratórias. Se o operário profissional forjava um projeto de autonomia baseado na sua experiência virtual de autonomia vivida na produção, será a partir da autonomia vivida e correspondente à sua moratória que a juventude, ou algumas juventudes, forjarão na prática – não intelectualmente – seu projeto de autonomia. Sua autonomia se liga ao campo da “produção cultural”, à experimentação e constituição de linguagens, signos, formas de vida, atividades, fazeres. Dá-se portanto como ampliação e radicalização da sua moratória: ela vai da moratória à defecção e ao êxodo tendo como ponte sua rebeldia. Ela não se vincula, mas nega o mundo do trabalho e da “produção”.

*Contracultura* foi o nome dado a esse projeto de autonomia<sup>105</sup>, a uma autovalorização mesmo que incipiente, postos em prática por uma juventude da sociedade de massas.

Mas se o fordismo e outras transformações técnicas e políticas minaram a autonomia e o poder do operário profissional e levaram à extinção do próprio operário profissional e do poder correspondente do movimento operário, no caso da rebeldia juvenil na sociedade de massas a repressão se coadunou à ativação da existência dessa rebeldia numa forma fetichizada.

### **3.3- A revolta como consumo e o consumo da revolta**

A rebeldia contracultural/subcultural da juventude é produtora de signos, e deste modo se enquadra no processo de diferenciação/personalização da própria essência do consumo. Como mostra Baudrillard (1995a), a lógica social do consumo é uma lógica “da produção e da manipulação de significantes sociais” (p.59). Em tal perspectiva o processo de consumo possui dois aspectos fundamentais: é um processo de significação e comunicação baseado num código; e é um processo de classificação e diferenciação social (Baudrillard, 1995a).

Assim como o princípio do prazer e a liberdade (Baudrillard, 1995a), podemos dizer que a rebeldia também é posta, em um nível mais profundo, a serviço do valor no capitalismo monopolista; ficando assim cada vez mais distante de uma implicação subversiva, se articulando como elemento do consumo, ou seja, do *sistema de produção*.

A liberdade vai perdendo sua significação potencialmente subversiva uma vez que o consumidor, em geral, vive as suas condutas distintivas (de consumo) como espaço do lúdico e “como liberdade, como aspiração, como escolha, e não como *condicionamento de diferenciação* e de obediência a um código” (*idem*, p.60). O aspecto vivido é percebido como liberdade, e o aspecto estrutural escapa aos indivíduos, sem que estes tomem consciência de que são constrangidos por códigos e regras de significação.

No capitalismo monopolista, as mulheres, os jovens, o corpo, e a virtualidade revolucionária que carregavam devido ao seu esquecimento e servidão de longa data, veriam-se integrados e recuperados, segundo Baudrillard (1995a), como “mito de emancipação”. O modelo de Mulher ou de Jovem seria oferecido para consumo, e:

---

<sup>105</sup> O termo contracultura apareceu inicialmente na imprensa norte-americana, mas foi adotado sem grandes controvérsias por seus próprios protagonistas.

Ao forçar os Jovens à Revolta (“Jovens – Revolta”), matam-se dois coelhos de uma cajadada: conjura-se a revolta difundida por toda a sociedade inscrevendo-a a uma categoria particular, e neutraliza-se esta categoria circunscrevendo-a a uma função específica: a revolta. (...) Um dos mecanismos fundamentais do consumo é a autonomização formal de grupos, de classes, de castas (e do indivíduo) a partir de e graças à autonomização formal de sistemas de signos ou de funções (Baudrillard, 1995a, p.146-147).

A juventude se torna signo da revolta e a revolta se torna signo da juventude, e ambos perdem o referente nesse jogo de signos em que um se reporta ao outro tendendo a não se reportar mais a uma realidade exterior.

A rebeldia que se manifesta através dos signos se confunde com o consumo da rebeldia. Ela ganha uma forma fetichizada no capitalismo monopolista, uma forma *espetacular*. Se para Debord (1998) “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (p. 14), de modo idêntico, para Baudrillard (1995a), “o consumo define-se sempre pela substituição da relação espontânea mediatizada por meio de um sistema de signos” (p. 96). O consumo definiria “precisamente esse estágio em que a mercadoria é imediatamente produzida como signo, como valor-signo, e os signos (a cultura) como mercadoria” (Baudrillard, 1995b, p.150).

Generalizou-se a lógica da mercadoria, que regula hoje não só os processos de trabalho e os produtos materiais, mas a cultura inteira, a sexualidade, as relações humanas e os próprios fantasmas e pulsões individuais. Tudo foi reassumido por esta lógica, não apenas no sentido de que todas as funções, todas as necessidades se encontram objetivadas e manipuladas em termos de lucro, mas ainda no sentido mais profundo de que tudo é *espetacularizado*, quer dizer, evocado, provocado, orquestrado em imagens, em signos, em modelos consumíveis (Baudrillard, 1995a, p. 205).

Quando a cultura se torna mercadoria e a mercadoria cultura, a rebeldia contracultural e subcultural é a que, de forma mais evidente, está integrada ao sistema de produção, à lógica social do consumo, ao sistema de troca de signos.

A revolta existe como consumo, como espetáculo, integrada como produção de signos. Ela existe na forma-signo, que seria uma forma fetichizada<sup>106</sup>. Como aponta Holloway (2003):

Toda prática social é um antagonismo incessante entre a sujeição da prática às formas definidoras, fetichizadas, pervertidas do capitalismo e a tentativa de viver-contra-e-mais-além dessas formas. (...) A luta de classes, então, é o incessante antagonismo cotidiano (seja percebido ou não) entre a alienação e a desalienação, entre a definição e a antidefinição, entre a fetichização e a desfetichização (p. 211-212).

<sup>106</sup> O fetichismo seria resultado da separação entre constituição e existência (Holloway, 2003). Holloway (2003) propõe entender as relações sociais como estando em processo de contínua constituição, e portanto o *fetichismo* – conceito central do seu pensamento – como um *processo de fetichização*. Ele parte do termo “fetichismo” como, segundo ele, utilizado por Marx, ou seja: “para descrever a ruptura do fazer” (p. 71). No capitalismo, “o fato é separado do fazer e se volta contra ele” (p. 71).

As formas das relações sociais seriam assim “constantemente estabelecidas e reestabelecidas (ou não) por meio da luta” (Holloway, 2003, p. 137). Enfim, trataria-se de compreender “nossa existência na sociedade capitalista como uma existência contra-e-no-capital” (*ibidem*, p. 149). E é nesse sentido que a rebeldia, nitidamente no capitalismo monopolista, também tem existência contra-e-no-capital, enchendo de contradições e dificuldades as práticas contestatórias e, teórica e desejadamente, transformadoras da ordem social.

No capitalismo monopolista a existência, por exemplo, do anarquismo na forma de subcultura se coloca de modo qualitativamente diferente daquela entrevista nos núcleos libertários do movimento operário histórico. A subcultura é reassumida pela forma-signo. A própria “política” se torna signo, um objeto de consumo<sup>107</sup> presente na constituição de uma subcultura. Essa distinção encontra uma indubitável expressão no questionamento de Diego Gimenez – o operário anarquista espanhol, adepto do naturismo na juventude e emigrado ao Brasil – diante da indumentária dos punks e anarcopunks com os quais teve contato em São Paulo nos círculos libertários. Gimenez demonstrava um estranhamento ao questionar por que eles se vestiam daquele jeito, por que usavam símbolos políticos e de “anarquia”, o que para ele se configurava numa “ostentação” sem sentido<sup>108</sup>. A rebeldia, a política, o anarquismo encontram existência também no nível da aparência, do valor-signo, do consumo. O próprio estilo de vida e a subcultura, no limite, podem se reduzir a estilo de objetos de consumo.

Heath e Potter (2005) no seu polêmico *Rebel Sell: How the Counterculture Became Consumer Culture*, tentam mostrar que a história do capitalismo (notadamente na América do Norte) tem sido a história da absorção da contracultura pelo empreendimento capitalista e vice-versa, de modo que ambos teriam efetivamente se fundido. Hebdige (1994) já apontava que, uma vez que a subcultura se constituía e se comunicava em torno de mercadorias (objetos-signo), mesmo que distorcidas e retiradas de seu contexto funcional, se tornava difícil manter uma distinção entre a exploração comercial de um lado e a

<sup>107</sup> Segundo Baudrillard (1995b): “Não existe verdadeiro objeto de consumo a não ser *desligado*: i) das suas determinações psíquicas como *símbolo*; ii) das suas determinações de função como utensílio; iii) das suas determinações mercantis de *produto*; portanto, *liberto como signo*, e retomado pela *lógica formal da moda*, isto é, pela lógica da diferenciação” (p.56). “O objeto tornado signo já não ganha o seu sentido na relação concreta entre duas pessoas; ganha o seu sentido na relação diferencial com outros signos (...). É somente então, quando os objetos se autonomizam enquanto signos diferenciais e assim se tornam (relativamente) sistematizáveis, que se pode falar de consumo e de objetos de consumo” (p. 54). Assim, como adverte o próprio sociólogo francês, uma idéia, um gesto, um traço cultural etc., podem se tornar objeto de consumo já que este é definido pela lógica do valor-signo, da diferenciação e da significação. O uso funcional do objeto, ligado a um valor de uso, passa pela sua estrutura técnica e manipulação prática. Passa ainda pelo seu nome comum: geladeira, por exemplo. Já o “consumo” do objeto, ligado ao valor-signo, passa pela sua marca (*idem*).

<sup>108</sup> Esse questionamento de Gimenez no contato com os punks me foi contado por um jovem anarquista de São Paulo em 2003.

criatividade/originalidade da rebeldia subcultural de outro. A rebeldia, nessa forma, estaria subsumida<sup>109</sup> no capital, e na indústria cultural.

Como já vimos, a chave dessa subsunção se encontra no aspecto fundamental do consumo como processo de diferenciação/personalização, que Heath e Potter (2005) chamarão de *busca de distinção*. Nessa busca de diferenciação a própria noção de *rebeldia* e a busca em ser *cool* andariam lado a lado, tornando-se um dos maiores combustíveis para a expansão do consumo, e da própria produção. Assim, para eles, não se trataria de cooptação da contracultura ou de “se vender para o sistema”, uma vez que a própria idéia por trás da adoção contracultural faria parte do “sistema”.

Paradoxalmente, boa parte da rebeldia contracultural desde os anos 1960, segundo Heath e Potter (2005), teria sido, na intenção, uma rebeldia contra a sociedade de consumo. Como Frank (1997) tentara mostrar, a conquista do *cool* estava por trás da própria idéia contracultural. Idéia que teria emergido de uma chamada *crítica da sociedade de massas*. Riesman (1950), um dos principais propulsores desse pensamento crítico, já distinguia na década de 1950 uma maioria que aceitava passivamente significados e estilos fornecidos comercialmente pela indústria, e uma subcultura que buscava ativamente um estilo minoritário, interpretando-o de acordo com valores subversivos (um estilo de jazz, por exemplo, àquela altura) – assim o público manipulava o produto e o produtor não menos que este manipulava o público.

Em linhas gerais e de forma bastante simplificada, essa crítica da sociedade de massas que estaria embutida na rebeldia contracultural consistia em algumas premissas básicas: o capitalismo requer a conformidade para funcionar, não apenas em relação aos trabalhadores, mas em relação aos consumidores; as “forças produtivas” são racionalizadas não apenas como força de trabalho mas também no nível de pulsões individuais (Baudrillard, 1995a); o massivo se refere não só à produção, mas ao consumo, à educação...<sup>110</sup> A cena do filme *The Wall*, da banda de rock Pink Floyd, na qual crianças em uniforme escolar marcham como que sedadas em direção a uma maromba que as tritura e as transforma em salsichas, seria a imagem dessa visão da sociedade de massas: um sistema totalizante que requer e impõe conformidade e uniformidade de comportamento e modo de vida, da produção ao

---

<sup>109</sup> O conceito de subsunção nos parece bastante adequado: significa tornar um elemento integrado a si, torná-lo parte do seu conjunto; tomá-lo, acolhê-lo.

<sup>110</sup> Heath e Potter (2005), com base nisso, chegam a definir a contracultura como *um grupo que acredita que a cultura inteira não é mais que um sistema de ideologia e que portanto a única forma de se rebelar contra ele seria resistindo a essa cultura na sua totalidade: o inimigo da contracultura seria a sociedade de massa*.

consumo em série. Ela requereria a repressão de tudo que fosse espontâneo e individual, seja o prazer sexual, a criação artística ou simplesmente a auto-expressão.

A partir dessa visão, a luta passaria a não ser simplesmente contra uma classe ou grupo, mas contra um sistema que imporá conformidade a todos os aspectos da vida. É a cultura inteira que precisaria ser rejeitada, seria necessário escapar antes de tudo da própria conformidade do indivíduo. Assim, para Heath e Potter (2005), de acordo com essa visão seria uma contracultura baseada na liberdade e individualidade que se deveria formar – em detrimento das lutas e formação de organizações políticas tradicionais. Toda forma de quebra de regra, de padrão, de normalidade, seria vista como uma ameaça ao sistema (usar *piercing*, ouvir música *underground*, usar cabelo comprido, não consumir produtos x ou y etc.). A diferença entre dissidência e desvio comportamental seria dissipada<sup>111</sup>. Estando a contracultura assim mais ligada a uma “libertação psíquica do indivíduo” (Roszack, 1972) do que a preocupações tradicionais da esquerda como a pobreza, o acesso à saúde, muitas vezes vistas como limitadas a reformas institucionais.

A preocupação principal dos autores de *Rebel Sell*, e que diz respeito principalmente aos países centrais e mais particularmente à América do Norte, é de que a agenda política da esquerda ficara em grande parte reduzida ao ativismo de consumo individual devido a essa “idéia contracultural”. Os autores tentam mostrar também a ineficácia dessa abordagem contracultural em termos de transformação social e solução de problemas sociais. Embora concordemos com muito de sua argumentação nesse sentido, não cabe aqui dissecá-la, basta dizer que a abordagem contracultural, por se basear em uma mudança de atitude, de comportamento, de consumo individual, e não em uma medida aplicada conjuntamente à sociedade, seria incapaz de se tornar uma política (social) efetiva, ou seja, que resolveria um problema social.

A rebeldia contracultural teria se tornado ela mesma um bem posicional (*positional good*), ou seja, um objeto-signo que distinguiria e diferenciaria aqueles que o possuem, e que é procurado exatamente por essa capacidade. O exemplo mais simples, e bastante comum, típico e presente entre anarcopunks também no Brasil, é o das bandas *underground* que deixam de ser apreciadas e ouvidas quando começam a se tornar muito conhecidas, isto é, conhecidas de um público mais amplo. Apesar de toda retórica no sentido da banda ter “se

---

<sup>111</sup> Segundo Heath e Potter (2005), o desvio comportamental ocorre quando indivíduos violam normas sociais de modo a avançar com seus próprios interesses, enquanto que a dissidência ocorre quando os indivíduos violam normas por possuírem uma objeção de boa-fé ao conteúdo dessas normas. Uma vez que a contracultura veria todas as normas sociais como repressivas, ela tenderia a dissipar essa diferença: assim, colorir o cabelo, por exemplo, viraria ao mesmo tempo um desvio comportamental e uma dissidência.



vendido” ou ter sido “cooptada”, normalmente utilizada para justificar a abandonarem por parte dos membros da subcultura, para Heath e Potter (2005) o que na verdade ocorre é que, uma vez que muita gente começou a comprar seus discos e ir aos shows, essa banda deixa de servir como um objeto-signo de distinção e diferenciação. Eu diria ainda que ela deixa de delimitar e reforçar a identidade subcultural. Em setembro de 2003, fui ao Espaço Impróprio – um espaço (contra)cultural gerido por jovens libertários em São Paulo – quando iria tocar um banda anarcopunk francesa chamada Cochebombe, antecedida por uma apresentação teatral de um grupo anarcopunk. Uma garota punk causou tumulto ao querer entrar sem pagar, o que de fato conseguiu. Segundo relato de um dos participantes do evento, ela já havia sido protagonista de um outro episódio, quando batera em um rapaz com seu cinto de rebite, simplesmente por ele estar usando um patche<sup>112</sup> de uma banda inglesa, normalmente apreciada pelos anarcopunks, chamada Doom. Pelo contato de anos que tive com punks em geral e anarcopunks em específico, tal atitude pode ser explicada a partir de dois aspectos complementares: o rapaz, na visão da garota, não tinha o capital subcultural para usar um patche ou camisa daquela banda, objeto que tinha um significado para a subcultura da qual ela fazia parte e que ajudava a definir a identidade da tendência punk da qual fazia parte; o outro aspecto é uma tentativa de manter a banda Doom como um objeto-signo que diferencia e personaliza, que significa uma rebeldia, que reforça e delimita uma subcultura: manter o capital subcultural objetivado na camisa do Doom. Na definição de Thornton (1995), o *capital subcultural* é o conhecimento cultural e os bens adquiridos por membros de um subcultura que elevam seu status e ajudam a diferencia-los de outros grupos. O valor-signo e o capital subcultural da camisa do Doom seriam mantidos pela sua exclusividade. No mês seguinte, essa garota estava numa apresentação da banda espanhola Sin Dios vestindo uma camisa do Doom.

Aquilo que Heath e Potter (2005) chamam de consumismo rebelde, podemos dizer que se confunde com a rebeldia através do consumo, isto é, se dá através do consumo de “produtos alternativos”, seja uma banda de rock “alternativa” e *underground*, seja o consumo de produtos “politicamente corretos”, ou simplesmente o uso de algo que seja *cool* e que assim dê a sensação de diferenciação em relação à “massa”.

A crítica de Heath e Potter (2005) chega ainda ao *ethos* e filosofia *faça-você-mesmo* associada à contracultura, em especial desde o punk. Para eles o *faça-você-mesmo* está no próprio âmago do capitalismo, na idéia de empreendedorismo.

---

<sup>112</sup> Patches são pedaços de tecido com um símbolo ou palavra escrita que são costurados na roupa.

Todas essas críticas ácidas endereçadas à contracultura são absolutamente factíveis, e servem para dissipar muitas ilusões sobre uma suposta radicalidade política do comportamento contracultural da juventude e dos *movimentos sociais de orientação identitária*. Embora esses autores possam ser enquadrados entre aqueles de uma esquerda tradicional que vêem na contracultura apenas um desvio ou distração das lutas políticas e econômicas “verdadeiras” e efetivas, suas análises não divergem das de Hardt e Negri (2001) e da escola autonomista no essencial. Para Frank e Weiland (1997), assim como para Heath e Potter (2005), a idéia contracultural se tornou a ortodoxia capitalista, estando hoje em fundamental acordo com os princípios básicos da teoria empresarial da era da informação. Portanto, tanto para eles quanto para a escola autonomista, as práticas contraculturais e os pressupostos subjetivos presentes nelas seriam os impulsionadores do regime capitalista contemporâneo (*pós-fordista, de consumo*, ou o nome que se queira dar). Esses pressupostos subjetivos e culturais estariam integrados ao regime pós-fordista, e, mais do que isso, o caracterizariam para a escola autonomista. A diferença é que, onde Heath e Potter (2005) enxergam apenas um combustível propulsor e reproduzidor do capitalismo, a escola autonomista enxerga além disso um antagonismo entre poder constituinte e poder constituído.

O que Heath e Potter (2005) estão dizendo é, de fato, que a contracultura – a subjetividade e as práticas que a constituem – são um importante poder constituinte. Mas o que eles omitem, de modo a alcançar o objetivo de sua crítica, é o duplo caráter desse/do poder constituinte: força de inovação e renovação do poder constituído<sup>113</sup> e potência que se auto-afirma o negando. Autovalorização e subsunção não são conceitos contraditórios para tratar de contracultura e capitalismo, eles expressam a dualidade de potência-em-si e potência-para-si das práticas contraculturais.

### 3.4- O social e o estilo de vida

A política do estilo de vida (*lifestyle politics*), para Heath e Potter (2005), caminharia junto à idéia contracultural. Eles a definem como sendo a ação revolucionária concebida como (auto)mudança dos hábitos pessoais: onde se compra, o que se come, o que se ouve etc.

---

<sup>113</sup> Quando Groppo (2005) aponta que a onda mundial de revoltas de 1968 colaborou para uma “limpeza” de valores tradicionais que, no seio da nova sociedade esboçada, emperravam o estilo de vida consumista, a lógica da razão instrumental e o controle tecnocrático” (p.283), é essa força que empurra o poder constituído à renovação que está sendo salientada no poder constituinte dessas revoltas e contraculturas juvenis.

Como vimos, a rebeldia de Mikhail Bakunin também ganhava a forma de um estilo de vida e de hábitos fora dos padrões convencionais. Mas não se tratava de uma política de estilo de vida, mais próximo seria dizer que se tratava da inclusão do estilo de vida como parte da política. As tensões entre o *social* e o *estilo de vida* já apareciam no seio do movimento operário histórico, de tendência libertária. Tensão que descrevemos como entre as formas *política* e *subcultural* do anarquismo.

Para Bookchin (1995) essa tensão irá se mostrar nas últimas décadas como um abismo intransponível entre um *anarquismo social* e um *anarquismo de estilo de vida*. Sua preocupação nos anos 1990 será com o fato dos temas ligados ao estilo de vida estarem suplantando mais uma vez a ação social e a política revolucionária no anarquismo.

O anarquismo de estilo de vida seria um anarquismo individualista tardio, centrado em questões de caráter personalístico e auto-expressivo, significativo principalmente nos Estados Unidos a partir dos anos 1990. Um personalismo introspectivo, uma “política da experiência”, e uma orientação subcultural que erodiriam o compromisso social, e que estariam fazendo os anarquistas perderem contato com a necessidade de envolvimento público e com uma oposição organizada, coletiva e programática à ordem social existente. Em linhas gerais as preocupações de Bookchin (1995) com o anarquismo de estilo de vida convergem e se assemelham àquelas de Heath e Potter (2005) com a contracultura. Na verdade, *anarquismo de estilo de vida* a *contracultura* tornam-se quase noções intercambiáveis nesse contexto de diálogo. A grande preocupação deles surge de verem através do anarquismo de estilo de vida e da contracultura o *político* ser reduzido ao *pessoal* – para além de simplesmente o *pessoal ser político*. Se para Bookchin (1995), nos anos 1960, a política e o estilo de vida caminhavam juntos, hoje o anarquismo de estilo de vida estaria crescendo em detrimento de uma teoria racional e uma organização séria, e não ao lado delas.

Para ele, historicamente e quase sempre, o anarquismo individualista – uma espécie de matriz ou pai do anarquismo de estilo de vida – se expressou através de comportamentos culturalmente excêntricos e desviantes (estilo de vida boêmio, amor livre, inovações na arte, na forma de agir e se vestir). Essa forma e tendência do anarquismo teria ganho proeminência na história sempre que, e à medida que os anarquistas perdiam ligação com um esfera pública viável. Black (1998), ácido polemista de Bookchin (1995), por sua vez lembra que os canais de acesso e atração ao anarquismo nunca mais voltaram a ser tão amplos e profundos desde que os anarquistas perderam influência sobre o movimento operário – que posteriormente também perdeu sua própria força. Contudo, desde os anos 1960 teriam existido canais abertos de acesso e atração entre os anarquistas e a juventude. Majoritariamente, ressalta Black

(1998), nos últimos trinta e cinco anos os anarquistas potenciais têm vindo da cultura juvenil/alternativa.

Woodcock (2002b) já salientava que um dos aspectos mais interessantes desse neoanarquismo – e até mesmo do anarquismo tradicional na medida que ele se expandiu como resultado das tendências iniciadas nos anos 1960 – é ser um movimento da juventude. Nesse sentido, Eduardo Colombo, 75 anos, em conferência organizada por jovens anarquistas de São Paulo em setembro de 2003, ressaltou também que nos anos 1940, quando iniciou sua militância no movimento anarquista na Argentina, a coluna vertebral deste era formada pelo movimento operário. Quando se mudou para a França no início dos anos 1970, encontrou um movimento anarquista que era basicamente um movimento da juventude.

O ressurgir do anarquismo nos anos 1960 esteve mais relacionado ao desenvolvimento da contracultura e das culturas juvenis do que a de suas versões clássicas. Isso foi possível, segundo Black (1998), porque a tendência da cultura juvenil era anárquica. A tendência à prática anti-institucional e não-institucional, o rechaço da disciplina e da autoridade na família e nas instituições de ensino; o rechaço das relações de poder e de dominação na vida cotidiana, indo além do mundo do trabalho e da exploração material; o rechaço da moral instituída; a busca por novas formas de relacionamento afetivo; e mesmo o êxodo e a busca por novos modos e estilos de vida, característicos da contracultura, sempre tenderam a aproximar mais a(s) contracultura(s)/juvenis do anarquismo do que do marxismo. Um exemplo individual bastante ilustrativo é dado por Pascual González, ex-secretário-geral da CNT espanhola – principal organização histórica anarquista pela sua importância na revolução de 1936 – que esteve no Brasil ainda nessa função em 2002. González se filiou à CNT em 1976, e sobre sua adesão ao anarquismo ele destaca:

Eu vinha do movimento *hippie* e conheci antes, através de alguns amigos, o marxismo. Mas suas estruturas hierarquizadas e militaristas me repeliavam. Quando conheci o anarquismo, foi como amor à primeira vista: isso era o que eu buscava e encaixava no meu corpo... (González, 2002, p. 15).

Essa novidade distintiva dos anos 1960 – a ligação da cultura juvenil com o anarquismo – persiste até os dias de hoje, como também lembra Black (1998), apontando o punk rock como exemplo patente há trinta anos.

### 3.5- Punk, autovalorização e anarquismo

Para além de um estilo de roupa e de cabelo, o punk ganha existência através de uma música simples e crua, letras diretas expressando uma revolta contra instituições e descrevendo a realidade cotidiana de uma juventude, uma filosofia e prática do faça-você-mesmo (*do-it-yourself*) e um desvanecimento, mesmo que parcial, da separação artista/público e especialista/leigo. Esses elementos se perpassam: o rock simples, de três acordes, por exemplo, é também uma expressão do faça-você-mesmo, e erode a separação especialista/leigo.

O punk retoma elementos presentes em outras expressões contraculturais e de vanguardas (anti)artísticas como o Dada (Home, 1999). O faça-você-mesmo já se fazia presente na contracultura hippy, mas só se tornará uma filosofia basilar de uma expressão contracultural com o punk: monte sua própria banda, faça seu próprio veículo de informação, crie seu próprio selo e gravadora, construa seus próprios meios de divulgação... Mas a prática do faça-você-mesmo tenderia a ir além do campo musical, e o *squatting*<sup>114</sup>, embora não fosse também uma novidade surgida com o punk, acabaria bastante associado e praticado por ele.

Havíamos indicado anteriormente um parentesco entre o conceito de ação direta surgido no movimento operário de tendência anarquista e o conceito de faça-você-mesmo da contracultura, em especial adotado e difundido pelo punk. Não é difícil reconhecer que ambos expressam um conteúdo autonomista. Ambos dizem respeito a concepções e práticas em que o indivíduo e o grupo buscam dar as leis a si próprios. O faça-você-mesmo remete a um processo de autovalorização, de criação da existência para si próprio e contra o capital. A constituição de uma rede ou circuito “alternativo” ou *underground* de produção, informação, distribuição e apresentação, especialmente no âmbito cultural/musical, é a expressão mais identificável do *faça-você-mesmo* punk.

Ilustrativo do alcance e capacidade desses circuitos é a banda Fugazi, de Washington D.C., se apresentar em Joinville, em 1997, sendo promovida localmente como “Ícone do rock mundial”. Para além da vontade do promotor do show em vender os ingressos, a frase promocional continha algo de realidade. Fugazi era uma banda cultuada e reconhecida internacionalmente. Era um ícone do rock independente<sup>115</sup>; poderia-se dizer que a principal

<sup>114</sup> *Squatting* é o ato de ocupar prédios ou casas abandonadas transformando-as em espaços (contra)culturais, onde normalmente se realizam shows, eventos, ou mesmo sendo utilizados para residência.

<sup>115</sup> O conceito de independência ligada à cena musical, e do rock em especial, se remete a não estar subordinado ou ligado às grandes indústrias fonográficas multinacionais (como foram por muito tempo as cinco grandes: Warner, BMG, Sony, EMI, Polygram). Quando o termo é usado, não significa necessariamente que a banda

banda de rock independente dos anos 1990. E parte da sua aura não vinha da qualidade da sua música, mas dos aspectos de independência e autonomia que a caracterizavam e que seus membros faziam tanta questão de manter. Vinham todos da cena punk de Washington D.C., do final dos anos 1970. A sua gravadora foi criada por um deles nessa época, quando ainda era um *teenager*, com a intenção de lançar as bandas da cena punk da cidade. O selo Dischord viraria uma referência internacional no meio punk/hardcore/independente ainda nos anos 1980. Os “contratos” eram e são até hoje verbais, ou seja, a relação das bandas com a gravadora é colocada como uma relação entre amigos, mais do que uma relação de negócios. Foi nesses moldes e dentro desse espírito punk, *faça-você-mesmo*, que o Fugazi se manteve. A banda não possui empresário (o acerto de shows é feito diretamente com os membros), e faz questão de ter controle sobre o preço dos ingressos, rejeita ofertas das grandes gravadoras e se mantém no mesmo espírito, digamos sem receio, autonomista, de quando seus membros eram ainda punks adolescentes no final dos anos 1970. Sem videoclipes, sem exposição na grande mídia – a não ser em notas ou resenhas marginais em revistas especializadas – Fugazi se tornou um ícone do rock mundial principalmente graças a esses circuitos constituídos pela prática autonomista do *faça-você-mesmo*. Esses circuitos e redes alternativas, independentes ou *underground*, ao mesmo tempo em que representam um processo de autovalorização, estão também, como vimos, subsumidas no processo de valorização capitalista, na própria medida em que elas existem como rede de consumo alternativo, de consumo rebelde, como produtoras do *cool*, como possibilidade de distinção, diferenciação e personalização.

O exemplo da Fugazi e da Dischord apenas ilustra uma busca de autonomia na produção cultural bastante característica do punk. Uma negação das formas heterônomas de produção. Da produção da roupa punk à produção musical punk, a atitude *faça-você-mesmo* procura negar a heteronomia das grandes corporações da indústria cultural. Selos e gravadoras pequenos e independentes como a Dischord, no entanto, não estão fora da indústria cultural. Eles são também indústria cultural, mas representam uma tentativa de reapropriação da indústria cultural pelos que se colocam como produtores; uma tentativa de produção autônoma, autogerida, de “controle operário” da indústria cultural. Eles não representam uma negação da indústria cultural em si, mas a negação de uma estrutura centralizada e concentrada da indústria cultural relacionada à produção cultural heterônoma. A reapropriação se dá através da constituição de empreendimentos em escala administrável

---

lance seus discos por um selo próprio, mas que o selo que lança seus discos é independente das cinco grandes gravadoras multinacionais. O termo independente, quando qualificando gravadoras e selos, em geral significa também uma preocupação maior com os aspectos propriamente culturais e artísticos em relação aos aspectos comerciais, ao contrário do que ocorreria nas grandes gravadoras.

pelos próprios produtores, onde sua autonomia se torna possível ou mais elevada, os quais formam as redes e circuitos dos quais falamos. Tomar e expropriar a indústria cultural tem tido o significado prático, dado pela atitude punk/faça-você-mesmo, de pulverização e descentralização da produção e distribuição cultural. Uma prática antagonista e alternativa; antagonismo que também a atravessa na sua própria constituição, no que ela tem de reprodução e subordinação a formas existentes. Evidentemente, o impulso do faça-você-mesmo também pode estar e está ligado em muitos casos ao simples fato de se tornar a única alternativa para lançar um disco e fazê-lo circular, ou de difundir suas opiniões e idéias, uma vez que as empresas existentes não se interessem em fazê-lo. De qualquer forma, mesmo nesses casos, por trás do faça-você-mesmo do rock simples e dos selos independentes, existe uma vontade e impulso em fugir de um estatuto de consumidor passivo de produtos culturais, assumindo um estatuto de produtor, reclamando e retomando para si a produção cultural.

Embora Home (1999) diga que “o importante no punk era a atitude faça-você-mesmo, não as poucas *estrelas* que *trapacearam* para chegar ao topo” (p. 133), e que os Sex Pistols não teriam ficado famosos sem o punk, no entanto o impacto midiático<sup>116</sup> que eles tiveram formatou e difundiu o punk na forma como ficou conhecido até os dias de hoje. Podemos concordar com Home (1999) que o punk existiria sem os Sex Pistols, mas estaríamos falando de algo diferente do que se entende e se imagina hoje por punk. Com os Sex Pistols as diferenças entre verdadeiro e falso, autêntico e inautêntico, se obscurecem totalmente. Seriam eles uma expressão autêntica da cultura de rua juvenil inglesa ou uma manipulação empresarial? Se o punk não seria o mesmo sem o fenômeno Sex Pistols, conclui-se também que no punk, de fato, não é possível traçar linhas nítidas entre a exploração comercial de um lado e a criatividade/originalidade da rebeldia subcultural de outro. Essa contradição atravessa sua própria existência.

Como lembra Home (1999), o punk teve uma tendência a se expressar na retórica de esquerda, embora tenha assumido a da direita mais de uma vez. A melhor síntese teórica da atitude punk e da política, assim como da contracultura que emergiu a partir dos anos 1960 e da política, foi encontrada no anarquismo – o caráter da contracultura juvenil era essencialmente anárquico, como aponta Black (1998), a não-institucionalidade, a informalidade e elementos anti-sistêmicos eram coincidentes. Se o projeto autônomo do

---

<sup>116</sup> Por banal que isso possa parecer hoje, duas aparições na TV, em que eles falavam palavras que escandalizaram a sociedade britânica, em 1976 e 1977, foram provavelmente os dois maiores acontecimentos que desencadearam esse fenômeno Sex Pistols. O single *Anarchy in the UK* vendeu dez mil cópias por dia após a aparição deles no tradicional programa de fim de tarde *Today*, em 1976. Johnny Rotten terminou a apresentação dos Sex Pistols dizendo um “fuck off”. O fenômeno Sex Pistols esteve relacionado à atitude, ao comportamento, sendo esse seu principal produto cultural.

proletariado na forma-juventude pode ser descrito através daquilo que ficou conhecido como contracultura, no entanto essa juventude não forjou um projeto intelectual e teórico próprios, e o anarquismo será com frequência a síntese teórica, ou o arcabouço político-intelectual depois encontrado para dar sustentação teórica ao projeto autonomista da contracultura<sup>117</sup>. O fenômeno de mídia Sex Pistols, e em especial a música *Anarchy in the UK*, irão contribuir ainda mais para a associação entre punk e anarquismo, embora de forma bastante casual.

*Anarchy in the UK* iria figurar na 38ª posição nas paradas britânicas e se tornar um dos principais “sucessos” da banda. O letrista e vocalista Johnny Rotten conta que a palavra *anarchist* aparece na segunda estrofe da música apenas por ter sido ela que lhe veio à cabeça para rimar com *antichrist*, que aparecia no fim da primeira estrofe<sup>118</sup>. O que ele queria dizer com isso simplesmente era que os Sex Pistols professaram a “anarquia no Reino Unido” um tanto casualmente, por uma questão musical, de rima, estética. Evidentemente encontraram na palavra *anarquista*, assim como na palavra *anticristo*, uma expressão da iconoclastia e da revolta que o punk carregava. A “anarquia” professada pelos Sex Pistols não tinha um conteúdo político elaborado, além da tentativa de chocar a sociedade. No Brasil, nos anos 1980, a banda Garotos Podres iria também utilizar sem um significado político discernível a palavra anarquia já no título de uma música sua, e assim fariam outras bandas punks ao redor do mundo. A juventude que se identificava com o punk ficava assim exposta a esse significante, que desse modo se atrelava mais estreitamente à contracultura punk. O sentido e significado político da palavra anarquia, e a sua história, forjada essencialmente no movimento operário, acabaria sendo resgatada por muitos punks ao longo dos anos, com maior ou menor profundidade.

Na Inglaterra, em 1977, no ano da própria explosão dos Sex Pistols e do punk, um grupo de pessoas levou a sério, como grito de guerra, o “anarquia no Reino Unido” dos Pistols. Formariam naquele mesmo ano o grupo Crass, que traria a densidade política à *anarquia* que aparecia no punk. O Crass não era apenas uma banda de rock. O próprio grupo afirmava estar preocupado com idéias, não com rock’n’roll. Suas atividades iam muito além de uma música estranha e original. Ao longo de sete anos, além de viverem em comunidade e chegarem a fazer eles mesmos desde a capa de seus discos manualmente até o pão que comiam, e além de criarem um selo independente que lançou outros grupos *underground*, eles

<sup>117</sup> A própria escola autonomista passará a fornecer também esse arcabouço teórico com o qual se procurará uma ponte entre as práticas contraculturais e a política revolucionária. Na Itália, a partir do final dos anos 1970, as teorias da escola autonomista talvez tenham sido mais abraçadas do que o anarquismo pela juventude que desenvolvia práticas contraculturais.

<sup>118</sup> Essa declaração pode ser vista no filme documentário *O Lixo e a Fúria* (Inglaterra, 1999), sobre os Sex Pistols.



se envolveram com diversos tipos de atividades subversivas: ocupações de diversos tipos, protestos, sabotagens, pichações, arrecadação de fundos para abrir centros anarquistas etc. etc. Seria uma montagem de uma conversa entre Margaret Thatcher e Ronald Reagan, inicialmente assumida mundialmente como verídica, que os levaria à grande mídia, e não sua música ou palavrões na TV. A influência e a importância desse grupo nos anos 1980 fez com que o grupo anarquista britânico Class War afirmasse que o Crass havia feito mais do que Kropotkin para espalhar as idéias anarquistas<sup>119</sup>.

O Crass foi, além de tudo, um dos maiores fomentadores dos circuitos independentes, do vegetarianismo, da libertação animal, do ativismo político e do faça-você-mesmo nos meios juvenis e contraculturais de sua época, tendo uma notável influência em vários movimentos de protesto do final do século XX. Foi através dele que o anarquismo na sua forma política se fez mais presente e adentrou de maneira mais fecunda o punk. De tal forma que se tornaram os precursores do que passou a se chamar *anarcopunk*.

Os primeiros anos de existência do Crass teriam sido, segundo eles, os anos gloriosos, pois as alternativas livres que estavam criando ainda não haviam se transformado em mais um conjunto de dogmas e regras rígidas, antes do que eles definiam como “verdadeiro punk” ter se tornado “mais um gueto esqualido” (Crass, 1986). Para Johnny Rotten, dos Sex Pistols, os próprios punks estragaram o que inicialmente era uma cena onde a criatividade e a individualidade eram intensas e estimulantes, a transformando em uma imitação e reprodução de modelos e estereótipos<sup>120</sup>. Podemos interpretar a observação de ambos como uma situação de conflito entre a transcendência de limites (criação) e a imposição de limites (definição). Enquanto se encontrava em estado de criação, o punk se constituía em uma cena vibrante e alternativa, ao contrário do estado em que ele se determinava por algo definido e identitário – semelhantemente à diferença entre um *estado nascente* e a *instituição*.

Voltando à ligação entre a contracultura/juvenil e anarquismo, como o próprio Black (1998) salienta, tal ligação tem seus problemas. Entre eles a redução das idéias e mensagens à forma da indústria cultural. Acrescentaríamos também a descontinuidade e transitoriedade própria da condição biológica e social que define o ser jovem. Tal descontinuidade e transitoriedade têm sido apontadas como uma das principais fragilidades do anarquismo nas últimas décadas (Silva, 2000), dificultando a existência de lutas e projetos de transformação de médio e longo prazos, o desenvolvimento de organizações estáveis e de um anarquismo

---

<sup>119</sup> Ver Home (1999).

<sup>120</sup> Essa visão é expressa por Johnny Rotten no filme documentário *O Lixo e a Fúria* (Inglaterra, 1999).

social com maior influência nas lutas populares. Outra dificuldade, problema ou paradoxo dessa relação pode ser apreendida a partir da constatação de Coutinho (s/d) de que a máxima do individualismo contemporâneo é “*ser diferente sendo “igual” a outros*”. Próximo de algumas características da ética da estética de que fala Featherstone (1997) – para o qual ela seria o modo contemporâneo de se colocar no mundo, onde o que conta é a estética-afetiva do presente e não projetos “racionais” futuros, favorecendo assim o surgimento de “coletividades afetivas transitórias” (as tribos urbanas) –, o consumo é vivido como esfera da autonomia individual, do prazer (Baudrillard, 1995a), do *aqui e agora*, da expressão e da participação (Miles, 1998). As relações e comunidade que se criam em torno de signos – em subculturas e tribos urbanas – ocultam e dissimulam o individualismo exacerbado e a não existência de relações e comunidade factuais. O indivíduo rebelde, e o jovem rebelde em particular, por paradoxal que possa parecer, tende a expressar ao mesmo tempo, nesse contexto, nas suas práticas interpessoais e cotidianas, uma cultura narcisista (Lash, 1983) e simulacros de relacionamentos. Parafraseando Baudrillard (1995b), poderíamos dizer que a comunicação e a comunidade são recriadas à força dos signos, entre pessoas que já apenas existem como estranhos. Nos interessa, portanto, tentar entender que forma é essa da indústria cultural.

### **3.6- Indústria cultural difusa e a produção da marca**

Ao que nos interessa aqui, poderíamos dizer que o capitalismo monopolista se caracteriza, entre outros aspectos, pela tendência ao abandono da concorrência de preços e ao deslocamento da competição, que se operaria cada vez mais intensamente para novas formas – publicidade, marketing e campanhas de venda em geral. No capitalismo monopolista a absorção do excedente através do estímulo à procura se tornaria uma necessidade, sob pena de estagnação. Num sistema econômico impiedosamente competitivo, e com uma escassez de rivais que afastaria a possibilidade de redução de preços, a publicidade se tornaria, cada vez mais, a principal arma de luta competitiva. No lugar da competição de preços para atrair a preferência, outros modos de promover as vendas se estabelecem: a publicidade, a obsolescência planejada, as vendas a crédito, mudanças de aspecto dos produtos, variações de modelos, entre outras. A campanha de vendas, embora idêntica conceitualmente às despesas de circulação da época de Marx e Proudhon, passaria a desempenhar ao logo do século XX um papel quantitativa e qualitativamente muito além do que ocorria no século XIX. Elas se deslocariam de uma categoria pouco importante no sistema a uma centralidade decisiva.

Assim como a mega-empresa, a publicidade se constituiria em parte integrante do sistema (Baran; Sweezy, 1974). A pesquisa de Klein (2002) ilustra muito bem a centralidade que a publicidade, e os seus filhos marketing e branding, alcançaram para as grandes empresas, tanto em termos quantitativos (volume de dinheiro gasto), quanto em termos qualitativos ou de hegemonia, isto é, preponderância estrutural em relação ao trabalho material.

No capitalismo monopolista, além disso, uma lógica de diferenciação se estabelece no âmbito do próprio sistema de produção. As mega-empresas características dessa forma de capitalismo estariam em condições de exercer uma forte influência sobre o mercado existente para a sua produção, criando e mantendo diferenciações entre seus produtos e os de seus concorrentes. Essa diferenciação, conseguida através da publicidade, das marcas, embalagens, do branding, enfim, através dos signos e da comunicação, busca por sua vez reforçar a posição monopolista, uma vez que, se obtido êxito, os produtos diferenciados deixariam de ser sucedâneos uns dos outros, como já apontavam Baran e Sweezy (1974).

Publicidade, marcas, diferenciações e grandes corporações se encontram assim intimamente imbricadas no desenvolvimento do que Baudrillard (1985; 1995a; 1995b) irá chamar *valor-signo*, e na passagem à evidência do valor de uso como mero álibi deste. Como argumentam Baran e Sweezy (1974), torna-se uma necessidade para a economia e para a sociedade capitalista na sua forma monopolista que os objetos não sejam comprados pelo seu valor utilitário e nem à base da economia, que os automóveis não sejam conservados pelos seus donos por quinze anos de sua vida útil, que as casas não sejam construídas e mantidas pelas suas características de abrigo, sem relação com o estilo e a vizinhança. O valor-signo ganha portanto centralidade. A lógica econômica monopolista da diferenciação dos produtos encontra sua confirmação, seu suporte, sua viabilidade e sua identidade na lógica social da diferenciação, própria do consumo, como visto em Baudrillard (1995a; 1995b). Resposta à exigência fundamentalmente econômica e reprodutiva do capitalismo monopolista, o valor-signo e a função diferencial que lhe corresponde viriam sobredeterminar a função manifesta do objeto (valor de uso), por vezes “contradize-la totalmente, repreende-la como álibi, e mesmo *produzi-la como álibi*”<sup>121</sup> (Baudrillard, 1995b, p.69).

As pesquisas e análises de Klein (2002) e de Fontenelle (2002) nos mostram bem essa realidade de sobredeterminação, cada vez mais acentuada, do valor-signo, tendo por base o que

---

<sup>121</sup> Numa sociedade racionalista como a nossa, em geral o objeto terá que “funcionar”, mantendo assim o álibi do valor de uso, para que por sua vez “funcione” a diferenciação do objeto enquanto signo: sem que o objeto discorde seu valor de uso, em geral o valor-signo também lhe escapa.

podemos considerar como as sociedades de consumo mais avançadas – Europa Ocidental e principalmente a América do Norte<sup>122</sup>.

Empresas que declaradamente produziam principalmente imagens e marcas, mais do que coisas, tiveram sobretudo a partir dos anos 1990 cada vez mais importância na economia e conseqüente maior poder econômico (e também “cultural”). A marca passou a ter um peso maior na avaliação do valor de mercado mesmo das empresas que não lidam com o consumidor final (Fontenelle, 2002).

Ao traçar a origem da marca, Klein (2002) acaba traçando um caminho onde podemos enxergar essa passagem, idealmente falando, do *uso* ao *signo*. No século XIX, a publicidade se centrava em informar sobre um produto, dá-los a conhecer e convencer as pessoas de que sua vida seria facilitada escolhendo usá-lo (Klein, 2002). A lógica funcional do valor de uso desempenhava um papel relativamente central ao sistema de produção. Em fins do século XX a situação já é bem outra. Cada vez mais as mercadorias – e mercadorias – são produzidas imediatamente como valor-signo. A publicidade trata de investir uma marca, um objeto-signo, com a significação de uma experiência, um conceito, uma atitude, uma cultura etc. (Klein, 2002). Sawchuck (1994) também aponta que a publicidade migrou de uma descrição do uso funcional dos objetos à descrição dos seus valores-signo, como indicam o prevalectimento de apelos emocionais e a publicidade relacionada ao estilo de vida. Pringle e Thompson (2000) distinguem duas “ondas” históricas principais na construção da marca e na utilização da publicidade: uma primeira onda, “racional”, que iria até os anos 1960, e uma segunda “onda”, dita “emocional”, em curso a partir de então. Nela o uso de humor, de surrealismo e de metáforas ganharia predominância. A preocupação em associar o produto a um estilo de vida e a uma imagem ganhava centralidade, ou seja, a preocupação como os “benefícios finais subliminares” do produto ao consumidor, em oposição aos “benefícios finais concretos”, se tornava preponderante. Para Lazzarato (2001), a publicidade teria passado da época do “reclame”, onde o objeto-mercadoria era exposto para ser vendido, à publicidade propriamente dita, que deveria construir a imagem da marca de um produto ou empresa, e mais recentemente a uma publicidade na qual a mercadoria desaparece e a marca é confinada a um ângulo de suporte publicitário. Segundo Fontenelle (2002), no entanto, não é a imagem associada à marca pela publicidade e pelo marketing que importa na sociedade capitalista

---

<sup>122</sup> As declarações de Phil Knight, presidente da Nike, de que sua empresa não tinha nada a ver com tênis, e de Peter Schweitzer, presidente da mega agência de publicidade J. Walter Thompson, de que a diferença entre produtos e marcas é fundamental: um produto é algo feito na fábrica e uma marca é algo comprado por um consumidor (Klein, 2002), deixam claro a realização cada vez mais forte e explícita da lógica do valor-signo, da lógica da diferenciação/personalização, do objeto-signo, da marca, que fazem parte da própria definição de consumo a que chega Baudrillard (1995a; 1995b).

contemporânea, mas sim o nome da marca, “já que as imagens se deslocam o tempo todo em torno do nome, que é fixo” (p. 25). A marca daria ao sujeito o sentido de permanência.

A gênese do que Fontenelle (2002) chama de “imagem da marca” estaria na “cidade enquanto espetáculo visual”. Para ela, a cidade seria o lócus onde a sociedade se torna mídia, devido à aceleração do processo capitalista, impondo um tempo veloz à vida urbana. A arquitetura é assim colonizada pela publicidade e transformada em mídia, seja pelas fachadas ou pelo design, na tentativa de captar o olhar distraído e fugaz dos fluxos acelerados. Podemos dizer que a cidade e o ambiente se tornam, à semelhança da indústria cultural, uma mídia que opera com signos indiciais, estimulando e desenvolvendo primordialmente a formação de “consciências indiciais” (Coelho, 1981). Signos, consciência e objetos são efêmeros, rápidos e transitórios; não há revelação, mas apenas constatação. Trata-se de indicar, mostrar e constatar. A intuição, o sentimento e a argumentação não seriam estimulados pela operação do índice: “o índice manda seu receptor sempre de uma coisa a outra, sem deter-se nem no objeto visado, nem em nada – não permitindo nem penetrar intuitivamente nele, nem conhecer logicamente suas causas e destinos” (Coelho, 1981, p. 71).

Quando o ambiente se torna mídia, local de operação de signos e de emissão e recepção de mensagens, compartilhando a forma da indústria cultural, a idéia de uma indústria cultural difusa, análogo ao conceito de *fábrica difusa* da escola autonomista, ganha força.

De maneira similar, segundo Baudrillard (1995b), na sociedade de consumo o ambiente seria uma rede de mensagens e signos. O design e as disciplinas do ambiente poderiam ser vistos, segundo ele, como um dos ramos da “comunicação de massa”. O ambiente – diferentemente dos conceitos de “natureza” ou de “meio” (sociocultural) do século XIX – seria espaço-tempo de emissão/recepção de mensagens, de informação. Para o autor, o design generaliza-se também a todos os setores: às relações humanas, às necessidades, às aspirações, ao corpo, à sexualidade. E seria este universo “designado” que constituiria o ambiente. Através do design, a lógica do valor de troca-signo se impõe a todos os níveis. O ambiente é mídia, e o modelo comunicacional *emissor-mensagem-receptor* estaria, portanto, onipresente na vida cotidiana nas sociedades de consumo. A circulação acelerada da mensagem em uma sociedade midiática (e midiaticizada) instalaria atrás de si a hegemonia de um código. E através do esquema *emissor-mensagem-receptor* o código tornaria-se a única instância que fala, que se troca a si próprio e se reproduz através da dissociação dos dois termos (emissor/receptor) e da não-ambivalência da mensagem<sup>123</sup> (Baudrillard, 1995b).

---

<sup>123</sup> Da mesma forma que, no processo econômico de troca “já não são as pessoas que trocam, é o sistema de valor de troca que se reproduz através delas” (Baudrillard, 1995b, p. 184).

Cabe ressaltar ainda que esse ambiente midiático, que segue a *forma* das mídias relacionadas à indústria cultural (TV, rádio etc.), segue portanto a forma e um modelo comunicacional que destitui um processo dialógico, significando em certo sentido o fim da comunicação.

A TV é, pela sua própria presença, o controle social em casa. Não há necessidade de a imaginar como periscópio espião do regime na vida privada de cada um, uma vez que ela faz melhor que isso: *é a certeza de que as pessoas já não se falam*, que estão definitivamente isoladas perante uma palavra sem resposta (Baudrillard, 1995b, p.176).

A transformação dos *media* em verdadeiro médium de comunicação não seria segundo Baudrillard (1995b) um problema técnico, “visto que a ideologia dos media está no nível da *forma*, da separação que instituem, e é uma divisão *social*” (p.173).

Semelhantemente a Lazzarato e Negri (2001) e a Virno (2003b), Baudrillard (1995b) vê na atividade de *relações públicas*, no *marketing*, no *merchandising*, na *psicossociologia da empresa*, a produção de relações sociais. Tais atividades, segundo ele, se esforçariam para produzir relação e para restituí-la onde as relações sociais de produção a tornariam problemática. Similarmente, o *design* teria como tarefa no sistema atual “produzir comunicação entre os homens em um ambiente que existe apenas como instância estrangeira (sempre como mercado)” (Baudrillard, 1995b, p.209-210). O design apareceria onde houvesse separação entre o homem e o ambiente; buscando restituir sentido e transparência à força de informações e mensagens; tentando recriar a comunicação à força dos signos. Assim como quando se fala de direito à terra é porque ela já não é mais de acesso a todos, para Baudrillard (1995b) “se se fala de ambiente é porque ele já não existe” (p.210).

O autor francês irá também concluir e afirmar que a mass-mediatização “não é um conjunto de técnicas de difusão de imagens, mas sim a *imposição de modelos*” (*idem*, p. 180). Ela estaria mais próxima de um “sistema total de interpretação mitológica” e de uma “rede apertada de modelos de significação a que nenhum acontecimento escapa” do que a qualquer outra coisa (*ibidem*).

Tomando como exemplo o Maio de 68, Baudrillard (1995b) afirma que a repercussão dos acontecimentos através da mídia, a sua difusão na “*universalidade abstrata* da opinião pública”, impôs-lhe “um desenvolvimento repentino e desmedido” e, através desta extensão “forçada” e “antecipada”, despojou “o movimento original do seu ritmo próprio e do seu sentido” (p.177). Isso porque a mídia manteve sua forma (apesar dos conteúdos), e é essa *forma*, independente do contexto, que a tornaria solidária do sistema de poder. A transgressão e a subversão, segundo ele, não passariam pela mídia sem serem sutilmente negadas enquanto

tais, sendo “transformadas em *modelos, neutralizadas em signos*” e assim esvaziadas do seu sentido (*ibidem*, p.178)<sup>124</sup>.

A mediatização não deveria portanto ser confundida com o que é transmitido por rádio ou tele difusão. O mediatizado “é o que é assumido pela forma-signo, articulado em modelos, regido pelo código. Assim como a mercadoria não é aquilo que é produzido industrialmente, mas aquilo que é mediatizado pelo sistema de abstração do valor de troca” (Baudrillard, 1995b, p.180).

O sistema de signos é mídia, segue a sua forma não-dialógica. A mídia, assim como a forma-signo, deve ser entendida portanto como modo de existência das relações sociais – como separação social e não como meio técnico (Baudrillard); como separação entre o fazer e o feito, como interrupção do fluxo do fazer (Holloway).

O que se pode esperar de uma geração contemporânea de um ambiente que é mídia, formado por índices, por marcas e pelo *cool* que respondem a uma pulsão pela segurança e permanência, que buscam restituir uma relação perdida e satisfazer ao mesmo tempo variadas fantasias e desejos? Talvez a resposta seja: tanto a revolta contra a marca, contra a forma-signo, quanto uma revolta que produza marcas e signos ao mesmo tempo em que esteja ligada de alguma forma por um fascínio por eles – a negação implica a subsunção do negado (Holloway, 2003).

### 3.7- Do consumo à política

Como sugere Miles (1998), o consumo pode ser visto como a primeira oportunidade para uma juventude de encontrar um meio de auto-expressão. Portanto, pode ser visto como um modo de existência da auto-expressão. O consumo define o estágio do capitalismo em que mercadoria e cultura se fundem (Baudrillard, 1995a), e os meios de expressão se tornam assim integrados, subsumidos no capital, como evidenciam as subculturas e contraculturas juvenis.

---

<sup>124</sup> Um exemplo seria encontrado em Maio de 68, para Baudrillard (1995b): “A [greve geral] de Maio de 68, para a qual os *media* contribuíram grandemente, exportando a greve para todos os cantos da França, foi aparentemente o ponto culminante da crise; na realidade, foi o momento da sua descompressão, da sua asfixia por extensão, da sua derrota. É certo que milhões de operários entraram em greve, mas não souberam o que fazer desta greve *mediatizada* transmitida e recebida como modelo de ação (quer pela mídia quer pelos sindicatos). Abstrata em certo sentido, ela neutralizou as formas de ação local, transversais, espontâneas (nem todas). Os acordos de Grenelle não a traíram. Sancionaram *essa passagem à generalidade da ação política, que põe fim à singularidade da ação revolucionária*” (p. 180-181).

Contudo, o canal de atração estabelecido entre o anarquismo e a contracultura/juvenil é reconhecido e relevado pelos próprios jovens anarquistas, como os que, em São Paulo, estiveram envolvidos na organização de atividades nos Dias de Ação Global, que dariam feição ao que ficou mais conhecido como *movimento antiglobalização*. Carlos e Paulo, que tiveram passagem pelo meio punk e straight edge respectivamente – participaram de coletivos como Cruz Negra Anarquista, Ação Local por Justiça Global e Centro de Mídia Independente, e hoje fazem parte do coletivo anarquista Terra Livre – , dizem seguramente que são poucos os que atravessam a peneira do punk/hardcore e se tornam militantes sérios e bem informados, mas que esses poucos são praticamente os militantes libertários que existem.

Em uma palestra/debate sobre punk<sup>125</sup> com dois ativistas libertários, um nascido na década de 1970 e outro na década de 1980, introduzidos ao anarquismo através do punk , foi levantado que a grande maioria das pessoas do meio ativista/anarquista passou de alguma forma pelo punk (ou suas subdivisões, como o straight edge). Entre as cerca de vinte pessoas presentes, chegou-se a dizer que 90% dos militantes e ativistas anarquistas/libertários teriam vindo do punk (foram ou são punks ou straight edges). Achou-se em seguida a cifra exagerada, mas de qualquer forma havia a certeza de que a contracultura punk foi de fato o caminho ao engajamento político trilhado pela maioria dos ativistas libertários atuais, e que essa seria uma realidade não só brasileira; o mesmo ocorreria em todo mundo, como confirmava o contato internacional e a experiência em outros países de alguns presentes. Cláudio, membro do Centro de Mídia Independente, da Federação Anarquista do Rio de Janeiro (fundada em 2003), atualmente vivendo na Espanha, onde se tornou também membro da CNT, salientou que, assim como ele, muita gente se interessou em saber o que era anarquia por ter contato com a palavra em letras de músicas de bandas como Garotos Podres e Sex Pistols.

Verônica começou a cursar em 2005 o primeiro ano de História na PUC, estudou em escola pública durante quase toda a vida<sup>126</sup>, mora em um bairro da periferia de São Paulo, e se define politicamente como anarquista. Teve um contato inicial e superficial com o anarquismo quando foi punk, a partir dos 15 anos de idade, e depois, segundo ela, teve um contato um pouco mais profundo quando se tornou anarcopunk. Teria se tornado punk por um misto de coisas:

---

<sup>125</sup> O evento ocorreu em 7 de maio de 2004 em São Paulo, no Centro Brasileiro Britânico, como parte da exposição da artista plástica Graziela Kunsch, “Um Espaço para a Contracultura Inglesa”.

<sup>126</sup> O período que estudou em escola particular se deve a uma bolsa de estudos por seu pai ser funcionário da escola.



Primeiro, essa contestação que o punk tem de dizer que tudo está errado. Da maneira mais superficial possível, mas é como toda crítica de adolescente, sem um grande embasamento mas com muita emoção. O sentimento de grupo, de pertencer acho que foi muito importante também, por mais que não seja um dos ambientes mais saudáveis pra se conviver com pessoas, ser punk também proporciona isso.

Em 2003 entra para um coletivo *vegan*<sup>127</sup> libertário chamado Movimento Ambiental Revolucionário (MAR), que iria se extinguir naquele mesmo ano, devido a divergências internas:

Na época, antes da Guerra do Iraque, estava acontecendo uma mobilização razoável em São Paulo pra demonstrar repúdio à guerra, enfim, mesma coisa que estava acontecendo no mundo todo. Uma série de manifestações estava sendo organizada, e as oficinas de materiais, faixas, etc. acontecia no MAR. O César me convidou pra ir um dia com ele, em uma dessas oficinas. Acabei gostando muito do ambiente. Tinha uma relação diferente do que era no punk, principalmente no anarcopunk, que era onde eu estava me aproximando nesse momento. No movimento anarcopunk é uma dificuldade pra se integrar, é uma restrição tremenda. Tem uma coisa de status muito forte. Já no MAR, foi muito aberto, todo mundo se falava, as pessoas se tratavam bem, não tinha uma diferença entre grupinhos. Acabada as manifestações, acabei junto com outras pessoas criando um vínculo com a casa, e como o MAR tinha sofrido um racha e estava só com 3 pessoas no coletivo, eles nos convidaram pra participar. Uma das coisas que são de se observar do caráter mais pessoal do que político que o grupo tinha era até o modo de entrar: não tinha uma reunião aberta para novos participantes, etc. Você era pessoalmente convidado por alguém que já era do grupo.

Ela iria abandonar aos poucos seu estilo punk e o círculo anarcopunk, em direção a uma militância mais pragmaticamente política – o anarquismo sendo realçado na sua forma-política em detrimento da sua forma-subcultural – e em junho de 2004, com 17 anos, iria começar a militar e se destacar no movimento pelo passe-livre – que se tornaria no ano seguinte o Movimento Passe Livre-São Paulo (MPL-São Paulo).

O pai de sua bisavó, nascido na Espanha em 1881, era um anarquista, trabalhador da marinha mercante, quando emigrou para o Brasil em 1917, indo trabalhar no campo. Quatro gerações depois, o anarquismo, e suas crenças sociais e políticas essenciais, reapareceriam na família, através de sua tataraneta, estudante (não-trabalhadora) e punk. Não é o caso do anarquismo ter atravessado gerações como herança familiar ou de grupo social; ele ressurgiu através da subcultura juvenil, da rebeldia como contracultura e como consumo, dando resposta a inquietações existenciais e desejos de expressão, e definindo politicamente um impulso rebelde e de contestação, de uma juventude pertencente majoritariamente à classe média – os trabalhadores uma vez ganhando cidadania através dos direitos sociais ascenderam em grande número a esse grupo sócio-econômico chamado ordinariamente de *classe média*. Forjado como teoria política das práticas e impulsos autonômicos dos trabalhadores na sua luta contra um estatuto de sub-humanidade, ele reaparece em meio à estética, aos signos e

---

<sup>127</sup> *Vegan*, em inglês, ou *vegano*, aportunuguesado, significa aquele que não consome qualquer produto de origem animal.

comportamento desviante e dissidente de uma rebeldia juvenil – ou rebeldia do proletariado na sua forma-juventude na sociedade de massa –, como um signo de rebeldia e como melhor sistematização político-teórica acessível do impulso rebelde e do projeto político autonomista dessa juventude.

A mediatização pode ser sinônimo, de fato, da imposição de modelos. A perda da vitalidade e criatividade do punk, averiguada por Johnny Rotten após a explosão midiática dos Sex Pistols é um bom exemplo. Canclini (1995) mostra a existência de caminhos de fuga da forma fetichizada dos modelos quando discute que “o consumo serve para pensar”. Como declara João Gordo, vocalista da banda punk Ratos de Porão, formada no início dos anos 1980, teria sido o próprio “sistema” que o fizera se tornar punk, pois teria sido através de matérias sobre os Sex Pistols que ele vira na revista *Veja* e no *Fantástico* que ele havia se tornado punk<sup>128</sup>. Os objetos postos a circular como mercadorias e como signos podem acabar tendo biografias cambiantes, o que leva a pensar nas oportunidades e riscos do seu caráter mercantil:

[por exemplo] uma canção produzida por motivações puramente estéticas logo alcança uma repercussão massiva e lucros como disco, e, finalmente apropriada e modificada por um movimento político, se torna um recurso de identificação e mobilização coletivas (Canclini, 1995, p. 91).

Pelo menos no que seu reaparecimento se relaciona à contracultura juvenil, é em grande parte através dessa propriedade cambiante dos objetos-signo que o anarquismo ressurge politicamente. Se o *Anarchy in the UK* dos Sex Pistols tinha um caráter primordialmente estético, depois transformado em mercadoria e explorado comercialmente, ele se tornaria por fim um mote político para os que formaram o Crass e outros tantos, abrindo o caminho para o desenvolvimento do conteúdo político por trás do grito. A *anarquia* como signo de rebeldia e estética, circulando como mercadoria, se arrisca a carregar consigo o significado político e histórico por trás dela, ao ser apropriado e investigado pelo “consumidor”. As formas fetichizadas estão em processo de contínuo (re)estabelecimento, a forma-mercadoria ou a forma-signo tem que ser continuamente estabelecida enquanto tal, e daí decorre as oportunidades e riscos do processo de consumo, e as oportunidades da rebeldia que aparece como consumo ir além dessa forma.

---

<sup>128</sup> Entrevista dada no programa *Garagem*, da Rádio FM Brasil 2000, São Paulo, em 27/10/2003.

## Capítulo IV

### A Rebeldia da Juventude Global

No final da década de 1990 grandes manifestações de rua e tentativas de bloqueio durante encontros da Organização Mundial do Comércio (OMC), do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional (FMI), do G8, entre outros organismos gestores do capitalismo global, ganharam os noticiários de TV e fizeram com que essas cúpulas passassem a ser protegidas por grades, por enormes contingentes policiais e deslocadas para locais remotos. De forma geral viu-se os contornos de um (novo) movimento, que se opunha aos organismos gestores da chamada “globalização”. O bloqueio do primeiro dia da reunião ministerial da OMC no dia 30 de novembro de 1999, em Seattle (EUA), foi o momento em que de fato esse movimento ganhou visibilidade mundial, através da grande mídia, principalmente a TV, e passou a ser denominado, inicialmente por essa mesma mídia, de “antiglobalização”.

Na verdade, trata-se de um “movimento de movimentos”, ou ainda uma confluência de movimentos. Sendo que o ponto de identificação que os une é o reconhecimento comum dos gestores (dirigentes, organismos) da situação sistêmica que eles contrapõem (embora para uns essa situação sistêmica apareça como *capitalismo*, para outros como *neoliberalismo*, e assim por diante). Esse movimento de movimentos chamado muitas vezes por “movimento antiglobalização” – ou “movimento antimundialização”, como prefere Seoane e Taddei

(2001) – se enquadra na definição de *movimento histórico* de Touraine (1997). Os movimentos históricos “opõem o povo às elites, aqueles que sofrem a mudança a quem as dirige” (Touraine, 1997, p. 116). Desta forma, Touraine (1997) observa na atualidade sobretudo a formação de movimentos históricos, “movimentos de defesa contra a globalização nos quais se misturam todas as forças de resistência ao novo modo de desenvolvimento econômico” (p. 119).

O levante zapatista em Chiapas, México, em janeiro de 1994, na data da entrada em vigor do NAFTA (Acordo de Livre Comércio da América do Norte), pode ser considerado o primeiro gesto de confronto explícito à “globalização” que ganhou visibilidade mundial, inaugurando o que após o bloqueio da OMC em Seattle a grande imprensa norte-americana, e posteriormente em outros continentes, passaria a chamar de “movimento antiglobalização”.

Certamente a oposição e o confronto aos gestores do capitalismo global não começaram em Chiapas, em 1994. Antecipando em pelo menos dez anos as características dos Dias de Ação Global contra o Capitalismo, em 1988 dezenas de milhares de pessoas, chamadas pelos *autonomen*<sup>129</sup> alemães, foram às ruas de Berlim tentar impedir o encontro do Banco Mundial e do FMI que se realizaria na cidade. Em um sentido estrito, “movimento antiglobalização” se vincula à imagem de jovens protestando nas ruas e bloqueando a OMC, a ALCA, o Banco Mundial, o G8 e o FMI, causando distúrbios e levando ao emprego de contingentes policiais para proteger essas reuniões. Nesse sentido, sem a ação nas ruas desses jovens ativistas, de suas coalizões e agrupamentos, o movimento antiglobalização não teria existido – o que não quer dizer evidentemente que a resistência às políticas do Banco Mundial, FMI, G8, OMC etc. não existiriam ou seriam menores<sup>130</sup>. Só após os confrontos de rua e bloqueios desencadeados nos Dias de Ação Global como em Seattle é que um “movimento antiglobalização” pôde ser identificado, isto é, uma imagem criada, pela mídia. O movimento antiglobalização é, em si, um efeito midiático e espetacular, embora os movimentos sociais, coalizões, grupos, coletivos e redes que produziram o espetáculo tenham vida para além dos efeitos que causam. E mais do que isso, a idéia de movimento global ou antiglobalização está ligada à reação da mídia do Norte global à ação de alguns movimentos do Norte global (os epicentros do Dias de Ação Global estiveram no Norte: Londres, Seattle,

<sup>129</sup> Os *autonomen*, ou “autônomos”, é como ficaram conhecidos os jovens alemães que nos anos 1980 praticavam o *squatting*, desenvolviam uma contracultura e agiam politicamente fora dos canais institucionais. Possuem uma ligação nítida com a contracultura punk, porém seriam mais politizados do que a mídia dos punks alemães. Sobre os *autonomen*, ver Katsiaficas (1997).

<sup>130</sup> Como Juris (2005) procura mostrar através da análise das mudanças ocorridas ao longo das edições do Fórum Social Mundial, a juventude não tem fornecido simplesmente uma imagem para o movimento de resistência global, ou antiglobalização. Ela tem sido um sujeito político ativo, cujas práticas e valores tiveram impacto imediato na própria forma que o FSM tem sido organizado.

Praga etc.), tendo sido adotada depois pelos movimentos do Norte para se referir aos movimentos do mundo, como bem sublinha Kipper (2005).

O Dia de Ação Global contra o Capitalismo consistia em um dia de protesto simultâneo ao redor do mundo, coincidindo geralmente com algum encontro de cúpula gestora do capitalismo global<sup>131</sup>. Era uma forma de agregar forças e mostrar que a resistência estava tão transnacional quanto o capital. Embora protestos durante tais cúpulas não dependessem única e exclusivamente de um chamado para um “dia de ação global”, uma rede ou aliança de movimentos sociais foi responsável por idealiza-lo e teve um papel de grande importância no chamado para as manifestações. Trata-se da *Ação Global dos Povos contra o “Livre” Comércio e a Organização Mundial do Comércio*, ou simplesmente *Ação Global dos Povos*.

O empuxo que levou à AGP foi dado pelos zapatistas, pela organização dos Encontros pela Humanidade e contra o Neoliberalismo – o primeiro realizado em 1996 em Chiapas e o segundo em 1997 na Espanha. E seriam os zapatistas também a revitalizarem politicamente as práticas autonomistas na Europa, especialmente na Itália, levadas a cabo essencialmente pela juventude.

Segundo Bull (2001), embora tenha se originado de uma análise marxista da luta de classes, a concepção de autonomia do movimento Autonomia<sup>132</sup>, na Itália, e também dos autonomen na Alemanha e no norte da Europa, acabara sendo substancialmente sobreposta pela idéia liberal de liberdade negativa. Na prática, a autonomia presente na própria definição desses movimentos significava a ação considerada relativamente marginal à luta de classes, como o *squatting*, por exemplo, que se tornara então um dos exemplos paradigmáticos da autovalorização. Inicialmente, essas ações eram parte de uma estratégia de transformação revolucionária, e não, como muitas vezes ocorre no anarquismo, uma tentativa de realizar agora um novo ideal social. Mas essas ações teriam logo se tornado um fim em si mesmo, e nos anos 1980 o autonomismo teria sobrevivido sobretudo em colônias neotribais de squatters como Kreuzberg, em Berlim, e Christiania, em Copenhague. A repolitização do movimento se dera em parte pelo sucesso dos zapatistas. Seus Municípios Autônomos e sua luta para afirmar uma política alternativa e independente do Estado forneceriam uma nova referência para

<sup>131</sup> Eles normalmente ganhavam o nome das abreviações da data em que se realizavam. Por exemplo, o dia de ação em 18 de junho de 1999 era chamado pelos manifestantes e ficou conhecido entre eles como J18 (abreviação de *June 18th*), o dia de ação de 26 de setembro de 2000 como S26 etc.

<sup>132</sup> O movimento que ficou conhecido como Autonomia Italiana na década de 1970, teve como marco inicial o ano de 1969. Costuma-se dizer que o 68 italiano durou uma década, devido à continuidade da agitação social que perdurou ao longo década de 1970. A Autonomia é um nome que abarca atividades autônomas de operários, estudantes, mulheres, que agiam fora da institucionalidade, incluindo nela sindicatos e partidos políticos. No final da década de 1970 o movimento sucumbe diante da forte repressão estatal.

aqueles que não queriam viver no capitalismo. Na Itália, a criação em 1996 da rede Ya Basta, unindo diversos Centros Sociais daquele país, seria o melhor exemplo, sendo a influência zapatista nela particularmente notável. Ya Basta seria o anfitrião da I Conferência Européia da AGP, realizada em março de 2001 em Milão, no Centro Social Leoncavallo – o maior e mais conhecido da Itália, criado a partir da ocupação do espaço abandonado de uma antiga fábrica nos anos 1980.

Na seqüência dos Encontros pela Humanidade e contra o Neoliberalismo convocados pelos zapatistas, a AGP nasceria em fevereiro de 1998, no que seria a sua primeira conferência, realizada em squats/centro sociais de Genebra, com mais de 300 delegados de 71 países. Sindicato do Correio Canadense, MST, associações de agricultores franceses, ambientalistas ucranianos, o Reclaim The Streets britânico, o Sindicato dos Agricultores do Estado de Karnataka (KRRS) na Índia, estavam entre uma diversidade de organizações representadas. A idéia de uma campanha de ação global mais concreta, chamada Ação Global dos Povos, já havia sido formulada no II Encontro pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, em 1997, por dez movimentos sociais, entre os quais o MST, o Reclaim The Streets e o KRRS. Este último seria o convocante da II Conferência da AGP, realizada em 1999 em Bangalore, na Índia, sendo também possivelmente a principal e mais engajada organização no desenvolvimento da AGP desde o seu início até os dias de hoje. O MST, embora tenha enviado delegados para a última conferência da AGP, realizada em 2001 em Cochabamba, àquela altura já havia focado seu engajamento em uma organização internacional específica de camponeses, a Via Campesina, tendo deixado de fomentar e de participar efetivamente da AGP desde 1999. O Reclaim The Streets – “ecclética união de clubbers, anarquistas e ecologistas” (Chrispiniano, 2002, p. 18) – seria o principal impulsionador e difusor da AGP na Europa e um dos principais em todo o globo. Por volta de 2001 o Reclaim The Streets sairia de cena e seus principais membros se envolveriam em novos projetos, sem deixarem de participar e fomentar a AGP.

A AGP se forma, em seus próprios termos, como “um instrumento global para comunicação e coordenação de todos aqueles que lutam contra a destruição da humanidade e do planeta pelo mercado global, enquanto constroem alternativas locais e poderes populares”<sup>133</sup>. Quatro princípios, ou pontos de partida foram sugeridos pelo KRRS, e se tornaram os princípios da AGP:

---

<sup>133</sup> *Manifesto da AGP.*

1. Uma rejeição explícita das instituições que as multinacionais e os especuladores construíram para tomar o poder das pessoas, como a OMC e outros acordos de liberalização do comércio (como a APEC, a UE, NAFTA etc.);
2. Uma atitude de confronto, uma vez que não achamos que tentar influenciar e participar possa ter um grande impacto nessas viciadas e antidemocráticas organizações, nas quais o capital transnacional é o único verdadeiro orientador das políticas;
3. Uma chamada para a desobediência civil não-violenta e a construção de alternativas locais pelas comunidades locais, como resposta para a ação dos governos e das corporações;
4. Uma filosofia organizacional baseada na descentralização e autonomia.

Na II Conferência da AGP (1999), em Bangalore, mais um item foi acrescentado: “Rejeitamos todas as formas e sistemas de dominação, incluindo, mas não apenas, o patriarcado, o racismo e o fundamentalismo religioso de qualquer credo. Abraçamos a total dignidade de todos os seres humanos”. Na III Conferência da AGP (2001), em Cochabamba, os princípios foram aprofundados e aperfeiçoados, dando-lhes um caráter explicitamente anticapitalista. O item 1, acima, foi substituído por: “Uma rejeição explícita do feudalismo, do capitalismo e do imperialismo; de todos os acordos, instituições e governos que promovem a globalização destrutiva”. O item 3, acima, foi substituído por: “Um chamado à ação direta e desobediência civil, ao apoio às lutas dos movimentos sociais, propondo formas de resistência que maximizem o respeito pela vida e pelos direitos dos povos oprimidos, assim como pela construção de alternativas locais ao capitalismo global”.

Além dos princípios, outros dois documentos definem o caráter da AGP: um manifesto e os princípios organizacionais, no qual seus objetivos são expressos. Nele se define que a AGP é “um instrumento de coordenação, não uma organização”. Ela “não possui membros”, “nenhuma organização ou pessoa representa a AGP, nem a AGP representa qualquer organização ou pessoa”. Ela “não tem e não terá uma personalidade jurídica”, ela “não será legalizada ou registrada em nenhum país”. Uma vez que sua filosofia é baseada na descentralização e autonomia, “estruturas centralizadas são mínimas”, e, “seguindo a mesma idéia os movimentos e organizações participantes de cada região decidirão como se organizar localmente”. No entanto, “há necessidade de um ponto de contato e de coordenação para cada uma dessas regiões, decidido em nível regional e trazido ao conhecimento de todos os movimentos e organizações participantes da rede”. Enfim, a AGP não possui escritório, por princípio organizacional não possui finanças e, teoricamente, possui um secretariado rotativo a cada ano<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Nem tudo funciona idealmente como no papel. Apesar de seus princípios autonomistas e libertários, discussões e reclamações sobre a formação de hierarquias, principalmente devido ao nível de informalidade com que a AGP é estruturada (ou ausência de estrutura), surgiram ao longo dos anos. Uma carta crítica e marcante nesse sentido foi a divulgada pela rede de afinidade Sans Titre, criada em 1999 e participante da AGP, assinada em 8 de abril de 2002.

Na costa oeste dos Estados Unidos e do Canadá, em abril de 1999 seria formada a Direct Action Network (DAN), com base em princípios autonomistas e federalistas, tendo papel fundamental no bloqueio da reunião ministerial da OMC em Seattle<sup>135</sup>. Após Seattle a DAN procurou se expandir e alcançou doze cidades do continente norte-americano, passando a adotar princípios explicitamente inspirados pelos da AGP. A DAN existiu até 2002. Essas redes e alianças, como a AGP e a DAN, bastante presentes e determinantes na existência do movimento antiglobalização, embora possam se diferenciar de federações ou confederações propriamente ditas pela ausência de um nível de estrutura formal, criam unidade através do princípio federativo, princípio que parte da autonomia dos elementos que compõem o pacto, como vimos no capítulo II. A unidade é criada em torno de alguns princípios consensuados, isto é, comuns, mantendo a autonomia de cada grupo componente – uma unidade mantendo a diversidade. Juris (2004) ressalta que essas redes que emergiram em meio ao movimento antiglobalização, com suas formas descentralizadas e democracia direta, refletem ao mesmo tempo os valores tradicionais do anarquismo e a lógica das redes de informática<sup>136</sup>.

Uma significativa parte do que foi denominado midiaticamente por “movimento antiglobalização” possui, conscientemente ou não, explícita ou implicitamente, alguma referência no anarquismo histórico e nos princípios e ideais ligados a ele nos últimos dois séculos. Para além da mídia, em cujo vocabulário a denominação “anarquista” voltou a ter presença após as manifestações do J18 e do N30<sup>137</sup> em países do Norte, a ligação entre anarquismo e esse movimento é ressaltada por Graeber (2002), Epstein (2001), entre outros. Graeber (2002) chama de “os novos anarquistas” àqueles que formam o que a imprensa norte-americana rotulou de “movimento antiglobalização”. Grubacic (2004), nascido na ex-Iugoslávia e ativo na rede AGP européia, vê a AGP como o principal veículo de uma quinta geração do anarquismo<sup>138</sup>. E acrescenta que uma das características desse anarquismo é a de que os indivíduos e grupos que o constituem normalmente não se referem a si mesmos como

<sup>135</sup> Rebecca DeWitt, uma anarquista que participou das manifestações em Seattle como integrante da DAN, afirma que a DAN não se autodenomina “anarquista”, tendo sido a guia do protesto. Como precisa a jornalista Gianni Carta, eles “agem de forma descentralizada, não acreditam em hierarquias e tomam decisões baseadas em consenso”, ou seja, “soam anarquistas dos pés à cabeça” (Carta, 2000).

<sup>136</sup> Tais princípios aparecem na própria forma de organização das manifestações. Interessante notar que Rogério Mauro, representante do MST na manifestação do S26 em Praga, comentando a Chrispiniano (2002) sobre a forma de organização da manifestação e da sua infraestrutura, tenha afirmado por exemplo que: “o que deu para perceber até agora é que [a organização] tem princípios anarquistas” (p. 70).

<sup>137</sup> Respectivamente os Dias de Ação Global em 18 de junho de 1999, cujas manifestações de maior impacto ocorreram em Londres, e em 30 de novembro de 1999, cujas manifestações de maior impacto foram em Seattle (EUA) durante reunião ministerial da OMC.

<sup>138</sup> As quatro fases anteriores que Grubacic (2004) distingue são: bakuninista, anarco-comunista, anarco-sindicalista e uma fase sectária nos anos 60-70.



anarquistas, numa relutância que, ainda segundo Grubacic (2004), viria de uma incorporação absoluta dos princípios anarquistas de abertura e anti-sectarismo por parte desses.

O próprio Reclaim The Streets afirma também explicitamente sua influência libertária. Bastaria dar uma olhada nas referências bibliográficas no seu site<sup>139</sup>, ou perceber as cores de sua bandeira, que une o vermelho e preto, empunhado pelo movimento operário de tendência libertária, ao verde do movimento ecologista.

Essa tendência libertária que compôs o movimento antiglobalização, parece ser especificamente evidente e forte na AGP em grupos urbanos associados a ela. Grupos esses vinculados em geral à juventude<sup>140</sup>. A AGP juntou, em torno de alguns princípios autonomistas e libertários gerais, uma miríade de grupos e movimentos: em geral grandes movimentos e organizações de camponeses e povos originários do chamado Terceiro Mundo e ativistas e movimentos de característica juvenil da Europa Ocidental e da América do Norte. E são os grupos, redes, indivíduos e movimentos do Norte, acentuadamente juvenis, que possuem uma influência ou posição libertária/anarquista mais marcada e identificável, enquanto os movimentos do Sul, muitas vezes invejados pela sua grandiosidade e base social pelos ativistas do Norte, estão muitas vezes longe de ter uma influência ou uma prática marcadamente ou coerentemente libertária, como era o caso do MST. Um artigo sobre estratégias para ação, escrito por ativistas residentes na Alemanha, para a II Conferência Européia da AGP (2002), mostrava a percepção das diferenças Norte-Sul dos movimentos envolvidos na AGP. A AGP e redes similares na Europa e América do Norte teriam conectado principalmente pessoas vindas dos chamados grupos autônomos (squats, centros sociais, grupos de solidariedade e ambientalistas auto-organizados, coletivos anarquistas, grupos de ação pós-ideológicos etc.). A participação ativa dos grupos mais diretamente afetados pelas estruturas de poder as quais eles confrontavam (refugiados e imigrantes auto-organizados, grupos de mulheres, sem-tetos, trabalhadoras do sexo etc.) era bastante restrita. Isso contrastaria com a situação na Ásia, América Latina e Oceania, onde a participação viria dos grupos mais oprimidos (camponeses, povos indígenas, organizações de mulheres etc.), embora na América Latina e na Oceania houvesse uma participação crescente de grupos autônomos locais (ou seja, com perfil mais próximo ao dos participantes do Norte)<sup>141</sup>. Fica claro para eles mesmos que o “movimento” na Europa é em grande medida levado adiante

<sup>139</sup> Além dos situacionistas Guy Debord e Raoul Vaneigem, os anarquistas Piotr Kropotkin e Murray Bookchin estavam entre os poucos autores de livros que poderiam ser acessados através de <[www.reclaimthestreets.net](http://www.reclaimthestreets.net)>.

<sup>140</sup> Lembrando que quando falamos aqui de juventude estamos falando principalmente de uma forma associada à moratória social e a uma autonomia, que produzem signos, um estilo de vida e de comportamento, e menos a uma categoria etária.

<sup>141</sup> Em <<http://pga.squat.net/phorum/read.php?f=8&i=22&t=22>> (acessado em agosto de 2002).

mais pelo trabalho de “ativistas” e redes do que pela dinâmica social real, como a da luta indígena em Chiapas, os levantamentos populares da Argentina ou as greves estudantis no México, as quais teriam inspirado enormemente os ativistas europeus<sup>142</sup>.

Para Carla, ativista de um pequeno grupo holandês chamado *Autonom Politiiek Infocentrum Wageningen*, que esteve na II Conferência da AGP em Bangalore, a AGP seria “um movimento muito estranho”. Isso porque na Conferência havia pessoas (dirigentes) de grandes movimentos de massa do Sul (como a KRRS), falando por milhões de pessoas, e gente como ela, de uma minúscula organização de esquerda radical da Europa Ocidental, formando assim “uma estranha combinação de pessoas”<sup>143</sup>. O presidente da KRRS, e a KRRS como partido político, concorriam a um cargo no governo de Karnataka na época.

Essa composição heterogênea da AGP era também bastante evidente, por exemplo, em um encontro semi-informal da AGP ocorrido durante o III Fórum Social Mundial em janeiro de 2003 em Porto Alegre, aproveitando-se a presença de indivíduos associados à AGP na cidade. Esse contato levava também a interessantes trocas de experiência, como a descrita na ocasião por Doris Trujillo, uma ainda jovem líder da CONFEUNASSC-CNC, uma organização de massa de indígenas camponeses equatorianos e um dos principais sustentadores da AGP na América Latina. Trujillo, tentando descrever a forma que eles encontraram para explicar para as comunidades o que era a ALCA, expor questões de gênero, anarquismo etc., contara a história da importante participação de um anarquista europeu, destacando a estranheza inicial que causava seu estilo e seus equipamentos eletrônicos, em uma caravana pelas comunidades camponesas.

O militante finlandês Antti Rautiainen, integrante de um grupo chamado *Autonomous Action*, e que acompanha a AGP desde seu início, aponta que na AGP européia existe muito mais coerência entre os movimentos, indivíduos e grupos em termos de estrutura e tradição organizacional, possuindo tradições muito mais similares (como anarquista, autonomista, anti-imperialista ou ONGs radicais), do que os movimentos e grupos em escala global, isto é, em relação à AGP em nível global<sup>144</sup>.

Para se ter uma idéia da composição européia, entre as mais de 400 pessoas participantes da II Conferência Européia da AGP, em 2002 em Leiden, Holanda, algumas organizações que se inscreveram para participação foram, de acordo com os anfitriões Eurodusnie: a) grupos ambientalistas: *The ecologists of Chios Island*; *Earth First!* (Reino

<sup>142</sup> Mensagem de Luciano (pseudônimo “el desaparecido”), enviada em 16/08/2002 à lista de discussão *caravan99*, contendo um artigo de avaliação para a Conferência de Leiden – II Conferência Européia da AGP.

<sup>143</sup> Mensagem enviada à lista *n30@listbot.com* em 06/01/2000.

<sup>144</sup> Mensagem enviada à lista *caravan99* em 18/03/2003.

Unido); e Groen Front! (EF! da Holanda); b) grupos antimilitaristas: Campaign Against the Arms Trade (Reino Unido); e 12th Grade Army Refusers (Israel); c) grupos de espaços liberados/zonas autônomas: infoshops<sup>145</sup> alemães, franceses, britânicos e croatas, assim como grupos de squatters de toda Europa; d) grupos de trabalhadores: CGT de Barcelona; e a SAC (Suécia); e) grupos de solidariedade internacional: destinados a Bangladesh, Colômbia, Papua Ocidental, Turquia, entre outros; f) grupos anarquistas: A-infos (Israel); Federação Anarquista da Croácia; Federação Anarquista (Bélgica); Nihilist Assault Group (Noruega); g) grupos de mídia alternativa e mídia tática: Centro de Mídia Independente (Indymedia de toda Europa); European Newsreel; Art in Action (Noruega); grupos Adbusters e Mídia Tática (Itália).

O anfitrião de 2002, Eurodusnie, é um coletivo de squatters cujos dois centros sociais serviram de espaço para a conferência. O coletivo foi formado a partir da ocupação do prédio de uma escola abandonada em 1997, com o objetivo de organizar ações e discussões sobre a unificação europeia. Em 2001 o coletivo desenvolvia cerca de dez projetos (de atirar tortas em personalidades públicas merecedoras delas a rádios livres) e contava com cerca de 40 pessoas, entre idades variando de 12 a 70 anos. Segundo o próprio coletivo, metade era estudante, cerca de 1/4 possuía um emprego e o 1/4 restante escolhia não ter emprego. Os princípios do coletivo são: independência de partidos políticos; independência financeira e anti-comercialismo; anti-nacionalismo; estrutura aberta e não-hierárquica. Por vezes os participantes do coletivo firmam mensagens como “Anarchist Collective Eurodusnie”.

Os squats/centros sociais, como já abordado anteriormente, são importantes como prática constitutiva dos movimentos autonomistas europeus e como pontos de contato e de desenvolvimento de outras práticas e projetos. O entendimento de que os centros sociais/squats são “o próprio coração das contraculturas anarquistas” (Do or Die<sup>146</sup>, 2003b) na Europa é presente no chamado movimento de ação direta britânico. O carioca Eloy, em Londres desde 1995, afirma que foi morando em squats que fez amizade com ativistas, com muitos estudantes, e com pessoas sem emprego fixo, vindo a se tornar ele próprio um ativista<sup>147</sup>. Squatters e jovens ativistas (estudantes ou sem emprego fixo) formam o perfil mais geral e o grupo social protagonista da leva “antiglobalização” na Europa Ocidental. Pucciarelli (1998), pesquisando na França o círculo libertário/anarquista nos anos 1990, deu números a um evidente perfil. Somente 6% eram operários (entre os quais artesãos) e pouco

<sup>145</sup> Infoshops são “pontos de informação”. Locais onde se desenvolvem atividades de formação política, onde se obtém informação sobre questões econômicas, ambientais, sobre movimentos sociais etc. Ou seja, são pontos de difusão de questões relativas à resistência e à desejada transformação social.

<sup>146</sup> *Do or Die* é uma revista editada por ativistas do Earth First! britânico, entre 1992 e 2003.

<sup>147</sup> Em *Ação direta: modems contra a globalização*, 06/06/2000. Disponível em <<http://www.bbc.co.uk/portuguese/omh00060610.htm>> (acessado em 09/06/2000).

mais de 5% eram desempregados. Entre os “operários” havia aqueles ainda que, apesar de terem diploma de ensino superior, escolhiam o emprego por conta da flexibilidade dos contratos temporários que garantiam uma “margem de liberdade”. Outros escolhiam não ter emprego e receber o rendimento mínimo de inserção (uma espécie de salário social), o que lhes permitia dedicarem-se a outras atividades da esfera individual e coletiva (estudos, publicações, manifestações e militância em geral).

Durante a Conferência de Leiden um jogo de bingo foi idealizado e suas regras divulgadas no jornal diário da Conferência. Um modo de tornar os grupos de discussão mais divertidos e de satirizar as próprias discussões e participantes. As cartelas eram formadas por palavras-chave que seriam lugar-comum em discussões de ativistas participantes da AGP. As palavras-chave usadas nessa brincadeira formam uma excelente ilustração das influências, tendências políticas e do próprio imaginário comum a esses ativistas. Cada vez que uma das palavras fosse mencionada na discussão marcaria-se ela na cartela, até formar um bingo. No debate sobre estratégia, a cartela de Antti Rautiainen era a seguinte (as palavras sublinhadas foram as faladas durante a discussão no grupo em que ele esteve):

Movimento Sem Terra	North-South Cooperation	<u>Alternative</u>	Zapatistas	<u>Proposal</u>
<u>Autonomas</u>	Continuation	Local involvement	Radical change	Creative forms of resistance
Reformism	Grassroots organization	<u>Network</u>	<u>Argentina</u>	Democratic
Social struggle	<u>Decentrali-zed</u>	<u>Disobedien-ce</u>	<u>Horizontal</u>	Prisoner support
<u>Coordination</u>	<u>Forum</u>	<u>Migration</u>	European Social Consulta	<u>Anarchism</u>

Figura 1. Cartela de bingo de um ativista presente na II Conferência Européia da AGP.

O perfil geral dos participantes da Conferência era o de “eco/anarcho/peacenik/hippies” como descreveu um participante<sup>148</sup>. As organizações de trabalhadores presentes (CGT e SAC) eram de tendência e histórico anarco-sindicalista, mas, como descreve o militante finlandês, apesar de seus delegados acompanharem atentamente todas as discussões, se sentiam como meros observadores. Para Antti Rautiainen isso se devia

<sup>148</sup> Em mensagem enviada por Hermann Maiba à lista caravan99, em 19/10/2002.

a diferença de paradigma dessas organizações sindicais em relação ao paradigma hegemônico na AGP europeia. O primeiro, chamado por ele de “anarquismo organizacional”, e o segundo (o hegemônico na AGP europeia), “rede anti-autoritária”, possuiriam raízes comuns, mas difeririam em alguns aspectos. O anarquismo organizacional não colocaria tanta ênfase no processo (na pureza ou perfeição de participação democrática de um processo de decisão, por exemplo) quanto o paradigma da rede anti-autoritária. Esse último, simplificarmente, estaria mais propenso a sacrificar os resultados objetivos para se ter um bom processo. Similarmente ao que já comentamos anteriormente, o primeiro paradigma daria ênfase à orientação estratégica, uma orientação mais exógena; o segundo daria ênfase aos próprios procedimentos, tendo uma orientação mais endógena e menos pragmática.

A AGP é saudada como um espaço comum para as pessoas que estão agindo conversarem, compartilharem informação e coordenarem suas lutas, em oposição a uma organização que tenta construir a si própria<sup>149</sup>. Um exemplo desse espírito, bastante característico do próprio anarquismo como vimos, em que a estrutura destinada a coordenar a ação não deve primar sobre a própria ação, em que a continuidade da atitude libertária é mais importante que a continuidade da organização (entidade), pode ser vista também na história do Movimiento de Resistencia Global (MRG), co-convocante da II Conferência Europeia da AGP. O MRG nasceu em Barcelona no ano de 2000. Assim como várias organizações e grupos pelo mundo, surgiu no efervescer e sob o impacto dos dias de ação global e da onda ascendente do movimento antiglobalização. Em janeiro de 2003 seus membros anunciam a morte do MRG, com felicidade e entusiasmo. O MRG havia se dissolvido por consenso. O motivo? Segundo eles o MRG “havia nascido como uma rede, um espaço de comunicação entre coletivos e iniciativas”, e na ocasião, “no entanto, começava a se converter em uma identidade, em uma estrutura estática”. Perceberam assim que “era necessário destruí-la”. Sem que pudessem compreender, o MRG havia se transformado, segundo eles, em uma referência internacional, tanto é que, sem sequer serem consultados, o MRG havia sido posto como membro permanente do conselho do Fórum Social Mundial. Assim:

Nossa resposta definitiva a este convite é a dissolução. Desertamos da política entediante de Porto Alegre, das falsas representações e das lutas de poder também em escala micro... Definitivamente... quando determinados setores começam a dar passos para trás e a voltar a modelos já superados... o MRG se suicida, se atira ao vazio... em busca do novo que nos espera. O MRG se mata... para que se multipliquem as lutas!!<sup>150</sup>

O destaque nos princípios organizacionais da AGP de que não se trata de uma organização, mas de um instrumento de coordenação, sempre encontrou coerência na pouca

<sup>149</sup> *idem*.

<sup>150</sup> *El MRG ha muerto... ¡¡comienza la fiesta!!* Carta divulgada pela internet em janeiro de 2003.

visibilidade que a AGP ganhara, apesar do “sucesso midiático” dos Dias de Ação Global, os quais ela teria um papel importante na articulação e chamado. O privilégio era de que as ações fossem feitas em nome dos grupos locais. O efeito colateral foi os Dias de Ação Global serem capitalizados por tendências social-democratas – Fórum Social Mundial e Fórum Social Europeu por exemplo – e outras organizações. Em um encontro consultivo da AGP realizado de 7 a 9 de outubro de 2005 em Haridwar, na Índia<sup>151</sup>, com presença de mais de 50 pessoas de diferentes países da Europa e da Ásia, entre os motivos levantados da falta de coordenação global desde 2001 (ano em que fora realizada a última Conferência global da AGP) e do desenvolvimento desigual da AGP em várias regiões, mencionou-se a falta de visibilidade da AGP mesmo em ações feitas primordialmente por organizações que fazem parte da AGP. Doris Trujillo mencionara a necessidade de se dar maior visibilidade à AGP já no encontro sem-formal realizado em Porto Alegre em 2003.

A “construção da organização” sempre esteve longe dos próprios objetivos da AGP em nível global, e seu nome quase sempre fora esquecido nas manifestações, numa rejeição consciente de qualquer forma de identidade coletiva para a rede, como parte de uma estratégia para evitar a cooptação, o desvirtuamento e a corrupção da rede, dando-lhe ao mesmo tempo operatividade e dinamismo<sup>152</sup>. Havia a preocupação implícita nessa atitude de que a AGP não se convertesse em um ator com capacidade executiva própria. Havendo até mesmo alguma discussão e repreensão sobre o uso, considerado indevido, do nome AGP em campanhas específicas acertadas na III Conferência da AGP global, realizada em 2001. No Brasil, no entanto, o nome AGP iria ser usado sem essa parcimônia, como veremos adiante.

Mas antes, cabe notar que o conceito de *ação direta*, surgido no meio do sindicalismo revolucionário na década de 1890 para designar o contrário da ação política parlamentar, é amplamente adotado nessas redes e grupos, que se opuseram nas ruas à globalização capitalista. A forma de ação ganha um destaque e proeminência não antes visto no movimento operário, onde esse conceito e essa concepção surgiram. A *ação direta* aparece muitas vezes no próprio nome das redes ou dos grupos (a DAN por exemplo), e é através dela que chega a ser criada, por vezes, a identidade primária de um “movimento” (caso no Reino Unido do “movimento de ação direta”, por exemplo). De início poderíamos achar que se trataria simplesmente de privilegiar a forma da ação sobre o conteúdo da ação, e de que portanto a ação se tornaria em grande parte seu próprio fim – o comportamento ou a atitude

<sup>151</sup> O resumo da discussão desse encontro consultivo foi enviado para listas da AGP em 19 de outubro de 2005.

<sup>152</sup> Ver o artigo para discussão estratégica levado à Conferência de Leiden em <<http://pga.squat.net/phorum/read.php?f=8&i=22&t=22>> (acessado em agosto de 2002).

(contracultural) predominando sobre objetivos políticos estratégicos. Mas devemos levar em conta também que uma das questões que fez o socialismo divergir em *anarquismo* e *marxismo* após a I Internacional, era a da adequação entre meios e fins. Para os libertários, os fins estão contidos nos próprios meios – a autonomia é o meio para a autonomia – e não há nesse sentido dissociabilidade entre eles. A própria concepção de ação direta já determinaria assim, em grande parte, o conteúdo político da ação. E esse conteúdo seria o próprio projeto político de autonomia, contido no conceito e na prática da *ação direta*.

A ação direta, e ação autogerida, é diferente de se filiar a um partido político, adotando uma ideologia ou fazendo *lobby* por reformas, ela diz respeito à criação, tanto individual quanto coletiva, dos seus próprios meios de confrontação e desmantelamento das estruturas de poder que dominam nossas vidas e estão destruindo o mundo natural (Reclaim The Streets, 2000). O RTS de Londres utiliza a ação direta. Isto não é, como muitos dos comentaristas sugerem, uma técnica inteligente para ganhar exposição na mídia numa época em que há uma intensa competição por espaço. A ação direta diz respeito à percepção da realidade, e à tomada por si próprio de uma ação concreta para transformá-la. Diz respeito ao trabalho coletivo para resolver nossos próprios problemas, fazendo o que refletidamente acharmos ser a forma correta de ação, sem considerar o que as várias ‘autoridades’ julgam aceitável. Diz respeito à ampliação das fronteiras do possível, diz respeito à inspiração, ao aumento de potencial. Diz respeito ao pensamento e à ação de tomar, não a pedir e mendigar(...) Se o RTS de Londres não possui nenhum projeto de sociedade acabado, somos então apenas ‘antipolítica’? Não, o RTS e o movimento ambientalista radical mais amplo, na forma de indivíduos, grupos e movimentos sociais, estão testando, explorando e refinando formas políticas radicalmente democráticas, participatórias e expressivas. Isso é intrínseco ao modo que conduzimos nossas reuniões, que planejamos nossos eventos, ao modo que participamos neles, que criamos e mantemos nossas redes nacionais e internacionais. Não estamos reproduzindo estruturas estabelecidas, mas sim desenvolvendo novas. Desenvolvemos nossas soluções à medida que atacamos as forças que estão destruindo as pessoas e nosso planeta (Pos-Mayday 2000, 2002, p. 95-96).

No trecho acima, o membro do Reclaim The Streets de Londres tenta deixar claro que o projeto político deles estaria contido no próprio modo de fazer, na forma e autonomia das ações (“sem considerar o que as autoridades julgam aceitável”), e na organização interna do próprio movimento. Contudo, isso não retira a ênfase dada à própria (forma de) ação, ao próprio movimento, em relação a uma bandeira de luta específica ou a um objetivo estratégico exterior. Se a principal e mais usual forma de ação direta reivindicatória no sindicalismo revolucionário era a greve, fora do mundo do trabalho a ação direta reivindicatória, para ser efetiva, tende a necessitar de um engajamento pró-ativo muito maior, e uma conseqüente maior tendência a levar a um isolamento subcultural. Não se trata de deixar de trabalhar, mas de bloquear, ocupar, se acorrentar, escalar etc. etc., o que torna a ação direta objeto de um engajamento mais profundo por parte do indivíduo e do grupo, facilitando sua proeminência na formação de uma identificação coletiva. E uma vez que as frentes e bandeiras de luta são múltiplas e não se restringem a questões trabalhistas, uma forma da ação reconhecidamente comum tende a ser potencialmente o que as unifica. Mas evidentemente isso não é suficiente

para explicar a posição da concepção de ação direta nesses grupos e redes – MST, MTD, MTST e outros movimentos no Brasil, por exemplo, se baseiam primordialmente na ação direta, mas não a evocam e não criam identidade comum em torno dela.

#### **4.1- O Movimento de Ação Direta Britânico**

O movimento de resistência global, antiglobalização, foi uma invenção dos ativistas ingleses. A afirmação é categórica e, como aponta Kipper (2005), tirando a romantização, tem sua quantidade de verdade. O Reclaim The Streets foi o maior impulsionador dos Dias de Ação Global e da AGP na Europa, em 1998 e 1999, e também provavelmente no mundo. Como explica Kipper (2005), os ingleses foram os primeiros a se apropriar dessa sensibilidade que crescia em toda parte e a se referirem a um movimento global. O Encontro pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo realizado na Espanha em 1997, onde foi lançada a idéia da AGP, contava com grande participação dos ingleses. No encontro anual do Earth First!<sup>153</sup> britânico em 1997 já era nítido que a maioria dos participantes via o movimento ecológico radical britânico (e o EF! em particular) como uma “rede de revolucionários, parte de um movimento ecológico libertário global de movimentos” (Do or Die, 2003a).

Tal sensibilidade, para Kipper (2005), viria da dificuldade dos ingleses em enxergar possibilidade de mudanças na sua sociedade abundante, com situação de pobreza em nível reduzido; e também da consciência de que seu estilo de vida seria sustentado pela exploração de povos além mar. Os olhos dos ativistas ingleses sempre estiveram voltados, por isso, para os movimentos do Sul, do chamado Terceiro Mundo, o que lhes daria uma sensibilidade para ver e ajudar a ligar as diversas lutas e movimentos geograficamente distantes em um movimento global. Ao mesmo tempo em que isso se expressa em uma sensibilidade para captar o global dos movimentos locais, traz consigo uma tendência terceiro-mundista, a partir da qual a luta importante seria sempre a dos outros. A ênfase na solidariedade aos movimentos do Sul (Do or Die, 2003b) é uma expressão ao mesmo tempo desse entendimento de fazer parte de um movimento global e de que a verdadeira luta seria sempre a levada pelos outros (Kipper, 2005).

---

<sup>153</sup> Trataremos o Earth First! com algum detalhe mais adiante.



Na passagem a seguir, retirada de um artigo em que o RTS tenta explicar e “distinguir as idéias e práticas políticas de várias frações muitas vezes associadas aos chamados eventos anticapitalistas” (os dias de ação global), diferenciando-se das ONGs, dos Partidos Políticos de Esquerda, e da Extrema Direita, eles se colocam como parte do Movimento de Ação Direta<sup>154</sup>:

Os recentes dias de ação global como o 18 de junho e o 30 de novembro no ano passado, não surgiram do nada, eles foram paridos de movimentos e redes existentes. Na Grã Bretanha, grupos como Reclaim The Streets e outros pertencentes à rede Earth First! continuaram a desenvolver suas idéias e práticas, fomentando ligações com grupos afins em volta do mundo e trabalhando e aprendendo juntos. Resultados desse desenvolvimento incluem os dias de ação global, e um renovado ataque ao capitalismo e outras formas de dominação e hierarquia. O “movimento [de ação direta]” diz respeito à diversidade, mas com o tempo ele desenvolveu uma identidade, que continuará a evoluir. Francamente falando, ele retirou idéias do anarquismo (no sentido político da palavra, pela recusa de hierarquias, do Estado e de partidos políticos), do comunismo (no melhor sentido da palavra, na busca de superar um mundo de trabalho, opressão salarial e individualismo, em favor de um mundo de genuína comunidade) e da ecologia (celebrando e preservando a biodiversidade da qual somos uma parte integrante) (Reclaim The Streets, 2000).

Voltando algumas décadas podemos começar a traçar um caminho que nos permite chegar ao RTS e ao J18 – Dia de Ação Global em 18 de junho de 1999 que teve imenso impacto na Inglaterra. Isso porque o movimento de ação direta britânico pode ser visto dentro do quadro mais geral do desenvolvimento de contraculturas e movimentos autonomistas e libertários de ação direta e de juventude, principalmente desde o punk, no final dos anos 1970.

#### ***4.1.1- A década de 80 e a contracultura anarcopunk***

Em 1977 o Crass, grupo composto por cerca de 8 pessoas que viviam em um sítio próximo de Londres, iria, como vimos, levar o punk e o faça-você-mesmo a sério. Em 1978 um cartaz produzido pelo grupo afirmava: “A Alemanha teve o Bader-Meinhof, a Inglaterra teve o punk, mas esse não pode ser morto”. O Crass deu forma e conteúdo à subcultura anarcopunk e ajudou a dar os contornos da dissidência que nos reportam diretamente às lutas anticapitalistas do movimento de ação direta da virada do milênio (Keir, 2001).

No final dos anos 1970 o movimento anarquista britânico se concentrava em torno de publicações como *Black Flag*, *Freedom* e *Peace News*. O início da década de 1980 veria,

---

<sup>154</sup> Em janeiro de 2001, de modo a explicar o que era o RTS na preparação do encontro europeu da AGP, assim eles se definiram: “Reclaim the Streets (RTS) is a direct action network that first came together in London in the early 1990's and now includes autonomous groups worldwide. RTS takes creative action in the struggle towards positive, ecological and socially just alternatives to capitalism and the current hierarchical social order” (mensagem enviada à lista caravan99 em 30/01/1999).

depois de muito tempo, um grande aumento do número de pessoas que denominariam a si próprios como anarquistas. Tratava-se de uma geração diferente daquela em torno das publicações supracitadas, formada fundamentalmente por jovens influenciados pelo Crass e por outros grupos anarcopunks que o seguiram (Fox, 1989).

No Reino Unido o anarcopunk pode ser visto como um dos vários estilos de vida e subculturas contestadoras e rebeldes que emergiram baseados materialmente no *dole* – uma espécie de salário social garantido aos desempregados. Nos anos 1980 as políticas do governo do Reino Unido, na tentativa de diminuir e camuflar as estatísticas de desemprego, facilitaram a aquisição desses benefícios econômicos. O *dole* se tornou a base material para que, principalmente os jovens, forjassem diferentes estilos de vida. O desemprego era assim uma opção escolhida por muitos jovens, e o *dole* se tornava a base material de uma autonomia que forjava estilos de vida, projetos políticos e atividades – arte, música, nomadismo. Desses estilos de vida coletivos e rebeldes que surgiram na primeira metade dos anos 1980, o mais notável e influente foi o anarcopunk (Aufheben, 1998).

Politicamente, o anarcopunk se constituía em uma mistura de um estilo de vida pautado numa abstenção do “sistema” (recusa do trabalho, boicote de empresas, de consumos etc.) e ação direta contra empresas consideradas especialmente nocivas. A libertação animal era um dos principais temas abordados pelo anarcopunk, recorrente nas letras das bandas. Muitos anarcopunks faziam parte de células do Animal Liberation Front (grupo de ação direta surgido em 1976) e formariam a maioria dos grupos de sabotagem de caças (em especial de caça a raposa). O afastamento em relação a temas concernentes aos trabalhadores era evidente e, como Fox (1989) afirmaria, nessa época era mais fácil encontrar um anarquista inglês em uma sabotagem de caça à raposa do que em um piquete grevista, em um festival livre de rock do que em uma passeata contra deportações, advogando pelo furto em lojas do que lutando contra os cortes dos benefícios sociais.

O ápice da política anarcopunk ocorreu em 1983/1984 com as manifestações Stop The City, na qual os milhares de participantes tinham o objetivo de paralisar o centro financeiro de Londres por um dia, tendo como alvo principal empresas associadas com a exploração animal, a destruição ecológica e o comércio de armas.

Durante 1984 e 1985 um acontecimento seria um divisor de águas: a greve dos mineiros. A mais longa e uma das mais duras greves da história recente da Inglaterra. A greve apresentou um desafio à política de estilo de vida e ao discurso pacifista anarcopunk. Grosso modo, a visão de mundo da contracultura anarcopunk tendia a dividir em bases morais dois grupos sociais: um formado por pessoas vistas de modo positivo, que viviam e agiam como os

anarcopunks, e outro formado por pessoas que colaboravam com o sistema. Para Fox (1989) isso caracterizava o movimento anarquista britânico dos anos 1980 como portador do pior tipo de elitismo, ao mesmo tempo em que a ênfase se dava na busca de uma pureza pessoal, levando a um conseqüente isolamento. No início da greve muitos anarcopunks colocariam os mineiros nesse segundo grupo, o dos colaboradores com o sistema. Afinal os mineiros não eram vegetarianos, queriam trabalhar, eram sexistas etc. Mas à medida que houve uma polarização social em torno da greve, e que a resistência dos mineiros se tornava emblemática e inspiradora, a maioria dos anarcopunks passou a apoiar os mineiros. Puxada pela banda Chumbawamba, a maioria das bandas anarcopunks, incluindo o Crass, acabara fazendo shows para arrecadar fundos para os mineiros. Como salienta Fox (1989), a atividade dos anarquistas e anarcopunks era fundamentalmente de apoio e solidariedade, agindo assim, segundo ele, como bons ativistas, mas como péssimos revolucionários, tornando o anarquismo irrelevante nessa disputa trabalhista.

A greve dos mineiros fez os anarcopunks se aproximarem de uma política de luta de classes, em sentido mais tradicional, e a olharem questões mais próximas às “pessoas comuns”, encontrando uma identidade entre eles – anarcopunks – e setores mais amplos. A greve foi marcante para a evolução do movimento no sentido do fortalecimento de um anarquismo social, em detrimento de um anarquismo de estilo de vida, subcultural. Pequenos grupos locais floresceram com a greve, mas também as organizações anarquistas voltadas a um anarquismo social de raízes mais tradicionais e orientação mais estratégica tiveram um grande influxo, resultado dessa mudança de perspectiva dos anarcopunks.

O grupo Class War, que produzia um jornal de mesmo nome, surgido em 1983, foi um dos que mais incorporou anarcopunks e influenciou a própria contracultura anarcopunk nos anos 1980<sup>155</sup>. Para Fox (1989), no entanto, apesar de ter ajudado a colocar o gueto do movimento anarquista/anarcopunk de pernas para o ar, o Class War nos anos 1980 era um espelho desse gueto punk/pacifista que ele tanto depreciava – caótico e sem orientação estratégica, voltado a seu próprio umbigo e à reprodução de sua própria atividade. O uso da sátira, do humor, das montagens gráficas e o seu próprio discurso, fizeram do Class War ao mesmo tempo uma ponte e uma fusão da contracultura e do anarquismo de caráter classista. Essa fusão no entanto carregava mais o aspecto do discurso classista tornado signo e componente de uma subcultura do que a existência de uma orientação estratégica numa luta

---

<sup>155</sup> Sobre o Class War nos anos 1980, ver Home (1989).

de classes em sentido racional e amplo. O discurso do Class War glorificava um ódio aos ricos mais do que pensava e formulava caminhos para o fim da existência das classes.

Em 1986 o Class War se tornou uma federação, juntando os grupos que distribuíam o jornal homônimo pela Inglaterra, se afastando simultaneamente dos seus traços contraculturais e de estilo de vida, adotando uma postura mais séria e ligada aos trabalhadores, em sentido clássico. Temas como libertação animal foram então deixados de lado. Nos anos 1990 o Class War chegaria, no auge, a vender 15.000 exemplares da edição de seu jornal, muito mais do que qualquer outro jornal de extrema-esquerda. Com cisões, términos e ressurgimentos, o grupo Class War persiste até hoje no Reino Unido, carregando uma singular mistura de discurso classista e atitude e humor contraculturais – onde a ênfase no discurso de classe se torna elemento de formação subcultural mais do que de uma orientação estratégica.

Uma brochura sem autoria especificada, publicada em 1999 por pessoas envolvidas com o movimento de ação direta britânico<sup>156</sup>, polemizava algumas questões presentes nesses processos de mudança de uma forma subcultural a uma forma propriamente política de ação. Os autores criticavam o fato, observado tanto em relação aos anarquistas/anarcopunks dos anos 1980 quanto aos ativistas do movimento de ação direta dos anos 1990, que questões ligadas aos animais (não-humanos) e questões ambientais era normalmente associadas às chamadas cenas “contraculturais” e portanto eram deixadas de lado à medida que os indivíduos se engajam em uma política de corte mais tradicional, ou mais orientada estrategicamente. À medida que passavam a adotar análises de classe – de cunho socialista – essas pessoas tendiam a deixar de lado o que, segundo esses críticos, já seria subversivo em suas práticas (práticas essas normalmente associadas à contracultura e ao estilo de vida). Assim, ter-se-ia deixado de dar um passo maior no desenvolvimento de um movimento anticapitalista, combinando a prática subversiva e a imaginação da cena anarcopunk com uma compreensão mais clara e aprofundada do capitalismo e do comunismo. Os animais, por exemplo, passariam a ser irrelevantes para grande parte dessas pessoas que iam da contracultura a uma posição “classista”, e comer carne passaria até mesmo a ser um signo positivo de “pessoa comum” para elas. Muitos passavam da condenação dos que comiam carne para a condenação dos que não a comiam – não comer carne passava a ser visto como excentricidade e afastamento das pessoas comuns. A afirmação da orientação estratégica e

---

<sup>156</sup>A brochura não é assinada e tem o título *Beasts of Burden* (Londres: Antagonism Press, 1999).

classista se dava assim muitas vezes também pela negação e eliminação de toda prática que era tida como subcultural ou de estilo de vida.

Como aponta Aufheben<sup>157</sup> (1998), a área de autonomia em relação ao capital criada pelo anarcopunk – squats, comunidades, produção e distribuição musical etc. – não era insignificante, mas era sempre desfigurada pela continuidade da existência das relações mercantis. Como dizia Cleaver (1992), não há autovalorização pura, trata-se de experimentações de novos modos de vida, e são freqüentemente recompostas e recuperadas pelo capital.

O final dos anos 1980 viu um declínio da cena anarcopunk, em parte pelos fatores acima mencionados, cujo marco foi a greve dos mineiros. Mas uma significativa cena de travellers<sup>158</sup>, com raízes na contracultura anarcopunk, entraria os anos 1990.

#### ***4.1.2- Surgimento e primeiros anos do Earth First!***

O Earth First! surgiu nos EUA em 1980, criado por cinco amigos, ecologistas de longa data e descontentes com a institucionalização e ineficiência das organizações ecologistas existentes e suas práticas. O EF! tinha como prática a ação direta, e como filosofia um *biocentrismo*. Grupos EF! se espalharam pelos EUA, formando uma rede informal de grupos autônomos que agiam diretamente, ocupando, sabotando, quebrando máquinas, subvertendo anúncios etc. etc.

O EF! aparece na Inglaterra em 1991, em um contexto parecido com o que havia surgido nos EUA, ou seja, como alternativa à institucionalização e à burocratização das organizações ecologistas. Mas no caso europeu ele seria iniciado por uma nova geração de ativistas. O primeiro grupo britânico EF! foi formado por dois estudantes, Jake Bowers e Jason Torrance, em East Sussex. Eles haviam participado em outros grupos ambientalistas e estavam desiludidos com os mesmos. A primeira ação do grupo foi o bloqueio da usina

---

<sup>157</sup> *Aufheben* é uma publicação autonomista produzida por um grupo homônimo de Brighton, Inglaterra, formado por participantes do movimento de ação direta.

<sup>158</sup> Os travellers tiveram origem na Inglaterra nos festivais livres de música dos anos 1970. Ganharam esse nome pelo estilo de vida nômade que levam, viajando, muitas vezes em comboio, em vans, caminhonetes ou trailers, indo de um a outro festival ou evento, e montando acampamentos. O movimento começou a ser reprimido pelo governo britânico nos anos 1980, na tentativa de impedir acampamentos. Famoso episódio repressivo foi a Batalha de Beanfield em 1985, a maior prisão em massa da história da Inglaterra. Nos anos 1990 muitos travellers migraram para outros países da Europa, e apesar de reduzidos numericamente em relação a décadas anteriores, essa contracultura ou estilo de vida ainda persiste na Inglaterra.

nuclear de Dungeness em Kent, contando com cerca de 50 participantes de redes pacifistas e anti-nucleares locais.

O EF! britânico se diferenciaria do EF! norte-americano por uma combinação maior da preocupação ambiental com a preocupação social. Segundo seus fundadores britânicos, isso era até mesmo uma necessidade para o EF! deslanchar na Grã Bretanha (Bowers; Torance, 2001). Sustentado por uma geração de ativistas constituída majoritariamente por estudantes e beneficiários do *dole* desiludidos com as práticas e eficácia das organizações ambientalistas existentes, grupos EF! logo surgiram em cidades como Londres, Liverpool, Brighton, Oxford, Manchester, Norwich e Glastonbury (Do or Die, 2003a).

No segundo semestre de 1991 foi formado em Londres o Reclaim The Streets, no alvorecer de um movimento anti-estradas que iria se opor ao programa *Roads do Prosperity*, o maior programa de construção de estradas desde o Império Romano, lançado pelo governo britânico. Tratava-se de um pequeno grupo de pessoas ligadas à rede EF! que decidira agir diretamente contra o automóvel. Nas suas próprias palavras, agiam “pelo caminhar, pedalar e pelo transporte público gratuito ou barato, e contra carros, estradas e o sistema que os impulsiona”<sup>159</sup>. As ações do RTS nessa primeira fase, que iria até 1993, já carregavam o humor e a surpresa que o caracterizariam na segunda metade da década. Pequenos bloqueios de estrada, subversão de anúncios de automóveis, ciclovias pintadas nas ruas de Londres e aparições em exposições de automóveis eram algumas das ações levadas a cabo pelo RTS nesse período.

O primeiro encontro britânico do EF! ocorreu em Brighton, em abril de 1992 e contou com a participação de 60 ativistas. Havia então 7 grupos EF! listados no *boletim EF! Action Update* (Adams; Rootes; Seel, 2000). Os primeiros meses de 1992 definiram as atividades que prevaleceriam ao longo da década: um ciclo nacional de ações, campanhas anti-estradas, ocupações de escritórios, sabotagens e bloqueios de ruas (Do or Die, 2003a).

O EF! encontraria seu nicho na campanha de Twyford Down, região em Hampshire conhecida pela sua beleza natural e por guardar resquícios de épocas pré-históricas e civilizações antigas, como as trilhas antigas conhecidas como Dongas. A resistência em Twyford Down marcaria o início do movimento anti-estradas no Reino Unido, sendo iniciada por um grupo de pessoas que se autodenominou Tribo de Dongas – referência às antigas trilhas formadas ao longo de milhares de anos. Esse grupo era formado por pessoas de contraculturas pré-existentes, como os travellers. Como descrito por ativistas do EF!, tratava-

---

<sup>159</sup> Panfleto do Reclaim The Streets produzido em 1991.

se de uma luta pela terra, para proteger um local ameaçado, onde se poderia sentir e se conectar com aquilo pelo que se estava lutando, tornando-se parte daquele local (Do or Die, 2003a). Em Twyford Down o movimento pôde se engajar em uma resistência física prolongada, que duraria meses. Foram construídas casas nas árvores, adotou-se um estilo de vida ligado ao local, o qual virou um foco acessível e permanente para ativistas e ecologistas de todas as partes do país.

Em Twyford Down se iniciaria também uma mistura que, para ativistas do EF!, levaria a ação direta ecológica no Reino Unido a um potente ciclo de lutas, com grandes números e sucessos (Do or Die, 2003a). Tratava-se da mistura e da troca de habilidades entre os travellers (predominantemente rurais), e indivíduos do EF! e de grupos de libertação animal predominantemente urbanos. Os primeiros traziam conhecimento de como viver nos campos e locais a serem protegidos contra a construção de estradas; os últimos traziam técnicas de ação (sabotagem de máquinas etc.).

À medida que a resistência em Twyford Down decrescia, as ações anti-estradas se espalhavam pelo Reino Unido. E apesar da estrada ter sido construída em Twyford Down, após essa resistência os relatórios do governo passaram a apontar o nível de oposição de comunidades e ecologistas aos projetos de construção de estradas. No segundo semestre de 1993 já existiam 45 grupos EF! no Reino Unido, e outros tantos catalisados pela ação direta do EF! mas que não agiam sob esse nome (Do or Die, 2003a). O EF!, como dizem seus participantes, é mais “uma bandeira conveniente” do que uma organização propriamente dita (Adams; Rootes; Seel, 2000).

Nesse período algumas redes se solidificaram, como a Alarm UK, formada pelas campanhas anti-estradas e o próprio EF!, além dos ativistas nômades que viajavam para os campos de resistência contra a construção de estradas ao longo do país.

#### ***4.1.3- A disputa da M11<sup>160</sup>: ação direta e questão social***

Em 1993 se iniciaria a resistência mais marcante do movimento anti-estradas, de fundamental importância na evolução do movimento de ação direta britânico. A resistência à construção de uma estrada pela região leste de Londres que ligaria à rodovia M11, diferentemente de outras campanhas anti-estradas, envolvia diretamente questões sociais, e

---

<sup>160</sup> Sobre a disputa da M11 em mais detalhes ver *Tenth anniversary of the siege of Wanstonia M11 link road*, em <<http://www.indymedia.org.uk/en/2004/02/285484.html>> (acessado em 2004), e Aufheben (1995b).

não apenas ambientais, uma vez que a estrada atravessaria uma comunidade e destruiria centenas de casas. Não se tratava de preservar uma natureza selvagem e intocada, mas de defender lares e uma comunidade urbana. A luta contra a M11 foi importante também, como lembram Adams, Rootes e Seel (2000), por ter reunido diferentes grupos – ecologistas de ação direta, anarquistas urbanos, punks, grupos de esquerda como Class War e grupos locais mais focados em campanhas específicas – ajudando a alargar a base do movimento de ação direta.

A resistência ativa à construção da estrada que ligaria à M11 começou em setembro de 1993, quando as escavadeiras e tratores chegaram. Nos dois primeiros meses a maioria das pessoas que sentavam em frente aos tratores, que ocupavam locais e árvores e que se acorrentavam às máquinas eram eco-ativistas experientes que haviam se mudado para lá semanas antes – muitos deles participantes da resistência de Twyford Down e de outras. Composição que pareceria paradoxal na medida que a construção dessa estrada envolvia a destruição de casas (cerca de 350) muito mais do que de “árvores” e da “natureza”.

As casas evacuadas, embora sendo logo parcialmente destruídas para evitar a re-ocupação por squatters, eram recuperadas tanto como algo a ser defendido em si mesmo quanto para servir de ponto de resistência, de reunião, de base de comunicação e de habitação para aqueles que chegavam para se opor à construção da estrada.

A comunidade local, embora em geral não quisesse a estrada, não se envolvia diretamente nas ações de resistência, achando que já não havia o que fazer para deter a estrada uma vez que todos os recursos jurídicos e políticos haviam falhado. Isso começaria a mudar quando uma cerca de mais de dois metros de altura foi posta em volta de uma castanheira de quase 300 anos em uma localidade chamada George Green. Apesar da construção dessa estrada levar à demolição de várias casas, foi somente ao perceber que a castanheira de 300 anos seria derrubada que a comunidade realmente se mobilizou contra a construção e partiu para a ação direta, dando um grande impulso à luta da M11. Isso porque a árvore, ao contrário das casas, era percebida como algo comum, e tinha um valor simbólico e histórico principalmente para as crianças. No dia 6 de novembro foi organizada por eco-ativistas e militantes locais uma cerimônia com crianças vestidas de árvore em torno da castanheira. Muitas famílias da comunidade atenderam à cerimônia. Alguns ativistas tentaram escalar a cerca mas foram contidos por seguranças que guardavam o local. As crianças começaram então a escala-la, e a partir de então os seguranças e policias não sabiam o que fazer. Uma escavadeira foi ocupada e expulsa do local. A enorme pilha de terra foi posta de volta pelos moradores, usando sacos, cobrindo novamente a raiz da castanheira. A cerca foi posta abaixo



rapidamente. Durante o final de semana foram plantadas flores no local e quase toda a terra havia sido posta de volta no lugar. Uma casa foi construída na árvore. O local se tornou ponto de encontro da comunidade e de todos que resistiam à construção da estrada, criando um contato antes inexistente entre os próprios residentes locais e entre estes e os eco-ativistas. Mais de quatrocentas cartas de apoio à árvore foram enviadas (para a casa construída na árvore), e a luta contra a ligação à M11 começou a ser noticiada pela imprensa.

Dia 7 de dezembro a árvore foi derrubada, com o uso de 400 policiais.

Em janeiro de 1994 as casas ocupadas pelos ativistas no bairro de Wanstead foram declaradas como “Área Autônoma Livre de Wanstonia”, em uma forma de trazer atenção e publicidade à resistência. A “queda” de Wanstonia, em 16 de fevereiro de 1994, se deu com a presença de 700 policiais, que retiraram as centenas de ativistas dos telhados das casas, onde resistiam de forma não-violenta à desocupação. Após a queda de Wanstonia as energias foram jogadas em uma operação de interrupção de todo e qualquer local onde a estrada estivesse em construção. Pulava-se as cercas dos canteiros de obras, subia-se nas máquinas, acorrentava-se a elas, sabotava-se a obra. O custo da obra crescia tanto pelo seu retardo quanto pela quantidade de seguranças e policiais que tinham que ser alocados.

A resistência continuaria, com ocupação das casas que seriam demolidas, sabotagens, interrupções das obras, invasão dos canteiros de obra até o segundo semestre de 1994, quando ocorreria a batalha final, em Claremont Road, uma rua que havia sido ocupada totalmente e transformada em um cenário surreal. A rua fora transformada em uma sala-de-estar, com carros transformados em vasos de flor, com sofás, obras de arte plástica – muitas das quais eram preenchidas com concreto, servindo ao mesmo tempo e principalmente de barricada. Uma multiplicidade de táticas foi utilizada para resistir ao despejo, a partir da criatividade das cerca de 500 pessoas que permaneciam no local. Foi o mais longo e mais caro despejo da história da Inglaterra, durando cinco dias e custando 2 milhões de libras, com o efetivo de mais de 700 policiais e 400 seguranças, ao som da música eletrônica do grupo Prodigy, posta pelos ativistas.

Para as pessoas engajadas na ação direta anti-estradas, e especialmente em Claremont Road, não tratava-se de simples reação à destruição, mas de afirmação da vida, da autonomia (Do or Die, 2003a). Claremont Road, e a luta contra a M11, seria uma experiência fundamental para centenas de pessoas envolvidas (*idem*). John Jordan, professor universitário de arte, uma das pessoas chave e mais ativas do RTS de 1995 ao final de 2000, então com 29 anos em 1994, descreve a sua experiência de ação direta contra a M11 como algo que ocasionou uma influência política e pessoal profunda:

A descoberta da Ação Direta foi meu momento de deserção. Aos poucos me dissolvi em um movimento social, abandonei o rótulo de artista, mas mantive comigo as armas da criatividade, e logo percebi que esse era o contexto mais poderoso, inspirador e socialmente eficaz em que eu poderia usar essas armas. Mergulhei na política de ação direta, atuando no Reclaim The Streets... (Jordan, 2003).

Para Jordan “*ação direta é ação não-mediada e imediata para mudar algo*”.

Ação direta diz respeito a tomarmos controle direto sobre nossas vidas, recusando aceitar a autoridade de burocratas ou de políticos, “líderes” ou “especialistas”, para agir em nosso favor. Ela se distancia dos perigos e traições da representação (...). Não é uma última opção, algo que usamos quando todas as outras formas de campanha – como escrever cartas ou fazer lobby – se esgotam. Ela é o oposto disso: é a forma preferencial de fazer as coisas e é ao mesmo tempo uma maneira de atuar e um modelo de como vemos uma sociedade futura funcionar (Jordan, 2003).

O Reclaim The Streets seria re-formado em fevereiro de 1995, com o término e como um dos resultados da experiência de resistência à M11. Mais especificamente, pode-se perceber o RTS como uma continuidade da experiência de Claremont Road. Uma rua retomada e transformada em um espaço lúdico. Com som e muita criatividade a rua era retomada dos carros, com uma crítica ecológica e social implícita. Esse espectro rebelde e criativo de Claremont Road se espalharia pelo Reino Unido nos anos seguintes através do RTS.

A luta da M11 teve a participação da comunidade local, mas em geral as atividades desempenhadas pelos locais se diferenciavam da dos eco-ativistas. O nível de engajamento em ações diretas que poderiam causar ferimentos ou detenção era substancialmente menor entre os locais, em parte por medo de que isso comprometesse seus empregos (Aufheben, 1995b). Acabavam predominantemente fornecendo apoio logístico e material aos ativistas e “eco-guerreiros”<sup>161</sup>. Vários trabalhadores da construção civil, que tinham empregos relativamente bem pagos, se somaram à resistência, preferindo trabalhar gratuitamente pela causa que por um salário, como foi o caso especialmente em Claremont Road. Ou seja, em alguma medida um leque social maior foi envolvido na luta, embora predominante e hegemonicamente, mas não estritamente, a resistência tenha sido levada por uma juventude ativista. Como salienta Aufheben (1995b), o capital requer que aqueles que se conformam percebam os estilos de vida daqueles que não se conformam como não-atrativos e precários. E o modo de vida adotado por muitos ativistas na luta da M11 teria sido o oposto disso, ou seja, teria se mostrado atraente, apontando ainda para o modo que a sociedade como um todo poderia viver. Além disso, para Aufheben (1995b) essa forma de existência alternativa e subversiva durante a luta da M11 teria nascido de necessidades práticas imediatas de resistência, e não de idealismo.

<sup>161</sup> *Eco-guerreiro* foi uma expressão forjada pela mídia britânica durante a resistência em Twyford Down.

Durante a luta da M11 o governo do Reino Unido prepararia uma arma legal como resposta à ação direta do movimento anti-estradas<sup>162</sup>, mas que visaria também a repressão a contraculturas e atividades autônomas, de travellers ao squatting, passando pelas raves – festas livres – e pelos ativistas de libertação animal. Mas a nova carta legal, chamada Criminal Justice Bill, ao invés de conseguir deter as práticas e contraculturas que ela pretendia criminalizar, acabou unindo e criando laços entre essas diferentes contraculturas e grupos, com o objetivo inicial de combater a nova lei. Ela foi recebida como um ataque aos vários estilos de vida e formas políticas “alternativas”, unindo todos estes em torno de uma defesa comum, dando visibilidade ao que ficaria conhecido na Inglaterra nos anos 1990 como cultura do faça-você-mesmo (*do-it-yourself culture*)<sup>163</sup>. Especialmente a cena rave se politizou, e se tornou um foco de comunidade para muitos nesse período. Segundo Aufheben (1995a), o que unia esses grupos de tal modo a se tornarem um alvo tão visado pelo governo seria que, embora pudessem estar longe de conscientemente declarar guerra ao capital, eles compartilhavam uma recusa à ética do trabalho, de uma vida subordinada ao trabalho assalariado.

#### ***4.1.4- Do Reclaim The Streets aos Dias de Ação Global***

Durante os anos 1990 os encontros anuais do EF! foram o principal espaço para os ativistas (de ação direta) britânicos discutirem e se organizarem. De 1996 até os primeiros anos da década seguinte esses encontros contaram anualmente com cerca de 350-400 participantes.

Em janeiro de 1996 se inicia um período de intensa luta em Newbury, no maior protesto anti-estradas: foram 29 acampamentos de resistência montados ao longo dos 13 km em que passaria a estrada; centenas de casas construídas em árvores para proteger cerca de 10 mil árvores, 12 sítios arqueológicos, habitats de animais, espécies em extinção etc. Uma

---

<sup>162</sup> Pela lei britânica até então em vigor a invasão de propriedade não era considerada crime, a ocupação de canteiros de obras, assim como outras formas de ação direta, eram da esfera do direito civil e não do direito penal.

<sup>163</sup> Segundo McKay (1998), essa *cultura do faça-você-mesmo* pode ser definida como “a youth-centred and -directed cluster of interests and practices around green radicalism, direct action politics, [and] new musical sounds and experiences (...) a kind of 1990s counterculture”(p. 2).

batalha de 85 dias e cerca de 700 prisões foram necessárias para evacuar o local que ficou ocupado por ativistas por aproximadamente dois anos (*SchNEWS*<sup>164</sup>n.526, 6/01/2006).

Quanto ao RTS, como dissemos, ele seria re-formado no início de 1995. Não se trata de um grupo ou de uma organização propriamente dita, em termos formais. O RTS consiste mais em um nome em torno do qual pessoas se organizam, se encontram e agem com objetivos comuns. Suas reuniões semanais eram abertas a qualquer um que aparecesse.

A ação característica do RTS seria a realização de festas de rua, que refletiam e davam continuidade ao espírito da rebeldia de Claremont Road. As festas de rua do RTS refletiam também a influência situacionista de algumas das principais cabeças pensantes por trás dele. Resgatando a idéia de que os momentos revolucionários eram momentos festivos, e de que os carnavais e revoluções não seriam espetáculos vistos por pessoas, mas antes envolveriam a participação ativa da multidão, as festas de rua *Reclaim The Streets* expressariam também a idéia de que a expansão e libertação do desejo são em si revolucionárias. Carregam também a idéia de *détournement* tão presente nos situacionistas, transformando, subvertendo e retomando um ambiente, um espaço, um local. A festa de rua do RTS seria assim vista também como uma *topia*, algo que existe aqui e agora, em oposição à utopia definida como o não-lugar. Elas eram vistas e entendidas como uma primeira tentativa de reconstruir a geografia da vida cotidiana, reapropriando a esfera pública, redescobrimo as ruas e tentando liberá-las (Do or Die, 1997). Para Knight (2002), professora universitária envolvida com o RTS desde 1995, o RTS não tem a ver com manifestações e protesto. Os participantes do RTS pensariam mais em termos de “faça-você-mesmo” (*do-it-yourself*) – se se quer algo, *faça-você-mesmo*. A ação viria antes de tudo.

As festas eram realizadas em um ou mais pontos da cidade, em ruas ou cruzamentos guardados em segredo até o seu momento, pegando as autoridades de surpresa. Um método que se tornou usual para fechar as ruas e começar a festa era o uso de um enorme tripé, sobre o qual uma pessoa se instalava. O tripé interrompia a rua aos carros e não poderia ser retirado do local por alguma autoridade sem que a pessoa sobre ele caísse de vários metros de altura, o que inibia tentativas repressivas. Embora as pessoas mais envolvidas com o RTS não viessem da cena rave e nem tivessem como preferência musical a música eletrônica, o fato é que as festas de rua se alimentaram da florescente cena rave inglesa dos anos 1990. Segundo Jordan

---

<sup>164</sup> *SchNEWS* era o boletim informativo surgido em meio a luta anti-CJA em 1994 em Brighton, Inglaterra, por pessoas envolvidas no movimento de ação direta. Acabou se tornando um dos principais projetos de informação e notícias do movimento de ação direta e libertário britânicos até os dias de hoje. Seus boletins semanais podem ser acessados em <[www.schnews.org.uk](http://www.schnews.org.uk)>.

(1997), a cena rave teria se sintonizado ao que o RTS estava fazendo – festas de rua – ao mesmo tempo em que o RTS teria visto a cena rave como uma poderosa força dinâmica. Em 1995 ocorreria as duas primeiras festas de rua (Street Parties I e II), a primeira dia 14 de maio, na Camden High Street, com três pessoas sendo presas, a segunda em 23 de julho, com maior repressão policial. Somente a partir da segunda a música rave teria aparecido, segundo Jordan (1997).

Essas festas de rua que caracterizaram o RTS remontam também às festas e raves realizadas entre 1992 e 1993 na Inglaterra, com um caráter de desobediência civil e resultando em repressão policial. Em 1º de maio de 1992 uma operação policial conseguiu impedir a realização do Festival Livre de Avon, que seria um ponto de encontro de travellers. Os comboios de travellers foram forçados assim a se dirigir a uma mesma localidade, chamada Worcestershire, onde acabaria sendo realizada uma festa improvisada de quatro dias de duração em um lugar chamado Castlemorton Commom. Entre os coletivos que sonorizaram a festa se destacava um recém-formado, bastante politizado, chamado Spiral Tribe, que se recusou a parar no final do quarto dia de festa, sendo seus integrantes presos por isso e tendo seus equipamentos apreendidos. Outras raves livres foram realizadas nesse período, atraindo milhares de pessoas. Um aspecto destacável desses eventos era a mistura e fusão de ravers e travellers, os últimos acrescentando uma crítica do comercialismo das raves, e os primeiros uma crítica do isolamento e guetização dos travellers.

Uma festa de rua realizada pelo Spiral Tribe, dia 4 de junho de 1992, na área portuária de Londres, atraiu mil pessoas, e apesar da repressão policial ela teria sido vista por muitos como um sucesso e uma prova de que áreas urbanas poderiam ser retomadas ao menos temporariamente. Com a Criminal Justice Bill o Spiral Tribe migraria para outros países da Europa, mas a experiência que ele ajudara a concretizar não seria apagada.

Em 1995 e nos anos seguintes o RTS realizaria também outras ações além das festas de rua, como sabotagens de mostras de automóveis e ações contra companhias petrolíferas. Dia 13 de julho de 1996 ocorreria o terceiro grande evento do RTS de Londres (a essa altura a idéia dessas festas/carnavais de rua já havia se espalhado por outras cidades britânicas e logo se espalharia para outros países). Era a terceira festa de rua, que atraiu cerca de 8 mil pessoas à rodovia M41, na região oeste de Londres. Uma árvore foi plantada no meio do asfalto. Uma faixa desejando vitória aos metroviários, que estavam em luta, já era uma amostra da ligação que o RTS estava criando com algumas categorias de trabalhadores. A ligação dos problemas ecológicos com os problemas sociais, e do caráter anticapitalista e socialista libertário do RTS ficava progressivamente mais claro e explícito – algo que o verde, vermelho e preto da sua

bandeira indicaria. Algumas ações de apoio aos metroviários seriam realizadas nos meses seguintes. Segundo a visão de alguns participantes do movimento, em 95/96 o RTS conseguiu mobilizar o gueto cultural alternativo, e em 96/97 começaria a organizar uma saída desse gueto, criando laços de solidariedade com metroviários e portuários, por exemplo (Do or Die, 2003a).

No dia 28 de setembro de 1996 a luta dos portuários contra a precarização e terceirização completaria um ano. O RTS iria criar um vínculo com os portuários, passando a apoiar ativamente e participar da sua luta. Inicialmente, como aponta Knight (2002), havia pessoas no RTS que achavam que ele deveria permanecer fundamentalmente uma campanha anti-carro e ambientalista. Mas a consciência da relação da luta ecológica e social e a evolução no sentido de uma crítica abrangente ao capitalismo prevaleceria. Para Knight (2002) teria sido a partir da ligação com os portuários que o RTS se tornara explicitamente anticapitalista. No dia 28 de setembro, sob o nome Reclaim The Future – que se tornaria também o nome de um jornal produzido pelos portuários – o RTS e os portuários realizariam uma manifestação em Liverpool, seguida de um festival cultural. As ações em conjunto com os portuários incluíam posteriormente bloqueios e ocupação de escritórios e dos telhados dos escritórios, fazendo com que um campo novo de formas de ação se tornasse uma realidade para esses trabalhadores. No dia 12 de abril de 1997, como parte da “Marcha pela Justiça Social” chamada pelos portuários, o RTS adicionou sua própria cara e dimensão ao evento realizando uma festa de rua e convocando a todos a Retomarem as Ruas, à ação direta, sem depositar fé nas eleições que ocorreriam dali a algumas semanas. Como deixava claro um panfleto distribuído, o RTS acreditava que a mudança não viria “através da mediação de políticos profissionais, mas da participação individual e coletiva nas questões sociais. Em suma – pela ação direta. (...) ação direta nas ruas, no campo e nos locais de trabalho, para parar a destruição e criar uma democracia direta em uma sociedade ecológica e livre”<sup>165</sup>.

Em 1997 o governo britânico suspenderia o programa nacional de estradas. Desde a resistência em Twyford Down, como deixava claro as revistas do setor de construção civil, o orçamento do governo para a construção de estradas ia diminuindo. A resistência contínua e por anos seguidos embora não conseguisse evitar a construção das estradas em iminente início de construção, fez com que o governo abortasse o programa nacional de estradas como um todo (cancelamento de cerca de 500 novas estradas), devido à própria oposição e principalmente aos crescentes custos decorrentes dela. Para alguns ativistas do EF! esse era o

---

<sup>165</sup> Panfleto do Reclaim The Streets produzido em 1997.

resultado da maior onda de luta por terra (*land struggle*) da era industrial da Grã Bretanha, “forjada por uma impressionante reunião de subculturas rebeldes” – travellers, animal-liberacionistas, squatter urbanos, ravers, ativistas do EF! etc. (Do or Die, 2003a)<sup>166</sup>.

Em 1998 o movimento de ação direta britânico entraria na sua era de “resistência global”, tendo proeminência em forjar o que ficaria conhecido mundialmente como movimento antiglobalização, entrando em uma fase explicitamente anticapitalista. Esse período ao mesmo tempo em que pode ser visto em continuidade com as ligações feitas entre o RTS e categorias de trabalhadores em luta, e dentro de uma evolução que se dava progressivamente em proveito de um enfoque que englobava lutas sociais e uma crítica anticapitalista, emergia também como foco que substituíria a luta anti-estradas<sup>167</sup> uma vez que o programa de construção havia sido suspenso pelo governo.

No encontro do EF! em 1997, em Glasgow, era consensual que a construção de estradas não forneceria mais tantos pontos de resistência pelo país. Sendo assim, a luta contra campos de teste de Organismos Geneticamente Modificados foi abraçada como um novo terreno de ação. Sentia-se contudo que, embora os anos 1990 tivessem visto um rápido crescimento do movimento de ação direta, com milhares se engajando, o movimento não havia tido a infra-estrutura para sustentar uma participação continuada, ao longo do tempo. Aqueles que haviam participado das lutas anti-estradas, mas que não integraram nenhuma rede específica, acabariam se afastando de alguma forma com o fim dessas lutas – seja para irem para uma política tradicional, se envolverem com drogas, irem trabalhar ou acabarem em casas psiquiátricas<sup>168</sup>.

O ano de 1998 viu uma proliferação de squats na Inglaterra, que serviriam como espaços onde pessoas envolvidas com ação direta poderiam se encontrar, discutir e se organizar. Esses squats, tornados e chamados “centros sociais”, são reconhecidos como o coração das contraculturas anarquistas na Europa<sup>169</sup>, como já apontamos. Mas aquele ano seria também o do primeiro Dia de Ação Global, que na Inglaterra seria convocado como Carnaval contra o Capitalismo. Com o envolvimento do RTS de Londres na formação e

---

<sup>166</sup> Segundo estes, também um período de lutas que viu ações conjuntas com comunidades e trabalhadores em um nível muito além do que poderia sonhar os anarquistas com discursos e práticas supostamente mais classistas e tradicionais (Do or Die, 2003a).

<sup>167</sup> Campos de resistência e ação direta contra outros projetos e construções consideradas destrutivas continuaram no entanto a existir depois de 1997.

<sup>168</sup> A ausência de um suporte psicológico e o fato de não poucos ativistas acabarem se envolvendo com drogas ou terem problemas psíquicos é uma preocupação que aparece com alguma frequência em publicações e textos produzidos por ativistas britânicos envolvidos com ação direta, como no número 10 da revista *Do or Die* (2003). Os problemas existenciais aparecem assim como algo que o movimento ainda não estaria preparado para lidar, embora fossem bastante presentes entre esses ativistas.

<sup>169</sup> Esse entendimento, como já vimos, é expresso em *Do or Die* (2003a).

articulação da AGP, e na convocação mundial dos Dias de Ação Global – que se tornariam uma espécie de “marca registrada” do movimento antiglobalização –, em 16 de maio de 1998 ocorreria durante o encontro do G8 em Birmingham as primeiras ações de rua dos ativistas britânicos que fariam parte do que posteriormente ficaria conhecido como movimento antiglobalização.

Nos 20 meses seguintes a maio de 1998 houve 34 acampamentos de resistência a diversos projetos e construções. Mas após o primeiro Dia de Ação Global, e após 65 festas de rua registradas no país, o RTS colocaria praticamente todas as suas energias no J18, como ficou conhecido o Dia de Ação Global de 18 de junho de 1999, simultâneo ao encontro do G8 que se realizava em Colônia, Alemanha. Mas antes, no 1º de maio de 1999 o RTS ainda organizou uma festa em que cerca de mil pessoas ocuparam um trem do metrô em apoio aos metroviários e contra a privatização do setor.

O J18 marcaria a convergência de várias campanhas específicas e grupos libertários e de ação direta em um evento com uma crítica explicitamente anticapitalista. Durante um ano foram preparados um carnaval no centro financeiro de Londres e ações descentralizadas pela cidade<sup>170</sup>. O J18 em Londres foi considerado um sucesso, em linhas gerais, e inspirou os eventos que aconteceriam naquele mesmo ano em Seattle. Mais de 10 mil pessoas participaram do J18 em Londres. As autoridades foram pegas de surpresa. Uma manifestação onde não eram identificadas lideranças, que fugia aos padrões tradicionais de eventos em que se identificava uma estrutura hierárquica ou organização formal por trás – e portanto controláveis de alguma forma –, que era ao mesmo tempo inesperada e que teve um impacto que nenhuma outra manifestação teve na Inglaterra desde 1990 (Ludd, 2002). Houve distúrbios e destruição de propriedade, principalmente no centro financeiro. Os prejuízos foram avaliados em mais de 1 milhão de libras. Reclaim The Streets e a palavra “anarquista” iriam povoar os jornais ingleses nos meses e anos seguintes ao J18 – o jornal *The Guardian* publicaria 126 artigos envolvendo o Reclaim The Streets entre 1999 e 2003.

Muitos ativistas que trabalharam incessantemente durante um ano inteiro para que o J18 acontecesse – um único dia de manifestação – se viram exaustos depois desse dia. Mas o principal saldo negativo teria sido a repressão e perseguição política que foi desencadeada<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> Para maiores detalhes sobre o J18 e os outros Dias de Ação Global, ver Ludd (2002).

<sup>171</sup> Quanto a isso também é interessante mencionar que na sequência do J18 foi lançada uma lei que ficou conhecida como Terror Bill, enquadrando como terrorismo práticas usadas por grupos de ação direta contra empresas, e criminalizando a dissidência social e política de variadas formas. Seria mais uma lei na tentativa de criminalizar essa dissidência política e social e formas de protesto e de ação direta, a qual se seguiriam outras nos anos seguintes, como o Public Order Act.



O J18 foi ao mesmo tempo o auge de impacto e o início do fim do RTS londrino. O RTS viraria a partir de então quase um sinônimo de enorme policiamento e de distúrbio de rua. Uma escalada que tornaria inviável a continuação do RTS como nome e para seus membros nos anos seguintes.

Segundo Jordan (2003), o RTS não conseguiria se recuperar da campanha de criminalização lançada contra ele pela mídia e pelo Estado. Ele próprio passara a ser seguido por policiais quando levava seu filho à escola e teve seu apartamento vasculhado pela polícia. Outras pessoas envolvidas com o RTS receberiam telefonemas e intimidações do tipo.

Para o N30, o Dia de Ação Global seguinte, no dia 30 de novembro de 1999, o RTS organizaria uma manifestação com o nome *Reclaim The Railways*, numa estação de metrô central de Londres. Pretendia-se que fosse apenas um protesto contra a privatização do metrô, com discursos e palco, mas a manifestação, que atraiu alguns milhares de pessoas, acabou em confronto com a polícia, um carro de polícia virado e incendiado e manifestantes presos. O N30 em Londres confirmara a impressão de alguns ativistas de que após o J18 o nome *Reclaim The Streets* ao mesmo tempo em que atraía uma multidão, atraía distúrbios de rua que levariam a uma relativamente fácil criminalização e isolamento do movimento.

Mais um exemplo da enorme sombra criada em torno do RTS ocorreu em abril de 2000. Uma manifestação em frente a multinacional Fidelity Investments, contra o investimento da companhia na petrolífera Oxy (que disputa terras com os povos originários Uwa na Colômbia), teve grande presença policial. Mas havia apenas 25 manifestantes, do RTS e de uma ONG, que estavam protestando calmamente diante da empresa. O conhecimento de que o RTS faria um protesto na Fidelity Investments trouxe não só um grande aparato policial – uma vez que o RTS ficara associado às manifestações do J18, com tudo que ela teve de quantidade de pessoas, de imprevisível e de distúrbio –, mas também um certo desespero por parte da empresa. Os funcionários da Fidelity Investments foram dispensados de ir ao trabalho naquele dia. O nome da empresa foi apagado da frente da sede e o departamento de relações públicas se apressou em negar qualquer envolvimento da empresa com a disputa por terra na Colômbia e que nenhum dinheiro de investidores britânicos havia ido para a Oxy, e que mesmo assim reveriam cuidadosamente seus investimentos!

No mês seguinte ocorreria o Dia de Ação Global seguinte chamado pela AGP: o 1º de maio de 2000. Há muito algumas pessoas envolvidas com o RTS queriam se afastar da fórmula das festas de rua, que pelo seu sucesso acabavam prendendo o RTS a essa forma de ação. Ao lado disso havia a preocupação de que o dia 1º de maio não se tornasse em um confronto entre polícia e manifestantes. Uma espécie de temor das próprias forças que o RTS

teria despertado, e o sentimento de estar num círculo vicioso em que qualquer coisa que fosse programada se tornava um distúrbio de rua com destruição de vidros e confronto com polícia (Do or Die, 2001). Por esses e outros motivos o RTS resolveu convocar uma “guerrilha de jardineiros” para o dia. A ação consistia em plantar, principalmente alimentos, em espaços públicos. Aquele 1º de maio foi palco da maior operação policial em 30 anos na Inglaterra. Os distúrbios aconteceram de qualquer modo. A idéia de guerrilha de jardineiros nunca mais seria repetida, sinal de que foi frustrante para boa parte dos participantes.

Para ativistas do movimento de ação direta o 1º de maio de 2000 foi ao mesmo tempo uma expressão de um processo vivido e um ponto ao qual esse processo os teria levado. Na relativa curta história do movimento de ação direta teria havido um aumento de militância (em termos de táticas em que estavam preparados para usar) e de radicalidade (em termos de idéias) do movimento. Teria havido um afastamento de temas e campanhas restritas a temas específicos e de posições reformistas e liberais em benefício de uma política mais radical e revolucionária. Essa mudança era vista também como parte da trajetória geral que os movimentos de contracultura juvenil politicamente orientados pareceriam seguir (*idem*). Tal mudança se expressava na própria definição que o RTS de Londres dava a si próprio. Por volta dessa época o RTS já se definia essencialmente como um grupo ou projeto anticapitalista: “uma rede de ação direta pela(s) revolução(ões) social-ecológica global e local para transcender a sociedade hierárquica e autoritária, (capitalismo incluído), e ainda estar em casa para o chá”<sup>172</sup>. E o EF! britânico, que havia nascido como um movimento de defesa da natureza virgem num lugar sem natureza virgem, evoluíra se tornando uma rede de revolucionários em tempos não-revolucionários, como diria alguns de seus integrantes (Do or Die, 2003a).

Entre 1999 e 2002 houve uma sensível redução do número de acampamentos ecológicos de ação direta na Inglaterra. Mas eles voltaram a crescer em 2003 com o retorno de projetos de construção de estradas. E embora em 2002/2003 houvesse muito menos grupos EF! do que em meados dos anos 1990 e a contracultura traveller tivesse sido em parte destruída, o movimento de ação direta continuava com vigor<sup>173</sup>. A generalização da ação

<sup>172</sup> Essa definição poderia ser encontrada no site do RTS: <[www.reclaimthestreets.net](http://www.reclaimthestreets.net)> (acessado em 2003).

<sup>173</sup> O grupo de notícias SchNEWS <[www.schnews.org.uk](http://www.schnews.org.uk)>, criado em 1994 e baseado na cidade de Brighton, é um bom termômetro nesse sentido. Seus boletins semanais, com notícias concernentes a movimentos de ação direta e libertários, expõem ainda uma multiplicidade de campanhas, ações e protestos como há dez anos atrás. Apenas para ilustrar esse vigor e a própria capacidade de intervenção desses grupos de ação direta em estruturas e instituições consideradas sólidas e poderosas: ativistas de direitos dos animais tiveram mais uma vitória contra a empresa Huntingdon Life Sciences (que faz experiências com animais) após seu pregão programado na bolsa de valores de Nova York ser cancelado. A bolsa de Nova York cancelou após receber telefonemas de membros da comunidade financeira de Nova York dizendo que a segurança das vendas de ações poderia ser ameaçada por

direta é assim vista pelos ativistas como uma das importantes vitórias do movimento (Do or Die, 2003a).

Em setembro de 2001 o RTS organizaria uma manifestação que visava obstruir uma feira de produtos bélicos (Arm Fair). Tentando conseguir com que a mensagem dos manifestantes não fosse ocultada por distúrbios e confrontos com a polícia, os panfletos e convocações para a manifestação não usaram o nome Reclaim The Streets. Uma banda de samba animava a carnavalesca e pacífica manifestação, que atraiu cerca de mil pessoas – número considerado bastante aquém do que se conseguiria caso a identidade Reclaim The Streets tivesse sido utilizada. O RTS de Londres, como resultado de um processo de criminalização e em parte como resultado do seu próprio sucesso, fazendo sair os eventos do seu próprio controle e, em parte, do seu objetivo, foi aos poucos deixando de existir. Seus principais ativistas foram abraçar outros projetos, sem se desconectar da AGP em nível global.

O Centro de Mídia Independente do Reino Unido (Indymedia UK) foi formado a partir do grupo de mídia do RTS. John Jordan formou o Exército Clandestino Insurgente de Palhaços Rebeldes. Mark Brown, um dos mais envolvidos com o RTS participaria do Rising Tide – um coletivo focado nas mudanças climáticas – e do London Action Resource Center – um centro social criado em um imóvel alugado. Outras pessoas bastante envolvidas com o RTS abraçariam outros projetos. Em 2004 alguns criariam a rede Dissent!, que organizaria ações diretas durante a cúpula do G8 em Gleneagles em 2005, na Escócia.

#### **4.1.5- Perfil dos ativistas**

Entre os próprios ativistas britânicos do autodenominado movimento de ação direta é reconhecido que, como um todo, ele é formado por estudantes, desempregados (beneficiários do *dole*), e pessoas que arrumam empregos temporários ou transitórios (Andrew X, 2001). O trabalho, ou o trabalho subordinado, é algo marginal na vida dessas pessoas. As suas existências estão ligadas muito mais à esfera do “consumo” do que à esfera da “produção”, do emprego e do trabalho subordinado (*idem*).

---

ativistas de direitos dos animais. Um grupo dos EUA autodenominado Win Animal Rights (WAR) havia enviado um e-mail para 10 mil pessoas dizendo que a venda das ações era então foco principal da campanha. Um investidor da Huntingdon Life Sciences relatou a um jornal estarem “atônitos de ver que a bolsa de Nova York admitiria derrota diante de um bando de hippies ingleses” (SchNEWS 511, 9 de setembro de 2005).

Na pesquisa de Wall (1999), muitos dos entrevistados participantes do EF! britânico e do movimento anti-estradas haviam feito parte anteriormente de outros grupos ecologistas (Friends of Earth, Partido Verde, Greenpeace) ou de outras organizações políticas (grupos marxistas, por exemplo), mas se sentiram frustrados em determinado ponto e foram atraídos pela organização mais informal do EF! e sua ênfase na ação direta. Wall (1999) também salienta a “disponibilidade biográfica” como importante fator para o “envolvimento ativista”. Isto é, normalmente os envolvidos possuem bastante disponibilidade de tempo e poucos compromissos (não possuem filhos e sobrevivem com o *dole* ou são estudantes). A ausência dessa disponibilidade de tempo chega a ser um fator que obstrui a participação e integração efetiva no movimento, e na “comunidade ativista”, na expressão de Weinstein (2004)<sup>174</sup>.

É reconhecido por eles que a idade dos ativistas se encontra, com poucas exceções, na faixa dos 18 aos 35 anos (Anônimo, 2003). Weinstein (2004), ao pesquisar no início desta década participantes do movimento de ação direta britânico com idades abaixo de 30 anos – entre os quais membros do RTS, do EF! e de outros grupos anticapitalistas –, conseguiu chegar a algumas conclusões que nos são pertinentes. A grande maioria vinha de famílias de classe média com uma confortável situação financeira. Com ocasionais exceções, chegaram ao menos a cursar o ensino superior, geralmente em ciências humanas e artes<sup>175</sup>. Em muitos casos os pais tinham algum envolvimento político e ajudaram a fomentar uma visão crítica nos filhos sobre questões sociais e ecológicas<sup>176</sup>. Bastante normal era a busca pela compreensão dessas questões através de livros. A leitura em geral impulsionava-os mais ainda a se tornarem ativos politicamente. Quase sem exceção manifestações e ações de resistência como em Twyford Down, a luta contra a M11, o J18, entre outras, tiveram um importante papel inspirador. O contato com algum desses eventos muitas vezes teve um importante papel ao engajamento político. E uma vez envolvidos mudariam significativamente suas vidas em um curto espaço de tempo, imergindo rapidamente na política e no estilo de vida do movimento de ação direta<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Relatando sua experiência de aproximação e participação no movimento, uma ativista aponta que a combinação da sensação de se sentir julgada, falta de autoconfiança e a falta de tempo livre a fez dar muito poucos passos na direção de se envolver em qualquer tipo de ação direta (Anônimo, 2003).

<sup>175</sup> A mesma ativista a qual nos reportamos na nota acima, descreve o perfil dos ativistas como: estando entre 18 e 35 anos (majoritariamente na faixa dos 20 anos), esmagadoramente brancos e bem escolarizados, que se vestem de maneira parecida e que costumam usar cabelos engraçados (Anônimo, 2003).

<sup>176</sup> Para Weinstein (2004) seria difícil caracteriza-los como rebeldes que se insurgem contra a influência e autoridade dos pais. Ao contrário, a maioria dos entrevistados foi socializada em um ambiente no qual a política estava presente na família.

<sup>177</sup> Weinstein (2004) entrevistou um ativista para o qual a presença no Festival Livre de Glastonbury lhe trouxe a centelha de que trabalhar não era o interessante e desejável na vida (“working wasn’t the point in life, it’s pointless and unfulfilling”). Deixando de lado a bagagem consumista que havia adquirido no início da sua

Para a grande maioria dos ativistas de ação direta entrevistados por Weinstein (2004), havia uma obrigação de tentar mudar o mundo, que por sua vez estaria enraizada em um forte sentimento de culpa por sua situação de classe média em um país de Primeiro Mundo. Essa constatação de Weinstein (2004) confirma a proposição de Kipper (2005) de que a sensibilidade “global” dos ingleses viria em grande parte da consciência de que seu estilo de vida seria sustentado pela exploração de outros povos.

Para muitos do movimento de ação direta haveria um forte sentimento de, através da resistência e da luta contra a autoridade, retomar o poder em um mundo onde tudo seria controlado. Junto a isso existiria o impulso de fazer com que outros se sintam da mesma forma empoderados como eles, e a idéia de que a transformação social desejada só ocorrerá quando cada vez mais pessoas mudarem seu próprio modo de vida. Apesar disso, era confesso também que a ação direta trazia-lhes também uma adrenalina de que gostavam em certos momentos, e que os faziam sentir-se bem pessoalmente em um sentido mais egoístico. O ativismo seria também uma identidade para a grande maioria deles, algo relacionado profundamente com o quem eles são. Eles veriam, com satisfação, a si próprios e aos seus pares como *ativistas*. O sentido de pertencimento a uma comunidade estaria presente, com alguns até mesmo afirmando que havia encontrando no meio ativista um lar no qual podiam se expressar.

Para eles a política diria respeito tanto a como se vive quanto ao que se faz. Os valores que os orientariam politicamente conduziram também suas vidas cotidianas, afetando todas as suas atitudes. Suas vidas e conseqüentemente suas identidades estariam tão relacionadas ao ativismo que teriam dificuldade de imaginar que tipo de pessoa seriam sem sua identidade ativista, embora muitos demonstrassem preocupação com os efeitos negativos que o seu nível de ativismo teria em relação a sua saúde e condição financeira. Deixar sua atividade política implicaria em mudar inúmeros aspectos de suas vidas. Um ativista reporta a Weinstein (2004) que, para algumas pessoas, deixar a política significava apenas deixar o partido, mas para ele significaria começar a comer carne, aprender a dirigir etc. Haveria um profundo sentido de identidade ativista que estaria entrelaçada com o estilo de vida que levariam, tentando viver sua política de uma forma profundamente elementar, cotidiana.

Podemos perceber a partir disso como, em geral, para os ativistas do movimento de ação direta britânico a política é, assim como Azevedo (2002) observou em relação ao anarquismo do movimento operário, uma “concepção de vida e de prática social” (p. 43). O

---

adolescência ele se envolveu com a cena rave/festa e com estilos de vida alternativos. Em poucos meses ele estaria vivendo em comunidade, na estrada, viajando em um ônibus com outros ativistas.

ativismo assim envolveria também uma mudança de hábito cotidiano, uma mudança de modo de vida, uma mudança cultural. O aspecto contracultural no movimento de ação direta britânico se faz assim bastante presente. Ao lado da “ação política” em sentido mais estrito desses ativistas, viver em comunidade, comer alimentos produzidos localmente e organicamente, reciclar, não usar carro e tentar viver ecologicamente em um contexto urbano eram algumas das práticas comuns entre eles (Anônimo, 2003). A política ativista assim está também ligada a uma vida ética, uma rebeldia que se dá através do consumo individual – consumo rebelde e rebeldia através do consumo.

Weinstein (2004) constatou que a grande maioria dos ativistas não vota nas eleições por uma questão de princípio e considera a democracia representativa uma anulação da responsabilidade individual, onde as pessoas entregam seu poder a uma autoridade distante. A intersecção com a tradição política anarquista se torna, aí, mais que evidente<sup>178</sup>.

Mas apesar de expressarem objetivos políticos de longo prazo – como fundar uma democracia real, com participação direta – os ativistas claramente teriam seu foco voltado para questões mais imediatas, com objetivos de curto prazo ganhando grande importância, como o sucesso de alguma ocupação ou bloqueio programado, que teria algum impacto imediato nos lucros de alguma empresa ou no retardamento de algum projeto. Essas vitórias pontuais teriam o poder de revigorar o grupo de ativistas, e seriam sentidas como grandes conquistas. Ao mesmo tempo, outro objetivo era manter o nível de ativismo de tal modo que não comprometesse a saúde psíquica e física. O “burn out” seria um tema recorrente entre os ativistas<sup>179</sup> (Weinstein, 2004).

O projeto pessoal de futuro dos ativistas do movimento de ação direta britânico seria simplesmente manter o que eles faziam no presente, conservando sua situação atual, uma vez que eles sentiriam ter controle sobre suas vidas. Nenhum plano de carreira é mencionado. A vida é vivida no presente mais imediato. No entanto, apresentariam uma lista de coisas que gostariam de evitar. E trabalhar em empregos convencionais – mesmo como voluntário ou como caridade – sempre estava no topo dessa lista. Evitar cair na armadilha do emprego convencional, com tudo que ele teria de alienação e perda de possibilidades, seria algo altamente almejado pela maioria dos ativistas (Weinstein, 2004).

Essa fuga da subordinação do trabalho e mudança de subjetividade – alguns diriam perda da ética do trabalho – e a conseqüente criação de novos estilos de vida, como vimos,

---

<sup>178</sup> As referências ao anarquismo em publicações do movimento ecológico de ação direta, como a revista *Do or Die*, são tão freqüentes que a maioria delas podem muito bem ser enquadradas como publicações libertárias e anarquistas.

<sup>179</sup> Quanto a isso, veja também a nota 168, página 149.

estaria relacionada para Hardt e Negri (2001) à emergência do regime pós-fordista como recomposição do capital. Essa nova subjetividade do proletariado apareceu principalmente na forma e categoria social juventude, e nos países capitalistas dominantes – como a Inglaterra – onde a margem de liberdade obtida pelos trabalhadores era maior, tornando-se factível a recusa da disciplina da fábrica social (Hardt; Negri, 2001). Faz-se presente no próprio meio ativista britânico a compreensão de que desde os anos 1960 as várias contraculturas anarquistas/ecológicas que surgiram – squatting, travelling, libertação animal, punk, acampamentos ecológicos de ação direta etc. – foram todas predominantemente movimentos de juventude operando no espaço da autonomia cuja base material era o *dole* (Do or Die, 2003b) – autonomia chamada pelos próprios ativistas muitas vezes de *dole autonomy*. O *dole* seria um elemento fundamental dessa margem de liberdade, elemento de expansão e aprofundamento de uma moratória social, da criação de estilos de vida e contraculturas autonomistas.

Se nos anos 1980 o anarcopunk foi a contracultura rebelde mais notável no Reino Unido, nos anos 1990 foram, para Aufheben (1998), o movimento anti-estradas e a campanha contra a Criminal Justice Bill, que reuniu diversos estilos de vida e contraculturas e criou laços que deram impulso ao RTS. E foi nesse contexto que em 1996 o governo britânico criou o Job Seeker's Allowance (JSA), impondo um novo conjunto de regras que dificultavam o direito ao *dole*, re-impondo o trabalho como imperativo econômico, significando assim um sensível ataque aos estilos de vida, contraculturas e ativismo político que tinham no *dole* uma importante base material.

#### **4.1.6- O limite geracional e o limite subcultural**

Em geral essas contraculturas que floresceram no espaço de autonomia do *dole* possuem uma vida temporal restrita. Seus limites são dados por serem em grande parte contraculturas geracionais. Na apreensão de ativistas, elas falharam tanto em acolher as necessidades de seus membros mais velhos quanto em envolver novas gerações (Do Die, 2003b)<sup>180</sup>. Conseqüentemente, com vistas a objetivos de transformação social mais amplos e profundos, uma conclusão tirada por eles seria a da necessidade de algum tipo de estrutura sustentável, uma contracultura que pudesse ser mantida ao longo dos anos, evitando que

---

<sup>180</sup> Uma exceção seria a contracultura traveller, na qual se poderia encontrar três diferentes gerações simultaneamente.

acabasse quando seus membros alcançassem os 30 anos ou que os mesmos erros fossem repetidos a cada 15 anos por falta de contato e herança entre gerações (Dor or Die, 2001; Andrew X, 2001), como por exemplo o aprendizado de que problemas específicos como a construção de estradas e a exploração animal estariam ligados a uma totalidade chamada capitalismo – aprendizado que, como visto acima, faria parte da trajetória de temas específicos a uma crítica anticapitalista explícita que os movimentos de contracultura juvenil politicamente orientados em geral seguiriam. Em termos parecidos, outra reflexão que aparece no movimento de ação direta britânico é a da necessidade – para os fins revolucionários comuns ao movimento – de catalisar contraculturas que pudessem sustentar a rebelião através das gerações. Em suma, construir uma cultura multigeracional que pudesse manter seus participantes por longo tempo, para que a ação direta fosse bem além de um período de “feriado de autonomia excitante” entre o fim do colegial e a entrada no mundo do trabalho e no mundo dos cuidados maternos e paternos<sup>181</sup>.

Ao lado desse limite geracional, aparece ainda com mais ênfase e mais frequência nas reflexões autocríticas de integrantes do movimento de ação direta o limite subcultural do movimento.

Mais especificamente quanto ao movimento anti-estradas, ao lado do entendimento de que apesar das suas incoerências e inadequações internas o movimento expressava um lado da luta de classes – resistindo ao desenvolvimento capitalista e às necessidades do capital –, havia também o entendimento de que embora as comunidades de luta do movimento anti-estradas pudessem ser muito criativas e inspiradoras, elas eram problematicamente baseadas nos limites de um movimento subcultural e de estilo de vida (Undercurrent, 2000).

Após o Dia de Ação Global J18, um artigo intitulado *Abandone o Ativismo*<sup>182</sup>, escrito por um ativista do movimento de ação direta que assina como Andrew X, ganhou grande repercussão dentro do movimento britânico e em meios libertários de outros países, inclusive do Brasil. Tanto esse artigo de Andrew X quanto outros<sup>183</sup> que circularam por volta do mesmo período demonstram o entendimento de que o movimento de ação direta britânico seria formado basicamente por “ativistas semi-profissionais” que constituem uma espécie de subcultura e uma pseudo-comunidade de ativistas. Numa forte autocrítica, um militante que

---

<sup>181</sup> “Ecological direct action could be just an exciting holiday of autonomy between leaving school and entering the world of work and parenting. (...) However if we really want to kick this system in and grow a new world we have got to build a multigenerational culture that can sustain us for the long haul” (Do or Die, 2003b).

<sup>182</sup> O referido artigo foi originalmente publicado em *Reclaim The Streets* (1999), abrindo esse livro todo dedicado a artigos reflexivos e de autocrítica escritos por pessoas do próprio movimento de ação direta após o J18.

<sup>183</sup> Ver *Reclaim The Streets* (1999), *Aufheben* (1998) e *Undercurrent* (2000), por exemplo.



assina como Paulp (1999) afirma que se trata de uma cena *fashion* de protesto assentada no estilo, formada majoritariamente por brancos vindos da classe média. Nesse mesmo caminho de reflexão o desafio ao movimento de ação direta é posto nos termos de se construir e sustentar uma cultura de resistência – como oposto a uma subcultura de estilo de vida – que consiga ser tão inclusiva quanto possível (Do or Die, 1999).

Nos anos 1980 as políticas do governo britânico facilitaram a aquisição do *dole*, que constituiu a base material para que principalmente os jovens forjassem diferentes estilos de vida. Ao longo daquela década, esses estilos e contra/subculturas foram evoluindo, se alterando, enquanto novos surgiam, muitos dos quais tiveram forte influência no desenvolvimento do movimento de ação direta que ganhou proeminência nos anos 1990. A “semi-profissionalidade” desses “ativistas” decorre em grande parte do direito ao *dole*, que tem sido minado a partir dos anos 1990 pelo governo britânico. O *dole* teria tido assim um importante papel para sustentar os indivíduos que compõem o movimento, os seus estilos de vida e por consequência o próprio movimento de ação direta.

Como vimos, uma vez que em geral as pessoas que constituem o movimento de ação direta são desempregados (beneficiários do *dole*), estudantes e/ou trabalham em empregos temporários e transitórios, Andrew X (2001) afirma que essas pessoas, incluindo aí ele próprio, não habitam o mundo da produção, mas existem *em grande medida* (grifo do autor) e primariamente no domínio do consumo e da circulação. Assim, continua ele, a unidade que possui o movimento de ação direta não viria por terem um mesmo trabalho ou viverem numa mesma região, mas do compromisso intelectual com um conjunto de idéias. A fonte de unidade e identidade viria dos projetos autônomos (e autonomistas) desenvolvidos pelos grupos e indivíduos, formando uma “cultura *do-it-yourself*”<sup>184</sup>.

Em *Abandone o Ativismo*, Andrew X, em uma autocrítica do movimento de ação direta, propõe o abandono do papel de ativista, dessa “especialização”, dessa identidade, que reproduziria a separação própria de uma sociedade hierárquica e de classe<sup>185</sup>. Kellstadt (2000), em artigo que responde ao de Andrew X, aponta que abandonar o ativismo é ao mesmo tempo uma necessidade e uma impossibilidade. Impossibilidade de, simplesmente pelo desejo e vontade do indivíduo, extinguir uma categoria social. Kellstadt (2000) lembra

<sup>184</sup> No Brasil algo similar pode ser observado, como por exemplo no Encontro de Grupos Autônomos realizado em São Paulo em fevereiro de 2004, consequência da idéia inicial de se fazer um encontro nacional da AGP. Mais detalhes sobre esse Encontro adiante, na seção 4.2.8.

<sup>185</sup> “Mais do que um assunto a ser tratado por nós é o sentimento de separação das ‘pessoas comuns’ que implica o ativismo. As pessoas identificam alguma estranha subcultura ou panelinha sendo ‘nós’, como oposto a ‘eles’, que é todo o resto do mundo” (Andrew X, 2002, p.40).

que o “papel” de ativista não é simplesmente “auto-imposto”, mas também “*socialmente imposto*”. A subjetividade ativista e os papéis sociais são fundados em relações sociais objetivas, de onde viria a impossibilidade de “abandonar o ativismo”. Kellstadt propõe então que se abrace *simultaneamente* a necessidade (posta por Andrew X) e a impossibilidade de “abandonar o ativismo”, e com um alto grau de ambivalência e habilidade para viver a tensão dessa contradição aparentemente irreconciliável. Abraçar essa impossibilidade uma vez que, a “utopia positiva”, o modo de vida, o estilo de vida, poderia ser revolucionário como *demanda* e como *tensão*. Para ele, o projeto de “viver diferentemente” não deveria ser simplesmente descartado e posto de lado como impossível “até que venha a revolução”, mas deveria ser vivido como *em tensão*, aceitando a impossibilidade funcional de realiza-lo com sucesso no presente, e tentando realiza-lo da forma mais prefigurativa.

Em vários textos reflexivos de grupos e integrantes do movimento de ação direta a ação política ligada ao “ativismo” e ao estilo de vida aparece como algo altamente pessoal/personalizado, uma espécie de escolha feita num supermercado de causas, das quais as mais “sexys e inspiradoras” levariam vantagem na escolha (Aufheben, 1998; Undercurrent, 2000; Brighton and Hove Stop the War Committee, 2000). Para Aufheben (1998), o que uniria o “outro” a esse “personal” individuado do estilo de vida e da subcultura não seria a solidariedade, mas o sentido de liberdade de *escolha* moral. Dessa forma a política não estaria nascendo mais da *necessidade*. O mesmo aponta Andrew X (2001) ao afirmar que as lutas do movimento não se baseiam nas necessidades diretas de seus participantes, parecendo desconectadas e arbitrarias. O movimento de ação direta seria desta forma “incapaz de desenvolver um senso de prioridade coletiva ou de importância histórica”. Essa última observação, presente em Undercurrent (2000), é desenvolvida no sentido de apontar ao movimento a necessidade de ter uma orientação estratégica, que até então se faria ausente.

Havia uma expectativa de que as restrições ao direito do *dole*, forçando conseqüentemente a que os ativistas que vivem do *dole* buscassem trabalho, forjasse uma base de convergência dos interesses e perspectivas de trabalhadores e ativistas, fazendo convergir assim as necessidades e perspectivas dos ativistas com as de um espectro social maior (Aufheben, 1998). Outra expectativa era a de que o trabalho em call centers e no telemarketing, onde normalmente iam parar muitos dos participantes do movimento de ação direta forçados a sair do *dole*, criasse as condições para a política do movimento de ação direta emergir da necessidade direta de seus participantes, em sua relação supostamente mais direta com o capital (Andrew X, 2001).

Uma questão nesse sentido foi levantada e discutida no movimento de ação direta: por que os ativistas desse movimento não voltaram seu ativismo político contra as políticas que estavam cortando e restringindo o *dole*, a própria base material dos seus estilos de vida e ativismo? Algo que pareceria inicialmente paradoxal, e que foi matéria de uma elaborada crítica, feita inicialmente por Aufheben (1998). Enquanto protestos vigorosos e a resistência dos ativistas de ação direta – protagonizados por “desempregados” – se direcionavam à construção de estradas e davam forma às festas de retomada das ruas do RTS, o governo cortava os benefícios dos desempregados sem que esses mesmos ativistas-desempregados se levantassem contra. O fato era que uma forte cultura política sustentada na sua própria existência pelo *dole* escolhia, na visão de Aufheben (1998), não defender seus interesses imediatos mas sim se concentrar em causas altruísticas como impedir a construção de estradas e salvar florestas. Os ativistas estariam assim lutando por uma causa alienada e separada. Seguindo a visão de Aufheben (1998), a escolha seria entre a mundana mas necessária luta contra as restrições ao *dole*, e a excitante e glamurosa ação eco-ativista.

Uma elucidativa resposta aos questionamentos e críticas levantadas por Aufheben (1998), vinda também de dentro do movimento de ação direta, apareceu na oitava edição da revista *Do or Die*. O anônimo interlocutor – praticamente todos os textos publicados em *Do or Die* não são assinados – apontava que os temas e as bandeiras de luta dos acampamentos de resistência ou das festas Reclaim The Streets não eram a principal motivação por trás dos que se envolviam neles. Seria menos ainda os temas ou bandeiras de luta – retomar as ruas, impedir estradas, salvar florestas – o que faria essas atividades terem sucesso e serem largamente abraçadas. Casas em árvores, festas de rua etc. expressariam muito mais do que as campanhas contra a restrição do *dole* a necessidade das pessoas envolvidas de transformar suas relações e vidas cotidianas e lutar por si próprias. Aí estaria a chave para se entender a escolha das bandeiras e temas de luta por parte dessa juventude ativista britânica. Quando esta dizia que as campanhas contra a JSA eram chatas, ela expressaria uma *necessidade real*, e não apenas uma crítica arbitrária. Expressariam exatamente que, embora podendo ser mais radical em *conteúdo* do que os eco-protestos, a campanha anti-JSA era muito menos radical na sua *forma* – tinha a forma de uma atividade política tradicional, como a levada a cabo por partidos, sindicatos etc. O ponto principal, apresentado em *Do or Die* (1999), seria *retomar o controle sobre nossas vidas*, e se isso fosse feito a partir de uma bandeira de luta pelas “árvores”, pouco importaria. Viver em um local de resistência e protesto, como os acampamentos contra construção de estradas ou os squats contra a M11, permitiria essa transformação na vida cotidiana, sendo o que atrairia tantas pessoas a esses locais de ativismo.

A estrada, ou qual fosse o conteúdo do protesto em si, seria muitas vezes secundária para a criação de comunidade e para a descoberta do poder coletivo que envolveria a vivência nos locais de protesto. E isso seria expressão de uma necessidade e interesse imediato dessas pessoas. Seriam os próprios locais de protesto e a forma de ação – a ação direta que traz um sentido de empoderamento – que teriam tornado as lutas anti-estradas naquilo que se tornaram, em termos de sucesso e adesão. Podemos perceber então que a mudança de vida se dá no momento e pela própria ação (direta), o que diferencia também a relação do movimento britânico com a ação direta encontrada em outros movimentos sociais nos quais a mudança de vida almejada por seus integrantes se dá primordialmente através de uma conquista material – terra para produzir, trabalho/renda etc.

O privilégio da forma de ação sobre o conteúdo da mesma corrobora o que Knight (2002) dissera sobre o RTS: a ação vem antes de tudo, e o RTS seria encarado por vários de seus mais ativos participantes mais como um movimento de faça-você-mesmo, de ação direta, do que de protesto ou festa.

A preocupação com o isolamento subcultural, que aparece nas reflexões autocríticas do movimento de ação direta britânico, estaria bastante presente também em ativistas de outros países, ligados à AGP europeia. Em grande parte a reflexão desses ativistas era semelhante a de Virno (2003a), para o qual a questão do movimento (antiglobalização) na Europa, e na Itália em específico, seria a de como sair da dimensão simbólica. A reação a um “encontro dos poderosos” sempre se dava num *plano simbólico*. A dificuldade de sair desse plano simbólico indicaria também, para ele, os limites dos Centros Sociais e das formas de contracultura e cultura alternativa.

Em um texto intitulado *From Resistance to Revolution*<sup>186</sup>, escrito entre os anos de 2000 e 2001 como resultado de diversas discussões por ativistas da Europa Ocidental bastante envolvidos na AGP, é explicitado o processo conflituoso que é e tem sido para anticapitalistas autonomistas e anti-autoritários da Europa Ocidental a passagem de uma identidade de resistência primária, da qual foram criados refúgios contraculturais, à criação de um verdadeiro projeto de alternativa social ao capitalismo, que possa transformar as relações e estruturas sociais como um todo. Os limites dos Centros Sociais e da contracultura ficam

---

<sup>186</sup> O título completo do artigo é *From Resistance to Revolution: Replacing capitalism with networks of free, autonomous and self-reliant spaces*. Esse artigo é o capítulo final do volumoso livro *Restructuring and Resistance in Western Europe, Diverse Voices of Struggle* que apresenta artigos escritos por militantes de ação direta participantes de diversos grupos europeus que analisam os variados aspectos das lutas e da situação social, econômica e política na Europa. Esse artigo circulou em algumas listas de discussão da AGP em março de 2001. Traduzi para o português no ano seguinte, sendo que essa versão em português pode ser acessada em <<http://brasil.indymedia.org/en/red/2003/04/252758.shtml>>.

também explicitados, mas a alternativa visualizada não descarta os Centros Sociais, pelo contrário. A alternativa, visualizada e proposta, consiste em redes internacionais de apoio mútuo e troca formadas por espaços autônomos, auto-sustentados, não-hierárquicos e inclusivos de modo a se criar meios de vida não-capitalistas.

Existem espaços autônomos anticapitalistas na Europa há um bom tempo: experiências maravilhosas de modos de vida coletivos, ecológicos e livres de coerção e exploração, centros sociais com espaço para a participação política autônoma, redes locais de trocas econômicas alternativas etc. (...) E, embora existam brilhantes exceções, em geral eles também são espaços um tanto fechados, se constituindo em áreas de refúgio contracultural onde as pessoas que não compartilham certo ponto de vista político, e às vezes até mesmo certas preferências estéticas, geralmente se sentem bastante indesejáveis, resultando em uma homogeneidade e às vezes até mesmo em sectarismo. (...) Esse limitado alcance deriva do fato desses espaços serem normalmente construídos por grupos de pessoas relativamente homogêneos, que muitas vezes definem sua identidade coletiva em termos defensivos ou escapistas, refletindo uma mentalidade de resistência que os distancia do resto da sociedade (Anônimo, 2001).

Em 2003 ganharia vida o projeto ESCANDA<sup>187</sup>, em um sítio em Astúrias, Espanha, posto em prática por esses ativistas ligados à AGP como resultado das reflexões e propostas apresentadas em *From Resistance to Revolution*. Uma espécie de centro social que esteja o mais distante possível de um isolamento subcultural e o mais voltado possível a desenvolver novas relações sociais em um processo – podemos dizer sem receio – de autovalorização. Um centro social que potencialize e esteja ele próprio integrado a um processo mais amplo de autovalorização, ao mesmo tempo em que não seja e se limite a ser um refúgio contracultural. O objetivo de autovalorização fica bastante claro na própria apresentação feita pelo grupo que formou ESCANDA:

A group of people from different countries have come together to set up internationalist spaces for learning, exchange and experimentation on organic farming, sustainable forestry, renewable energies, telecommunications, social relations, economics, politics, languages, etc. These spaces are intended to help us to strengthen our, and other people's, abilities to cooperate and self-organise, in order to create long term alternatives that reduce our dependency on both the market and the state. Our final aim is to take control of our lives through our own initiatives and creativity, while sharing our skills and experiences. We also want to continue doing anticapitalist and non-hierarchical political work, based on the belief that positive social change comes from grassroots struggle against all forms of oppression and from the self-organised emancipation of all sectors of society. A local foundation in Asturias (Northern Spain) has made a beautiful piece of land available to Escanda, as it is sympathetic to our goals. We have just started a one-year trial period with this foundation, and if things go well, we hope to get long-term access to more land and buildings. We don't conceive this place as our base to escape away from society and isolate ourselves in closed harmonious communities. Rather, we see them as spaces for interaction and cooperation between a diverse and fluid web of people, networks and movements from all over the world, where local and global networks of grassroots struggle can share experiences and skills, exchange ideas and create new dynamics of solidarity and resistance<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> O nome ESCANDA significa “Espacio Social Colectivo para la Autogestión, la Diversidad y la Autonomia” mas também é o nome de um cereal local. Sua página é <[www.escanda.org](http://www.escanda.org)>.

<sup>188</sup> Em mensagem eletrônica enviada à lista caravan99, da AGP, em 12/02/2003.

A proposta de ESCANDA visa a autovalorização, isto é, o desenvolvimento de habilidades e capacidades que dêem autonomia em relação ao mercado e ao Estado. Autonomia fundamentalmente no plano econômico, da reprodução material, diferentemente da autovalorização ligada a contraculturas, que em geral se restringem a uma produção imaterial, cultural (música, artes, comunicação, informação etc.).

Fugir de um isolamento subcultural e do plano simbólico das manifestações antiglobalização, ou anticapitalistas, era uma das preocupações mais frequentes expressadas em textos para discussão visando os encontros europeus da AGP. Em um artigo para discussão sobre estratégias de ação, visando a II Conferência europeia da AGP em Leiden, algumas perguntas fundamentais eram feitas expondo os desafios diante desses anticapitalistas e libertários que compunham o movimento: como poderiam aumentar a “flexibilidade cultural” (*cultural flexibility*) do movimento para melhorar a comunicação com outros setores da sociedade<sup>189</sup>? como poderiam ir de um conjunto de ações simbólicas (mesmo com 300 mil pessoas nelas) à transformação da sociedade em um nível mais estrutural<sup>190</sup>? como combinar um crescente confronto com as estruturas de poder com uma renovada ênfase na construção de alternativas autônomas, combinação necessária para alcançar uma transformação social significativa? como as alternativas autônomas se tornariam relevantes para setores mais amplos da sociedade? como encorajar um grande número de pessoas a auto-organizar relações sociais alternativas e liga-las com redes de luta? como evitar repetir os erros de grandes movimentos alternativos (cooperativas etc.) que emergiram em torno do movimento dos trabalhadores nos séculos XIX e XX e terminaram sendo cooptados pelo mercado e/ou pelo Estado ou faliram? como evitar se refugiar em identidades locais e restritivas, como fazem muitas comunas? como impulsionar pessoas envolvidas na “política do estilo de vida” (*lifestyle politics*) a ter uma visão política mais ampla?<sup>191</sup>

A assunção fundamental e tida como comum é a da necessidade de alcançar cada vez setores mais amplos da sociedade. Para isso seria necessário se tornar um “movimento de massa” (*mass movement*), não no sentido de integrar “as massas” na luta das redes e grupos ativistas que formariam o movimento, mas no sentido de ampliar a quantidade de pessoas que

---

<sup>189</sup> Esses outros setores, segundo o mesmo texto, teriam contato com as redes de ativistas e do movimento principalmente através dos centros sociais.

<sup>190</sup> Segundo o texto, onde essas perguntas foram elaboradas já estaria claro para a maioria dos envolvidos no movimento que não se construiria novas relações sociais apenas através de protesto, assim como a idéia de que as soluções emergiriam da própria dinâmica de crescimento dos protestos já era questionada desde o início por muitos ativistas.

<sup>191</sup> *Leiden: Discussion paper on strategies for action*, enviado à lista caravan99 em 09/08/2002.

retomem o controle sobre suas vidas através de diversos meios e de acordo com suas próprias idéias<sup>192</sup>.

Um texto escrito por Olivier de Marcellus<sup>193</sup>, envolvido com movimentos sociais na Europa desde o final dos anos 1960, e um dos europeus mais engajados na AGP desde seu início em 1997, visando a III Conferência Européia da AGP (2004 em Belgrado), tinha como uma das questões centrais também a necessidade do movimento europeu sair do gueto. Mais precisamente sair do “gueto ativista/alternativo” (*breaking out of the activist/alternative “ghetto”*). Na visão de Marcellus, desde final dos anos 1960 há na Europa Ocidental espaços políticos e sociais alternativos – partidos autodenominados revolucionários, contracultura, comunidades, squats etc. – que permitiram e permitem que a oposição radical à ordem vigente sobreviva e se desenvolva. Na Europa Ocidental o consenso em torno de uma sociedade consumista e do Estado de bem-estar social era tal que os dissidentes, segundo Marcellus, tinham que se manter juntos e afirmar sua diferença simplesmente para sobreviver. Mas isso também significava se manter isolado da sociedade em geral, da tendência dominante na sociedade (*mainstream society*). A aposta de Marcellus é de que esse gueto não seria mais necessário. Necessário agora seria romper o gueto, e evitar o perigo da AGP européia aceitar o isolamento em uma forma ainda mais fragmentada e sectária, como uma espécie de clube anarquista. Ligar a “estratosférica” e ideológica batalha das cúpulas e dos dias de ação global – o anticapitalismo como bandeira é uma completa abstração – com as resistências locais e cotidianas e com as alternativas que se tenta construir seria outro grande desafio e necessidade.

---

<sup>192</sup> *idem*

<sup>193</sup> *PGA all-european conference in the Balkans (July 2004) - some proposed themes*, enviado à lista pga-london em 05/01/2004.

## 4.2- A AGP e o Movimento Antiglobalização no Brasil

### 4.2.1- Origens

Olivier de Marcellus fez uma sucinta e precisa observação sobre a participação dos brasileiros na III Conferência Internacional da AGP, realizada em setembro de 2001 em Cochabamba:

Muitos dos brasileiros e argentinos faziam parte de uma nova rede de organizações jovens e principalmente urbanas que organizaram especificamente os Dias de Ação Global 1º de maio [2000], o S26 [26 de setembro de 2000] ou contra a ALCA [20 de abril de 2001]. A presença deles realçou o eco que o novo movimento antiglobalização no Norte teve no Sul. (...) Os grupos se juntam em redes horizontais e fazem ações em conjunto<sup>194</sup>.

Com as notícias das manifestações no Norte durante os Dias de Ação Global de 1999 – o J18 e principalmente o N30 – a AGP passou a ser conhecida por uma juventude urbana brasileira que a identificou aos Dias de Ação Global e aos eventos de Seattle. Essa juventude passou então a se organizar para os Dias de Ação Global e a se associar ao “movimento” e mais especificamente à AGP. São Paulo, Belo Horizonte, Fortaleza e Rio de Janeiro são algumas das cidades onde esses grupos podem ou podiam ser encontrados, embora possam estar longe de apresentar uma homogeneidade. Como observou Olivier de Marcellus, o novo movimento antiglobalização no Norte “ecoou” no Sul, atingindo esses jovens.

Exatos quatro anos passados da sua observação feita sobre a participação de argentinos e brasileiros na Conferência de Cochabamba, Marcellus iria afirmar que “a AGP só alcançou organizações de camponeses/agricultores e indígenas no Sul”<sup>195</sup>. E os jovens urbanos que lhe chamara a atenção quatro anos antes? Em parte é essa trajetória que tentaremos traçar.

O primeiro Dia de Ação Global, convocado na I Conferência da AGP, ocorreu em 16 de maio de 1998, por ocasião da reunião do G8 em Birmingham, Inglaterra, e do II Encontro Ministerial da OMC em Genebra, Suíça. No Brasil, coincidindo com a data, houve a marcha dos sem-terra a Brasília, organizada primordialmente pelo MST, que juntou dezenas de milhares de sem-terra e de militantes de outros movimentos sociais.

Como dito anteriormente, o segundo Dia de Ação Global ocorreu em 18 de junho de 1999 (J18), coincidindo com o encontro do G8 em Colônia, na Alemanha. Os eventos mais

<sup>194</sup> Olivier de Marcellus em mensagem de 04/10/20001 enviada a uma lista de discussão da AGP, após a Conferência de Cochabamba.

<sup>195</sup> Em mensagem enviada à lista pgaconfprep em 08/09/2005.



expressivos e impactantes ocorreram em Londres<sup>196</sup>, impulsionados principalmente pelo Reclaim The Streets, em meio ao movimento de ação direta britânico. No Brasil, a única manifestação que se tem conhecimento foi uma pichação e tinta vermelha atirada contra o relógio dos 500 Anos, da Rede Globo, em Florianópolis, feita durante a madrugada.

O terceiro Dia de Ação Global foi aquele que causaria o maior efeito na mídia e no imaginário de ativistas, militantes e de uma juventude ao redor do mundo. Dia 30 de novembro, durante encontro ministerial da OMC em Seattle, EUA. No Brasil, a única atividade como parte dos protestos globais foi realizada em Santos. O Coletivo Alternativa Verde (CAVE), a Rede Libertária da Baixada Santista (RLBS) e a União Libertária da Baixada Santista (ULBS) realizaram uma encenação teatral e uma panfletagem em uma praça da cidade, contra o “sistema global”. A manifestação contou com cerca de 30 pessoas, e a peça encenada era baseada na famosa passagem de Proudhon na qual o anarquista francês define o que é “ser governado”<sup>197</sup>.

Ortellado (2004), ativo na organização de Dias de Ação Global no Brasil, aponta que em São Paulo, em maio de 2000, sob o impacto político do bloqueio da “rodada do milênio” da OMC, se formou “a coalizão de grupos e indivíduos inspirados pela AGP”, “atraídos pelos fascinantes acontecimentos de Seattle”, pensando em “reproduzir e generalizar os acontecimentos” lá ocorridos. O “começo do movimento” no Brasil teria sido “marcado pelo desafio de criar grandes mobilizações que pudessem ser verdadeiramente autônomas”. Movimento nascido em São Paulo, segundo o próprio Ortellado (2004), “da convergência de outros dois movimentos que surgiram ou re-emergiram nos anos 1980 – o movimento estudantil independente e autogestionário e o movimento anarquista propriamente dito”. Movimento anarquista que renasceria com o fim da ditadura militar em meados dos anos 1980, a partir do legado do anarquismo histórico e da “consolidação política do movimento punk” (Ortellado, 2004, p. 9-10). Não será puro acaso que o Centro de Cultura Social (CCS), criado por anarquistas de São Paulo em 1933, será a ponte que nos ligará do sindicalismo revolucionário ao movimento antiglobalização, do movimento operário libertário das primeiras décadas do século XX a um movimento de juventude libertário que inauguraria a primeira década do século XXI.

Em 1933 a tendência libertária do movimento operário estava em franco declínio. A política corporativista e o trabalhismo começavam a minar as bases do sindicalismo autônomo, ao mesmo tempo em que os comunistas (marxistas) começavam a ganhar

---

<sup>196</sup> Para mais detalhes sobre o J18 e os outros Dias de Ação Global, ver Ludd (2002).

<sup>197</sup> A notícia dessa manifestação em Santos pode ser encontrada no Boletim da AGP #5.

hegemonia no movimento de massa. Assim, o CCS pode ser visto como espaço onde “se concentraram os militantes que continuaram ativos mesmo após o declínio do anarco-sindicalismo e do sindicalismo revolucionário” (Geraldo, 1998, p. 166). Na mesma sede funcionavam também, nos anos 1930, o jornal libertário *A Plebe* e a Federação Operária de São Paulo. O CCS foi fechado em 1937 com o Estado Novo. Reaberto em 1954, e novamente fechado em 1969. Dia 14 de abril de 1985 o CCS reabriria, e não mais fecharia até os dias de hoje. O período que vai do seu primeiro fechamento à sua reabertura em 1985 é marcado pelo distanciamento do anarquismo em relação a movimentos sociais. Seu recolhimento e sobrevivência se deram através de jornais de restrita circulação, editoras, centros de estudo, pequenos grupos de intervenção cultural ou em restritos grupos estudantis<sup>198</sup>. É certo que foram 29 nos de ditadura nesse lapso de 47 anos; é certo que mesmo durante a ditadura militar era possível rastrear a existência e atividade de pequenos grupos de anarquistas até mesmo em cidades como Florianópolis; mas o fato é que nenhum grande acontecimento de relevância social, nenhum movimento e nenhuma atividade de repercussão histórica ou social ocorreu nesse tempo por influência ou com participação efetiva de libertários. O anarquismo esteve totalmente afastado do novo sindicalismo surgido em finais dos anos 1970, por exemplo. Um anarquista espanhol, ex-membro da CNT, ao visitar o Brasil em meados dos anos 1980, não conseguiu sequer encontrar anarquistas em São Paulo. Na sua tentativa, foi indicado a ir ao Madame Satã, onde realmente acabou indo parar, uma casa noturna de bandas de rock *underground*. Um indício da praticamente inexistente visibilidade de um anarquismo político em São Paulo àquela altura; nada além do que roqueiros punks era associado ao “anarquismo”.

No mesmo ano de reabertura, a demanda pelo anarquismo era tão grande, segundo Cubero (2003), secretário-geral do CCS, que não havia estrutura para absorvê-la. Praticamente junto à reabertura do CCS, e tendo ele como base, surgiu a idéia de criar núcleos sindicais com o objetivo de reviver a finada Confederação Operária Brasileira, de teor anarco-sindicalista. A idéia foi gestada também em vários estados, chegando-se a realizar congressos e até mesmo a se reeditar o jornal *Voz do Trabalhador*, órgão de imprensa da COB no passado. Até o início dos anos 1990 os núcleos pró-COB concentraram boa parte da militância e dos esforços do anarquismo que reaparecia com a redemocratização. Mas o

---

<sup>198</sup> Sobre o anarquismo no Brasil durante esse período ver Rodrigues (1992; 1993a; 1993b). Anarquistas também foram parar nos porões da ditadura militar, evidentemente. No Rio de Janeiro, haviam jovens organizados em torno do Movimento Estudantil Libertário (MEL), por exemplo.

projeto não alcançou seus objetivos e foi abandonado com o tempo, por motivos que fogem ao nosso intuito aprofundar<sup>199</sup>.

Um novo personagem procuraria o CCS com sua reabertura em 1985. Sendo o CCS referência do anarquismo nacionalmente e na cidade de São Paulo, punks começaram a entrar em contato com ele. E não deixa de ser significativo que hoje, entre os associados do CCS, que muito bem pode ser visto como a associação existente mais tradicional do anarquismo brasileiro, se encontrem ex-punks. Difícil encontrar alguma organização anarquista no Brasil em que não haja entre integrantes pessoas que não tenham se iniciado no anarquismo através da contracultura punk.

O CCS, principalmente em São Paulo, acabou por consequência estando envolvido no processo de politização do punk, politização entendida como processo de afirmação de uma doutrina política anarquista com crescente grau de coerência e densidade política<sup>200</sup>. Mas esse processo de aproximação à adoção do anarquismo como teoria política, e portanto a aproximação ao próprio CCS, é resultado também de conflitos internos entre os punks nos anos 1980. Como mostra Costa (1993), as diferenças e divergências entre os punks da *city* (São Paulo) e os punks do ABC evoluíram no sentido dos punks da *city* buscarem afirmar um referencial ideológico e uma atitude que os afastassem da imagem de violentos e niilistas. Grosso modo, o conflito entre punks da *city* e punks do ABC deu origem na virada dos anos 1980 aos 1990 ao *anarcopunk* e aos *carecas do subúrbio*. O último adotando ideologias de cunho fascista.

A mistura de signos (nazistas e anarquistas), e a confusão teórica evoluíram num discernimento progressivo do conteúdo político e histórico por trás dos signos ostentados. Evidentemente pode-se dizer, e não é menos verdade, que a coerência e a adoção de uma doutrina política clara ganhava existência ainda como elemento do consumo, como objeto-signo de distinção e diferenciação entre os grupos. Uma vez que partimos do entendimento que a forma fetichizada coexiste com a forma não-fetichizada, isso não deveria nos

---

<sup>199</sup> Em geral, para as pessoas envolvidas no projeto de refundação da COB, como Cubero (2003), o principal motivo da falência do projeto de reconstrução da COB foi a ação perniciosa de um então importante militante. Evidentemente que fatores históricos e sociais podem explicar a dificuldade de reavivar o anarco-sindicalismo no Brasil. Para tanto, talvez coubesse melhor ainda à tentativa de reconstrução da COB no Brasil nos anos 1980 a pergunta que Colson (2004) faz sobre a reconstrução da CNT na Espanha nos anos 1970: ante uma renovação possível das aspirações e perspectivas libertárias, não teriam se contentado os anarquistas “em referir-se, de modo ao mesmo tempo exterior e religioso, portanto, de maneira mítica e errônea, aos símbolos e às representações do passado, em aplicar mecanicamente, de forma igualmente exterior, soluções ou receitas organizacionais petrificadas pelo tempo, em vez de tentar apreender e exprimir a novidade e a realidade desse ressurgimento contemporâneo do anarquismo?” (p. 303).

<sup>200</sup> A importância do CCS nesse processo, é salientada, por exemplo, por Sousa (2002). A aproximação ao anarquismo acarretou também um distanciamento de partidos políticos como o PT, que gozavam de simpatia por parte de muitos punks.

surpreender. Mas se quisermos, podemos ver um ganho no processo de luta contra a fetichização na passagem que os punks fizeram da palavra “anarquia” como signo indicial à teoria política anarquista propriamente dita como signo de sua rebeldia e recurso de distinção.

Será no início dos anos 1990 que os punks, já empunhando uma doutrina libertária bem discernível e explícita, irão começar a se denominar como *anarcopunks*<sup>201</sup>. Essa década será ao mesmo tempo de crescente politização dos anarcopunks e de sua marcante presença no meio anarquista, tornando-se um expressivo segmento no meio libertário, ainda carente de atividades e visibilidade. Serão eles, ao menos, em grande parte, que exporão o anarquismo nas ruas, em panfletos, fanzines, shows, manifestações. Ainda nos primeiros anos da década de 1990 expressarão uma unidade política e cultural existente nos vários coletivos e grupos espalhados pelo Brasil, passando estes a se identificarem através do nome Movimento Anarco-Punk (MAP). Os temas tratados pelos anarcopunks, e que direcionavam suas atividades e ações políticas – sobressaindo panfletagens e manifestações de rua –, eram diversos: militarismo, sexismo, racismo, exploração animal, educação autoritária etc.

No início dos anos 1990 se consolida no Brasil uma vertente contracultural que tem suas origens ligadas à música punk, o straight edge. Vegetarianismo e libertação animal, mais do que temas abordados, são temas característicos do straight edge, constituintes da própria identidade straight edge. Tal identidade foi buscada no Brasil, durante um período, também pelo reforço de elementos que o diferenciariam do punk, como por exemplo fazer letras de música em inglês (e não em português como os anarcopunks faziam) e até mesmo buscar um referencial político marxista (e não anarquista como o dos punks). A politização do punk, ocorreu também na e pela sua vertente straight edge.

O tipo de militante punk que surgiu no final dos anos 1980, que teria caracterizado uma das fases do anarquismo para Ferrer (2002), e que Cubero (2003) também dá destaque, foi desaparecendo, segundo constatação do próprio Ferrer (2002). Militantes esses fortemente “de rua”, com pouca teoria e discernimento político, mas que teriam sido importantes em um momento de forte refluxo do anarquismo, mantendo viva a idéia entre uma certa juventude.

Quanto ao movimento anarquista, a década de 1990 será marcada também pela iniciativa de tentar restabelecer um anarquismo social no Brasil, com práticas de “inserção

---

<sup>201</sup> Cabe notar que no Brasil a gênese do anarcopunk difere da de outros países, como a da Inglaterra, por exemplo. Lá, o anarcopunk aparece sob influência e consequência direta da atividade do grupo Crass (1977-1984) na virada da década de 1970 para a década de 1980. No Brasil, o anarcopunk irá surgir praticamente uma década depois, e como consequência de conflitos entre punks. O anarcopunk não foi uma subcultura tardia transplantada ao Brasil. Aqui, a cena peacepunk/anarcopunk inglesa, criada em torno do Crass, por exemplo, não teve praticamente nenhuma influência na formação do anarcopunk, embora possa ter havido uma identificação posterior, com grupos e bandas como o Crass tendo sido incorporados e adotados pelo anarcopunk brasileiro.

social”, na tentativa de tornar o anarquismo (novamente) influente e condutor de lutas e movimentos sociais de orientação estratégica. Fenômeno constituído também, mas não só, pela afluência e evolução do processo de politização do punk. No limite, ou no seu ápice, a politização do punk leva à própria negação do punk. E nesse sentido cabe perfeitamente a asserção de Bakunin (2000) de que todo desenvolvimento implica necessariamente a negação da base ou do ponto de partida. O pensamento e a revolta se combinam em um instrumento de emancipação intelectual que se chama *crítica*, sem a qual, para o russo, não poderia haver revolução moral e social completa.

Vítor, estudante de História da USP, hoje com 23 anos, participante de grupos (Ação Local por Justiça Global e Batukação) que formavam a “coalizão inspirada pela AGP” em São Paulo, e que hoje faz parte do coletivo anarquista Terra Livre, teve sua introdução ao anarquismo e começou a ter “uma postura mais libertária”, segundo ele, a partir do seu envolvimento e frequência “nos meios punks”, apesar de ter freqüentado anteriormente “culturas underground” contestadoras como o hip hop e o reggae. No entanto, para o que ele queria, na sua concepção, “chegou uma hora que o punk não responde mais as perguntas”. E foi nesse momento de seu afastamento dos meios punks que ocorria em São Paulo o auge dos “movimentos anticapitalistas de rua” (“antiglobalização”), fazendo-o começar a se envolver com “organização de atos”, “com a AGP” etc.

Jair, com 30 anos de idade em 2003, quando palestrou sobre a sua experiência na Resistência Popular em Associações Comunitárias<sup>202</sup> repudiou também atitudes punks, e dele próprio no passado como tal. Integrante da Resistência Popular de São Paulo<sup>203</sup> desde sua criação em 1999, professor e, segundo ele, único com terceiro grau completo no seu bairro, usava camisa de uma banda de rock alternativa norte-americana na palestra, e em certa altura da sua fala demonstrou uma severa crítica e distanciamento de atitudes punks que seriam inconseqüentes e até mesmo dificultariam o trabalho de organização e luta popular.

Os exemplos de Vítor e de Jair ilustram esse processo de politização que se iniciaria tendo o punk como ponto de partida e que levaria muitas vezes à própria negação do punk. Pode-se enxergar nesse processo uma busca pela forma-política do anarquismo em detrimento da foma-subcultura, ou do anarquismo social em detrimento de um anarquismo de estilo de vida. Essa busca e negação estiveram presentes na formação de organizações políticas anarquistas explicitamente comprometidas com um anarquismo social e com um

---

<sup>202</sup> O evento ocorreu em 15 de maio de 2003 no espaço Buenaventura Durruti, sede do coletivo Luta Libertária, no bairro da Penha, São Paulo.

<sup>203</sup> Mais adiante, ainda neste capítulo, explicaremos o que é a Resistência Popular.

direcionamento estratégico e exógeno nos anos 1990. Os contatos e a aproximação de coletivos anarquistas brasileiros com a Federação Anarquista Uruguaia (FAU, fundada em 1956) dinamizou e influenciou o resultado organizativo dessa busca e negação<sup>204</sup>. E é do contato direto com a FAU que surgiria a organização política anarquista<sup>205</sup> mais antiga ainda em atividade, a Federação Anarquista Gaúcha (FAG)<sup>206</sup>, que teria por sua vez importante influência na difusão pelo Brasil da perspectiva de anarquismo social comuns a ela e à FAU.

Interessa-nos notar que na própria biografia produzida pela FAG, sua origem é remetida a coletivos de juventude. Entre eles haviam anarcopunks ou ex-anarcopunks.

Em janeiro de 1995, anarquistas de distintos coletivos de juventude, tais como a Juventude Libertária de Porto Alegre e região metropolitana, Coletivo de Ação Libertária de São Leopoldo e o Grupo Ativistas Libertários de Alegrete iniciam relações com a até então pouco conhecida Federação Anarquista Uruguaia. Através desta relação, passamos a conhecer o especificismo como modelo de organização anarquista. Um modelo que superava o âmbito da mera propaganda e ativismo, tarefa a que estes coletivos se dedicavam, e que em pouco se acumulava. Um modelo que fazia do anarquismo não apenas crítica, mas proposta e práticas concretas; de forma permanente e estável. Da convergência destes coletivos e de outros militantes libertários, passa-se a discutir a proposta de uma federação. Assim, em 18 de novembro de 1995 é fundada, na Usina do Gasômetro em Porto Alegre, a Federação Anarquista Gaúcha. Daí se inicia um processo de priorização da inserção social, da reatualização do anarquismo nas lutas populares. Ao mesmo tempo passa-se a se coordenar a nível nacional com outros coletivos que também passam a adotar o especificismo, companheiros do Rio de Janeiro, Pará, São Paulo e Distrito Federal, processo que posteriormente recebe o nome de Construção Anarquista Brasileira (FAG, 2000a).

Como conseqüência desse projeto de Construção Anarquista Brasileira foi fundada a Organização Socialista Libertária, em julho de 1997, estando atuante em seis estados e no Distrito Federal: Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Mato Grosso e Pará. A OSL seria extinta em 2000 por problemas internos<sup>207</sup>.

Um documento da FAG escrito para o Encontro Internacional de Cultura Libertária, realizado em Florianópolis em 2000, expõe a distinção entre o anarquismo social que a FAG

<sup>204</sup> Não nos aprofundaremos na discussão das raízes teóricas FAU e das organizações anarquistas brasileiras que foram influenciadas por ela. Podemos dizer, simplificada, que a retomada do anarquismo social nos anos 1990 no Brasil teve o plataformismo como principal modelo organizativo. O plataformismo tem como documento fundante *A Plataforma de Organização*, escrito em 1925 pelo grupo Dielo Trouda, do qual o ucraniano Nestor Makhno era integrante.

<sup>205</sup> Com “organização política” quero excetuar centros de estudo e de cultura anarquistas, como o CCS, por exemplo.

<sup>206</sup> Cabe notar que para a FAG, a federação é “entendida como uma forma de organização em que o conjunto da militância participa de forma democrática das decisões políticas a serem tomadas, sem as tradicionais distinções entre base e direção”, o que no nosso entendimento não diz respeito ao sentido original de federação, que vimos em Proudhon e que se tornou característico do anarquismo. Na sua defesa do método federativo Proudhon era enfaticamente crítico da democracia, por não permitir espaço à pluralidade. A crítica de Proudhon serviria bem para a concepção de centralismo democrático do leninismo. Democracia interna, embora possa ser fundamental de um ponto de vista libertário, não é sinônimo de federalismo, no que isso pressupõe autonomia local e pacto constituído em torno de alguns objetivos e pontos comuns. Dessa perspectiva talvez seja possível enxergar o princípio federativo mais facilmente na AGP do que na FAG.

<sup>207</sup> Podemos dizer que essa tendência introduzida pela FAU e incorporada pela FAG e pela OSL, se enquadra no paradigma de “anarquismo organizacional” ao qual o finlandês Antti Rautiainen se referia.

busca animar e um anarquismo ligado ao estilo de vida, ao consumo alternativo e contracultural que discutimos nos capítulos anteriores. A busca é da “continuidade histórica” da “tradição militante e revolucionária” do anarquismo, pautada na “reafirmação do programa da propriedade coletiva dos meios de produção, da socialização completa de bens e serviços”.

Após o sindicalismo revolucionário, algumas vertentes têm predominado na história recente do anarquismo. No Brasil particularmente, em termos gerais, podemos caracterizar duas principais. Uma faz da ideologia e sua experiência militante objeto de estudo, saudosismo e elaborações intelectuais que têm pouco ou nenhum vínculo com o universo das classes oprimidas (...). A outra é a que trata o anarquismo e o anarquista como o estereótipo do comportamento ético, como uma opção de âmbito pessoal marcada por determinadas atitudes alternativas frente ao consumo e às relações interpessoais. Não reconhece quase nenhuma organização e reflete um nível de individualismo bastante exagerado. Se é certo que o anarquismo sempre se orientou por princípios éticos, isso não deve significar inoperância política. A ética anarquista praticada sem fundamentação política tem imprimido características na ideologia que aprofunda sua posição marginal e sua debilidade para intervenção na luta de classes. Essas definições de maneira nenhuma pretendem ser depreciativas dessas vertentes caracterizadas arbitrariamente para fins de um exame crítico. O que interessa é demarcar as linhas que têm sido mais influentes no movimento anarquista e que na nossa opinião buscam formas de expressão que não consideram sua ação organizada no campo das lutas coletivas e sua formulação em estratégia que aponte para objetivos revolucionários (FAG, 200b).

Ao final do documento afirmam que o combustível que os fez movimentar “foi a paixão pela causa do socialismo e da liberdade e a compreensão de que o anarquismo é estéril quando está afastado das lutas do povo, dos seus dramas e sofrimentos cotidianos”(idem). Essa busca refletida em se distanciar de uma rebeldia que se encerrava em um estilo de vida, em consumo alternativo, ou em um êxodo, ou mesmo em um ativismo sem maiores conseqüências em termos de acúmulo de forças e transformação social, se dava ao mesmo tempo como busca por uma organização estável e duradoura, pela militância metódica e programática na construção de um poder popular junto aos grupos sociais explorados e oprimidos. A ênfase no discurso “classista”, “combativo”, junto ao “povo pobre”, e num pragmatismo político, de organizações que, como a FAG, buscavam reanimar o anarquismo social no Brasil, demonstram antes de tudo a tentativa de se afastar o máximo possível do “culturalismo” e do “comportamentalismo” que caracterizariam a vertente dominante do anarquismo no Brasil na última década, a qual estamos chamando aqui de *contracultural* ou *anarquismo de estilo de vida*. Gênero, libertação animal/vegetarianismo, amor livre etc., seriam temas deixados praticamente de lado por esses grupos. Além disso, para a “inserção social”, caberia ser como a massa, e não se diferenciar dela. Comportamentos excêntricos, desviantes, alternativos, levariam ao aprofundamento da condição marginal do anarquismo e de uma debilidade de intervenção na luta de classes, na visão destes – levando ao problema do isolamento subcultural, o que explicita a tensão entre a forma subcultural e política. Na ânsia

de retomar e afirmar uma *política* que vá além do *pessoal*, que não se reduza a este, é negada a *existência do político no pessoal*.

#### 4.2.2- *Construindo manifestações, construindo esfera pública*

Em 16 de abril de 2000 ocorreram grandes protestos e tentativa de bloqueio do encontro do FMI e do Banco Mundial em Washington D.C. Dia de ação que ficou conhecido como A16. Mas depois de Seattle, o próximo Dia de Ação Global convocado pela AGP era o 1º de Maio. As manifestações mais contundentes aconteceram novamente em Londres<sup>208</sup>. No Brasil, cerca de duzentos libertários marchariam na Baixada Santista. Seria nesse mês de maio que em São Paulo grupos e indivíduos começariam a organizar uma manifestação para o próximo Dia de Ação Global, o S26. Nesse mesmo mês seria formada a Ação Local por Justiça Global (ALJG).

A ALJG foi formada por estudantes da USP, com número de membros variável em torno de uma dúzia de pessoas. Ela sofreria interregnos e muitas mudanças em seus membros nos quatro anos de sua existência. Seria desde sua formação o grupo mais ativo e mais marcadamente associado às manifestações antiglobalização em São Paulo. A ALJG se definiria inicialmente como “um grupo formado por estudantes que discute a globalização e os movimentos de resistência a ela e se mobiliza para manifestações nos dias de ação global chamados pela AGP”<sup>209</sup>. Em outubro de 2002, ela se apresentaria da seguinte forma:

A Ação Local por Justiça Global é um grupo de São Paulo, parte da coalizão da AGP, e estuda a globalização e seus efeitos. No momento de sua criação, a intenção do grupo era conscientizar as pessoas dos efeitos negativos que as políticas do FMI e do Banco Mundial teriam em suas vidas, chamando-as para um ato de rua no mesmo momento da reunião dessas duas instituições que acontecia em Praga – República Tcheca, no dia 26 de Setembro de 2000 (ALJG, 2002).

Uma lista de discussão na internet, chamada s26-Brasil, e depois s26-sp, seria aberta como instrumento de comunicação do processo de construção do S26 no Brasil, e em São Paulo especificamente. Reuniões preparatórias para o S26 em São Paulo ocorreram na sede da Consulta Popular, chamadas pela ALJG. No dia 2 de julho de 2000, entre as 64 pessoas presentes, além de membros da ALJG e indivíduos independentes, havia pessoas dos seguintes grupos: Centro de Cultura Social, Coletivo Alternativa Verde, Projeto Periferia,

<sup>208</sup> Ver Ludd (2002).

<sup>209</sup> Essa definição podia ser encontrada em <[www.acaolocalporjusticaglobal.cjb.net](http://www.acaolocalporjusticaglobal.cjb.net)> (acessado em 2000).



Coletivo Libertário, Federação Socialista Libertária da Baixada Santista<sup>210</sup>, Coletivo de Intervenção Política do Contra, CLAJADEP, Consulta Popular, Fórum Centro Vivo, Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares/USP, Movimento Negro Unificado, Núcleo de Consciência Negra da USP, AMORCRUSP, ATTAC, entre outros. Desses, os cinco primeiros da lista eram grupos de explícita tendência anarquista, sendo o CCS e o CAVE (fundado em 1991 e um dos grupos participantes do N30 em Santos) os mais significativos. No entanto, a lista de participantes dessa reunião preparatória mostra um espectro político mais amplo que o de grupos anarquistas, contraculturais e juvenis que acabariam caracterizando as manifestações antiglobalização em São Paulo (caracterização não muito diferente do que ocorreria no resto do Brasil e também, como vimos, nos países do Norte).

No Brasil ocorreram manifestações no S26 em diversas cidades. Em Salvador, com faixas, bandeiras negras e exibição de vídeo no centro da cidade. Em Belo Horizonte algumas centenas de manifestantes realizaram atividades lúdicas em frente ao Citybank, após uma passeata. Em Fortaleza, cerca de duzentas pessoas fizeram uma passeata, dançaram toré<sup>211</sup>, e terminaram distribuindo comida típica local em frente à Bolsa de Valores. Cerca de vinte pessoas também se manifestaram em Bauru. Em Santa Maria um grupo de trinta pessoas montou uma rádio livre no centro de cidade, entre outras atividades realizadas durante a semana como parte do S26. Cerca de quarenta pessoas se manifestaram nas ruas do Rio de Janeiro como parte do S26, e algumas dezenas também em Campinas. Em São Paulo cerca de mil pessoas passearam pelo centro e se dirigiram à Bolsa de Valores. Em meio a diversas atividades lúdicas programadas, que davam o tom de “carnaval anticapitalista”, manifestantes atiraram pedras e tinta no prédio da Bolsa de Valores de São Paulo, a Bovespa. O saldo foi de 39 manifestantes presos, a Bovespa completamente suja de tinta e a região com inúmeras pichações anticapitalistas e anarquistas.

As pichações e as tintas seriam apagadas nas semanas seguintes. Mas talvez um saldo mais permanente se processasse. A rebeldia da convergência, coalizão, organização e expressão do S26, e das subseqüentes manifestações anticapitalistas ou “antiglobalização” em São Paulo, se fez também como “ilhota” aonde outras “rebeldias-mariposa” poderiam pousar ao alçar vôo... como diria o Subcomandante Marcos (2002).

---

<sup>210</sup> Provavelmente houve algum erro ao escreverem essa ata, uma vez que não pude encontrar qualquer sinal de existência de uma “Federação Socialista da Baixada Santista”. Talvez se tratasse da Rede Libertária da Baixada Santista.

<sup>211</sup> Cerimônia religiosa indígena composta, entre outras coisas, por dança e música.

O grupo Ação e Reação-S26 (AR-S26), formado por estudantes libertários de Mogi das Cruzes, expõe no próprio nome a influência e inspiração vindos desse Dia de Ação Global.

Inspirado no manifesto da ação global dos povos de 1999, o AR-S26 foi formado com o objetivo de atacar e combater o capitalismo de todas as formas, a toda hora e em todo lugar. Não acreditamos nessa democracia fajuta, nem nos partidos de esquerda (que se denominam oposição), que são parte do mesmo segmento que os de direita. Não acreditamos que para conseguirmos algo seja preciso líderes, pois servem apenas para tirar a autonomia das pessoas e criar dependência<sup>212</sup>.

Alguns casos pessoais também são ilustrativos. César tinha 17 anos no S26. Três anos depois, quando o entrevistei, era estudante de Ciências Sociais da PUC. Ele que convidara Verônica para ir à oficina de preparação da manifestação contra a guerra ao Iraque no início de 2003. Seu contato com o anarquismo, e seu interesse por questões sociais e políticas se deu também através do rock, e do punk, quando tinha 15 anos. Em 2004 ele ainda freqüentava os meios anarcopunks e ainda se afirmava como tal, embora o estilo da sua roupa e do seu cabelo não carregasse uma associação visual a esse grupo. No final de 2001 ele e mais dois amigos formariam o Centro de Contra-Informação e Material Anarquista (CCMA), coletivo que, através de boletins impressos e de um site na internet promoveria a divulgação de notícias e textos relacionados a questões de interesse aos anarquistas. Das 12 pessoas que formavam o CCMA no final de 2003, todas já haviam tido “envolvimento com a música punk/hardcore”, e a idade variava de 16 a 23 anos.

César conta que aos 13-14 anos de idade não possuía interesse nenhum por questões políticas e sociais, achava tudo isso um aborrecimento, ou “um bosta”, em suas palavras. Dos 15 aos 16 anos começou a ter o contato com idéias libertárias e de contestação através da música punk, de panfletos e zines. Para tentar explicar o que o motivou e motivava a se engajar nas atividades políticas que participava, fica em dúvida se fora através da literatura anarquista e da vontade daí surgida de querer uma sociedade diferente, totalmente oposta a que temos hoje, igualitária e libertária, ou se se tratava ao mesmo tempo da indignação pelo que se vê no dia-a-dia em termos de injustiça social. Diante dessa injustiça social, para ele, se tornaria quase impossível ficar parado. O “convívio com outras pessoas e o costume” é o que, para ele, o faz se “manter na luta, com ânimo, sem desistir”. O S26, “primeiro protesto organizado pela AGP em São Paulo”, nas suas palavras, ocorreu no período em que ele estava “conhecendo o pessoal anarcopunk”. Ele não compareceu à manifestação, por ter ficado sabendo apenas em cima da hora. Mas no dia seguinte, a visão da Bovespa cheia de tinta e da

---

<sup>212</sup> Por descuido, não consegui recuperar a referência eletrônica, não mais acessível, da qual retirei essa declaração.

região com inúmeras pichações anticapitalistas e de “A” de “anarquia” teria sido marcante para ele – um signo indicial. No início do ano seguinte ele iria já nas primeiras reuniões de preparação do A20<sup>213</sup>, realizadas no CCS. Sendo essa sua “primeira participação dentro de um movimento organizado, que articulava vários coletivos para uma ação”.

Luce tem hoje 23 anos, faz parte do coletivo anarquista Terra Livre e fez parte da ALJG em 2003 e 2004. Trabalha, e estuda Ciências Sociais na PUC. Sua aproximação de grupos e atividades libertárias não se deu através de meios contraculturais. Diz nunca ter gostado de partido nenhum e possuir uma postura que era tachada de “do contra”. Quando estava no terceiro ano do segundo grau, em 1999, um professor a convidou para ir a um protesto pela libertação de Mumia Abud-Jamal. Segundo ela, “desse dia eu nunca mais voltei”, isto é, nunca mais deixou de participar de atividades políticas ou participar de algum coletivo. Nas suas palavras, “tive contato com o pessoal e comecei a ir às reuniões da AGP”. A literatura anarquista veio depois, em consequência desse contato e participação. Sua primeira manifestação antiglobalização foi a realizada em 9 de novembro de 2001 (ver página 189), tendo participado também das reuniões preparatórias, realizadas no ICAL. Diego, o jovem professor que serviu de ponte para ela, também se tornaria posteriormente integrante da ALJG.

Embora com limitações óbvias, o processo contínuo de construção, organização e execução de manifestações de rua e ações de visibilidade criava uma esfera pública que viabilizava um contato, se tornando um canal de aproximação, no caso, eminentemente para uma certa juventude, predominantemente de classe média, que buscava, entre outras coisas, uma forma de participação política direta, de expressar sua opinião e posição política dissidente.

É o que podemos concluir também tendo como exemplo o caso de Júlio, que entrou na ALJG no início de 2001, e desde 2004 é integrante do coletivo anarquista Terra Livre. Seria também um dos fundadores de Centro de Mídia Independente no Brasil, no final de 2000. Tinha então 18 anos de idade, e já era estudante de Computação da PUC, área em que também trabalha. Sua aproximação dos grupos “antiglobalização” e do anarquismo também não se deu através da contracultura. Vindo de uma família de militantes do PT que, segundo ele, se decepcionaram ao chegarem ao governo de um município do interior paulista e perceberem que era impossível fazer a máquina do Estado funcionar de forma não corrompida e sem contradizer convicções éticas e socialistas, Júlio queria “se envolver com política, mas

---

<sup>213</sup> A20 é como foi chamado e ficou conhecido entre os ativistas brasileiros o dia de ação em 20 de abril de 2001, coincidindo com a Cúpula das Américas que iria discutir a ALCA em Québec.

não com política partidária”. Pesquisou e foi atrás de literatura, e nela encontrou o anarquismo.

O processo contínuo de construção, organização e execução de manifestações de rua e ações de visibilidade como constituição de uma esfera pública, se tornando um canal de aproximação, explicaria as mudanças de composição sentidas por César no meio anarquista de São Paulo. Se em 2001, segundo ele, a maioria dos anarquistas era também punk, em 2003 ele já via uma igualdade quantitativa, mudança que ele imputa ou ao fato de anarquistas deixarem de ser ao mesmo tempo punks ou ao fato do “movimento estar mais estruturado”, fazendo com que algumas pessoas que começaram a se envolver com anarquismo nem tenham vindo da contracultura punk.

O sentido da mobilização desses jovens brasileiros em torno dos Dias de Ação Global conjuga a vontade de participação e expressão política, de questionamento e rebeldia, com uma pulsão gregária: a vontade de pertencimento e participação em um “movimento”, que se apresenta ao mesmo tempo como surpreendente, fascinante e global. Nenhuma reivindicação específica, além do repúdio ao capitalismo de uma forma geral, e na forma mais concreta às políticas impostas pelos organismos e acordos comerciais multilaterais. Mais do que à bandeira do movimento, era ao próprio movimento, sua forma de organização, suas características autonomistas, sua forma de ação, seus ganhos simbólicos – o bloqueio da OMC em Seattle por exemplo – que em primeira instância esses jovens se identificavam e se associavam, e viam a partir dali uma oportunidade de expressar sua rebeldia e sua dissidência se sentindo parte de algo maior que suas simples ações e de um grupo maior do que o formado pelos que estavam fisicamente ao seu lado. Ilustrativo desse sentido é também o relato de Reinaldo, anarcopunk que já passava dos 26 anos de idade, integrante na época do S26 do projeto Anarquistas Contra o Racismo e da Resistência Popular. “O Nosso S26” era o título do seu vibrante relato, denotando o sentimento de participação, identificação, integração e fortalecimento pelo pertencimento a um movimento e grupo maior e global. O trecho final de seu relato também denota o mesmo:

Mas o mais louco de tudo é saber que naquele exato momento em que nos manifestávamos ali, em que corríamos pelas ruas gritando, dançando, lutando, em várias outras partes do mundo outras pessoas faziam alguma coisa para mostrar repúdio a este sistema que já está podre e que quer apodrecer a todos.

E teve lugar onde o bicho pegou. Vocês viram né!! Ou ouviram? Senão saibam. África do Sul, Madri, México, Argentina, Salvador, Belém, BH também, Fortaleza, França e Alemanha, em Praga nem te conto, foi difícil segurar o desconto.

Diante da globalização da miséria, globalizemos a revolta!!!

**ABAIXO O CAPITALISMO !!!**

Participaria do S26 em São Paulo um grupo libertário formado entre 1998 e 1999, como parte da consolidação da visão de anarquismo social da FAG e da OSL: a Resistência Popular (RP). A RP não é um grupo de afinidade ou um coletivo anarquista. Ela foi criada por anarquistas com o intuito de ser uma tendência no movimento de massa, com atuação em diferentes frentes, que reunisse militantes de base, não apenas anarquistas declarados, em torno de uma concepção política nitidamente libertária. Pretende ser uma espécie de elo entre a organização política específica anarquista e o movimento de massa. Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás, Pará e Rio Grande do Sul seriam os estados onde a Resistência Popular teria existência. Seus documentos expõem enfaticamente o classismo, a necessidade de inserção social, de organização metódica e a orientação estratégica que caracterizam as organizações anarquistas brasileiras que surgiram no decorrer da década de 1990 a partir de uma aproximação com a FAU:

Em síntese, duas questões unificaram as pessoas que fundariam depois a Resistência Popular - SP: a necessidade de organização e de inserção social. Concluimos que não dá para querer fazer movimento social com espontaneísmo (e não confundir aqui com espontaneidade!) e longe do povo. Atribuimos a perda de peso social dos revolucionários ao afastamento dos meios populares e à reclusão em círculos fechados. (...) Nossos princípios são: Ação Direta; Classismo; federalismo; Solidariedade de Classe; anti-parlamentarismo; Poder Popular e Orientação Revolucionária. (...) O poder popular não se toma, se constrói. Ele não existe de maneira acabada, é algo em gestação, nas lutas cotidianas de nossa classe. Poder popular nada tem a ver com a tomada do Estado (RP-SP, s/d).

Em São Paulo, sua experiência de atuação junto a lutas e movimentos populares mais significativa, dentro da sua perspectiva de inserção social, foi com sem-tetos, embora tenham procurado atuar também em frentes estudantis e comunitárias.

O pragmatismo político da Resistência Popular-SP aparece também no texto em que relata e avalia o S26:

O resultado do ato é limitado em sua própria essência. (...) Sabemos muito bem que para construir uma nova sociedade igualitária e justa é necessário um trabalho cotidiano que só terá resultados efetivos a longo prazo. Não temos ilusões a respeito da eficácia e do peso de manifestações deste tipo, mas apoiamos e continuaremos a apoiar manifestações que questionem o sistema capitalista, pois também tem seu papel na luta (RP-SP, 2000).

No próprio panfleto distribuído pela Resistência Popular no S26 a mesma visão fica explícita:

(...) Essa manifestação é apenas a convergência de diferentes grupos com o objetivo de denunciar não só tais políticas econômicas como também o próprio capitalismo, a raiz de todos os problemas combatidos por estes grupos. A manifestação é apenas uma forma de propaganda que pode ou não ser bem sucedida, mas a nossa verdadeira luta não é travada através da propaganda, pelo menos não só. A nossa verdadeira luta, é a luta cotidiana de organização e luta popular com o objetivo, de longo prazo, de derrubar o capitalismo. “Avançar Rumo a Construção do Poder Popular”.

A Resistência Popular aderiu e participou do S26, notadamente sem ser atraída com o mesmo fascínio pelo “movimento global” que outros indivíduos e grupos libertários. Uma existência anterior como organização e uma estratégia revolucionária já suficientemente sedimentada a mantiveram em um grau de engajamento menor do que outros grupos e indivíduos libertários, quando não com um engajamento crítico e um afastamento da “coalizão de grupos inspirados pela AGP” em São Paulo.

Mas o espírito e a avaliação geral positiva dos grupos libertários envolvidos na organização do S26 em São Paulo seria sintetizada pelo CCS em um texto intitulado *S26: Abrindo um Mundo de Possibilidades!* (CCS, 2000). Apesar de reveses ocorridos no S26, o dia de ação é saudado como um “enorme sucesso de mobilização e organização dos manifestantes”. Ainda para o CCS, “devido ao caráter descentralizado e livre da intervenção direta de partidos políticos, a presença de grupos e aficionados libertários foi majoritária” e:

Tanto se mostrou frutífera tal forma de organização entre os grupos anarquistas, que ao que tudo indica, terá continuidade. Os grupos envolvidos no s26 continuam em clima de prontidão e a promoção de reuniões conjuntas e elaborações de novas atividades deve continuar. O Centro de Cultura Social saúda e apóia tais iniciativas esperando que as mesmas sejam o prelúdio de uma reação social àqueles que se julgam os donos dos destinos dos povos, mas que apenas crimes cometem contra estes! (CCS, 2000).

Bem, os acontecimentos de Seattle e seu fascínio não iriam levar apenas a mobilizações de rua no Brasil, à abertura de um canal de aproximação e de uma esfera pública para participação política de uma juventude. Ao lado da AGP, um outro nome ficaria associado a esse movimento de resistência global, na sua vertente principal e autonomista: Indymedia.

O Centro de Mídia Independente, ou Inydmmedia, foi idealizado como uma ferramenta de mídia para os movimentos que iriam às ruas de Seattle contra a OMC em novembro de 1999. Consistia em um site de internet, [www.indymedia.org](http://www.indymedia.org), onde qualquer manifestante ou testemunha das manifestações poderia postar seu relato, sua reportagem e suas fotos. Mecanismo encontrado para tentar escapar da distorção e ocultamento operado pela chamada mídia corporativa na cobertura das manifestações anticapitalistas. A idéia básica era a de uma “mídia não-mediada”: o próprio manifestante se torna jornalista e editor. O Indymedia colocava em prática, de forma bastante clara, o brado que Jello Biafra, ativista e líder da banda punk norte-americana Dead Kennedys, havia lançado desde o final dos anos 1980: “se você odeia a mídia, torne-se a mídia!”<sup>214</sup>. Faça-você-mesmo, e desfça a separação entre

---

<sup>214</sup> No site do CMI-Brasil, ao acessar o formulário para publicação de matérias, pode-se ler uma referência feita ao brado de Jello Biafra.

especialista/leigo, entre produtor/público consumidor, era o que estava embutido nessa idéia, e na concepção do Indymedia.

Antes de Seattle, o A-Infos – “um serviço de notícias multilíngue por, para e sobre anarquistas e outros revolucionários equivalentes anti-autoritários” – através do site na internet [www.ainfos.ca](http://www.ainfos.ca), era muito provavelmente o principal veículo de informação desse emergente movimento global, como denota também sua menção no Boletim #5 da AGP. Mas o surgimento do Indymedia pouparia qualquer esforço que partisse da AGP em criar e difundir uma ferramenta de comunicação e informação mais apropriada e ampla.

Após Seattle, o Indymedia se espalharia por todos os continentes, se desdobrando em dezenas de sites locais. Em novembro de 2000 já eram 38 sites: 20 nos Estados Unidos, 6 na Europa, 4 no Canadá, 2 na Austrália, 3 na América Latina, 1 na África e 1 na Ásia. O rápido crescimento/difusão que teve o Indymedia, caso fosse uma empresa capitalista, faria suas ações estarem provavelmente entre as mais disputadas da Nasdaq, como brinca Chrispiniano (2002). Mas passado Seattle, o Centro de Mídia Independente se dedicaria também a trazer informações não apenas de manifestações de rua anticapitalistas, mas de temas de interesse social, de movimentos sociais diversos e de acontecimentos políticos. O CMI ganharia continuidade para além dos Dias de Ação Global e da visibilidade de um movimento antiglobalização nas ruas. Tornaria-se um veículo de mídia alternativa permanente através, principalmente, do fazer contínuo de manutenção técnica, difusão, redação etc., de coletivos que formariam parte da rede dos CMIs em cada país e globalmente.

A primeira grande doação ao CMI, no valor de 30 mil dólares, foi feita pela banda Chumbawamba<sup>215</sup>, a mesma que em 1984 havia puxado o apoio da cena anarcopunk à greve dos mineiros ingleses. O fundo financeiro do CMI funciona como uma espécie de “centralização de crédito”, expressão tão utilizada e idéia tão propalada por Proudhon, de quem a tomo emprestada. Os CMIs locais pedem dinheiro para comprar equipamento ou para algum projeto, e o dinheiro é repassado, sem juros, e sem precisar ser repostado por quem o recebe.

A idéia de trazer o CMI para o Brasil surgiu por volta da época do S26, entre ativistas envolvidos na organização dos Dias de Ação Global em São Paulo, e se concretizou em dezembro de 2000, quando o site [www.brasil.indymedia.org](http://www.brasil.indymedia.org) começou a operar, sendo a primeira veiculação a do “dia sem compras” em Belo Horizonte, quando ativistas protestaram contra o consumismo em frente a um Shopping. Cinco anos depois, parece indiscutível que a

---

<sup>215</sup> Após assinar com uma grande gravadora nos anos 1990, a EMI, o Chumbawamba alcançou as paradas do mundo e ganhou discos de platina, antes de voltar a lançar seus discos de forma independente.

criação do CMI (tanto no Brasil como globalmente) tenha sido “um dos resultados concretos mais importantes do movimento” (Ortellado, 2004, p. 28).

No Brasil seriam formados, ao longo desses cinco anos, coletivos do CMI, além de em São Paulo, em cidades como Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Fortaleza, Salvador, Goiânia, Florianópolis, Joinville, Curitiba, entre outras. O perfil: jovens de classe média, grande parte anarquistas, ou que simplesmente buscam uma outra forma de participação política que não a partidária e institucional, e um fazer coletivo e autônomo. O baixo custo da manutenção mínima desse canal de informação, que se constitui através de um site na internet, e o caráter de publicação aberta, isto é, com grande parte do conteúdo mantido pelo público, possibilita que o CMI possa funcionar e ter continuidade, minimamente, mesmo em condições e situações de baixo engajamento e precária condição financeira por parte dos coletivos que o compõem, diferentemente do que ocorre quando o canal de comunicação básico é, por exemplo, um impresso.

#### ***4.2.3- Divergências: estratégia ou identidade***

Nos meses de fevereiro e março de 2001 dois ativistas norte-americanos iriam passar pelo Brasil, e por São Paulo. Starhawk daria oficinas de “ação direta”, e capacitaria um grupo de ativistas brasileiros a reproduzirem a oficina – com alterações e adequações, em outras oportunidades. Uma dessas oficinas ocorreu no dia 31 de março de 2001. Como dizia um chamado para a atividade:

Esse evento integra a programação de ações que várias organizações e grupos de afinidade (juvenis principalmente) estão articulando contra a ALCA (Acordo de livre comércio das Américas) no espírito das manifestações de Seattle, Washington e Praga. (...) Uma equipe treinada por ativistas que ajudaram na organização dos protestos de Seattle, Washington e Praga, estará passando um pouco do que aprendeu além de sua própria experiência. O treinamento consiste em 4 partes básicas: Táticas de Ação Direta; Argumentos contra a ALCA; Primeiros-socorros; Leis, direitos e segurança dos manifestantes<sup>216</sup>.

Durante o carnaval de 2001, Greyg, do grupo Infernal Noise Brigade, de Seattle, viria ao Brasil por interesses musicais, para aprender ritmos fortes que empolgassem multidões, mas também com vontade de se envolver em alguma ação. O Infernal Noise Brigade, definido por Greyg como uma “unidade musical causadora de problema quem tem estado envolvida no

---

<sup>216</sup> Atividade promovida pelo Coletivo de Treinadores em Ação Direta e Ação Local por Justiça Global, divulgada pela internet.



emergente movimento anticapilatista/globalização”<sup>217</sup>, participou ativamente dos eventos de Seattle (N30) e de Praga (S26), provavelmente tendo se tornado o grupo de percussão mais conhecido desse emergente movimento. Em São Paulo Greyg iria ensinar a ativistas, straight edges, algumas batidas do INB e a construir instrumentos de percussão a partir de latas metálicas, latões de plástico, borracha etc., no melhor estilo faça-você-mesmo.

As reuniões para preparação do A20, dia de ação coincidindo com a Cúpula das Américas em que se discutiria a formação da ALCA em Quebec, Canadá, se realizaram desde janeiro, no CCS. Iriam ser costumeiramente chamadas de “reuniões da AGP” ou “de grupos e indivíduos ligados à AGP”, como consta, por exemplo, na ata da reunião do dia 14 de janeiro de 2001. Essa reunião contou com a presença de 38 pessoas. Tanto o local – sede do CCS – quanto o perfil dos participantes mostrava já uma diferença em relação às reuniões preparatórias para o S26, e uma homogeneização maior: jovens libertários e membros de coletivos anarquistas predominavam amplamente. Indivíduos anarcopunks, straight edges, e membros de grupos como CCS, CAVE, MAR, Rede Libertária da Baixada Santista, Estratégia Revolucionária (grupo trotskista), ALJG, CMI e Comitê Avante Zapatista.

No dia 6 de Abril, enquanto ministros discutiam a formação da ALCA em uma reunião em Buenos Aires, cerca de 150 manifestantes, libertários, entre os quais vários punks, não deixaram a data passar em branco, protestando no centro de São Paulo. Uma manifestante, descontente com a falta de repercussão do ato e principalmente com a atitude de punks, expressou de forma clara como ela via a rebeldia subcultural destes, em termos de consumo diferencial, orientação identitária e forma-signo:

Mais uma dessas manifestações cujo objetivo central dos “manifestantes” é “fazer um social”, apanhar e ser preso pra depois sair por aí se proclamando “A vítima”. Eu não acredito em moicano, em alfinetes, em As de anarquia pichados, costurados, pintados em roupas rasgadas de propósito, em cadarços brancos, em coturnos, em arrebites, em coleiras, em cabelos coloridos, em correntes, em emblemas (igualdade de sexo, anti-nazi, anarquia, blablabla), em símbolos, etc. Não acredito nessa mania de atribuir a uma simples peça de roupa ou acessório um significado ideológico, resumindo, NÃO ACREDITO EM IMAGEM, ACREDITO NAS IDÉIAS. Gente que critica os outros por seguirem padrões de beleza e comportamento quando assumem a mesma posição não merecem o menor crédito. Qual a diferença entre usar calça rasgada e usar corsário quando o intuito é o mesmo, ser aceito em determinado grupo? Não é a mesma coisa?<sup>218</sup>

No A20, enquanto em Quebec ocorriam grandes manifestações, além de tentativas de atravessar a cerca que isolava o perímetro onde os chefes de Estado se reuniam, em São Paulo quase dois mil jovens saíam à rua, mais especificamente à avenida Paulista. Com uma linha de frente no estilo dos italianos Tute Bianche, carregando escudos feitos com câmaras de

<sup>217</sup> “an trouble-making musical unit that has been involved in the emergent anti-capitalist/globalization movement”.

<sup>218</sup> Disponível em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2001/04/791.shtml>> (acessado em 2003).

pneus de caminhão e usando capacetes, e com uma batucada que trazia nos instrumentos e na batida a influência direta do Infernal Noise Brigade de Seattle, o A20 foi a manifestação mais marcante do movimento antiglobalização de São Paulo. Não somente pelo número de pessoas, mas pela enorme repressão a que seria acometida. Foram 79 presos e mais de 100 feridos, alguns com gravidade. Gustavo, estudante da Unicamp, participante do A20, teria a seguinte impressão:

Desde as manifestações estudantis para derrubar a ditadura, na segunda metade dos anos 70, que a juventude de classe média não era mais vítima de repressão política sistemática, violenta, em grande escala, e de suas rebarbas irracionais (atentado do Rio Centro, em 1982). (...) Vimos a derrota na traição de uma sociedade que nos educou para sentir indignação diante da violência e do autoritarismo, e que agora não parece reagir, parece indiferente<sup>219</sup>.

Mais de dois anos depois, entrevistando e conversando com participantes do movimento, o A20 sempre aparecia em suas falas, como marco e referência de alguma mudança ocorrida no “movimento”. Seja, para um, que após o A20 grande parte dos estudantes da USP que participavam tenham se afastado, ficando no movimento apenas os anarquistas, seja, segundo outro, pelo CMI ter ganho força com o A20, ou mesmo por alguns imputarem um esvaziamento do movimento ao pós-A20 – no que outros discordam, e apontam que assim como houve afastamento de alguns, houve aproximação de outros.

A avaliação da Resistência Popular seria bastante crítica em relação ao A20. Criticavam o “tom humorístico” e lúdico dos chamados para a manifestação – cartazes utilizando fotos de Bruce Lee e desenhos de garotos com coquetéis molotov – o que para eles tiraria a “seriedade” do ato. Assim, para eles:

Não é exclusivamente pela irreverência que vamos nos diferenciar [da “esquerda tradicional”], mas principalmente por nossas práticas, sabendo o que queremos, sabendo fazer a discussão com as pessoas que mobilizamos e sabendo nos organizar de acordo com nossa realidade e não com o que vemos os outros fazerem no exterior. (...) Uma outra coisa também ficou clara neste ato, é a tendência à imitação, já mencionamos isto rapidamente no texto, mas vamos reforçar nossa posição, a maioria dos envolvidos nesta movimentação são jovens, uma parte considerável procedente da classe média, pessoas que possuem acesso a uma série de informações vindas do exterior, informações que geram um certo deslumbre pelo que é feito “lá fora”, especialmente nos EUA e Europa, e um certo menosprezo pela realidade daqui, que é de longe mais brutal, e a polícia se encarregou de demonstrar isso melhor do que qualquer argumento que possamos utilizar. Algumas das “novas táticas de ação direta” se mostraram incompatíveis com o caráter espontaneísta do ato, sentar no chão estando em pequeno número se revelou algo insensato (RP-SP, 2001).

Nota-se também que para a Resistência Popular estaria havendo uma importação de modelos vindos de outras realidades; poderíamos dizer que uma conseqüência do fascínio dos acontecimentos de Seattle e dos Dias de Ação Global nos países do Norte. Tal crítica nos

---

<sup>219</sup> Mensagem eletrônica datada de 05/05/2001.

remete às teses de Martins (1994; 2000) sobre a modernidade anômala do colonizado<sup>220</sup> e de Debord (1998) sobre o domínio *espetacular* das regiões subdesenvolvidas<sup>221</sup>, além da tese baudrillardiana da mediatização como imposição de modelos. Essa crítica aparece, portanto, em uma fração que, embora não o tenha impulsionado, integrou também o “movimento antiglobalização” em São Paulo. Crítica que vem da fração anarquista mais fortemente e pragmaticamente voltada a uma concepção de anarquismo social. A crítica a um isolamento subcultural aparece também nitidamente no mesmo texto de reflexão:

Já está mais do que na hora dos envolvidos com esta movimentação se aperceberem de que não serão pequenos grupos isolados do povo, e pior ainda, voltados para si mesmos, que mudarão qualquer coisa. (...) Esta movimentação depois do que ocorreu encontra-se em uma encruzilhada, ou segue como está e fracassa, ou perde o medo de encarar a necessidade de atuar de modo mais coeso e organizado para avançar e crescer, e para isso deve olhar mais para nossa própria realidade, nosso próprio povo e sua real situação. Só mobilizando os setores populares avançaremos na luta anti-capitalista, com gatos pingados não se faz revolução (RP-SP, 2001).

A crítica a grupos “voltados para si mesmos” expressa o ponto de vista de um grupo que valoriza e procura seguir uma orientação puramente estratégica, exógena, e que vê e marca negativamente uma orientação contra/subcultural, endógena. Podemos dizer que para a Resistência Popular essa orientação contra/subcultural ainda estaria presente no movimento antiglobalização em São Paulo.

Uma vez que esse texto de reflexão da RP-SP sobre o A20 não era uma autocrítica, mas uma crítica aos outros grupos e indivíduos que participaram da organização da manifestação, ele em geral não foi bem recebido por esses. E a principal contra-crítica à RP-SP foi a de que eles não teriam se engajado na organização da manifestação, não foram nas reuniões preparatórias e não expuseram suas propostas e idéias nelas, portanto, seria uma crítica fácil, de quem não estaria participando de fato do processo de organização. Além disso, perguntava-se por que a RP-SP não teria mobilizado as camadas populares na qual eles

<sup>220</sup> Para Martins (2000), “a modernidade nos chega pelo seu contrário e estrangeira, como expressão do ver e não como expressão do ser, do viver e do acontecer. Chega-nos como uma modernidade epidérmica (...)” (p. 27). Seríamos agentes de uma modernidade aparente, desprovida de laços fundos com os processos sociais. Modernidade que muitas vezes se faria presente apenas como signo. O querer ser dominaria as situações, e, ao mesmo tempo, esse querer ser estaria nos adornos, nos signos. A modernidade latino-americana seria marcada, portanto, pela exacerbação da forma externa, que provavelmente teria a ver com a necessidade de assegurar conteúdo a uma realidade histórica vazia. As condutas transformadoras acabariam possuindo um alcance restrito nas sociedades de origem colonial como a brasileira, devido à persistência de limitações e constrangimentos históricos: “O uso de esquemas pré-fabricados e chavões gestados em outros confrontos e outras sociedades não tem aqui senão o aspecto de *conduta imitativa*, não criativa, própria do colonizado que ainda pensa com a cabeça do colonizador. A ação política neles baseada não leva senão a uma prática política reduzida a frases vazias e palavras de ordem incoerentes” (Martins, 1994, p. 15).

<sup>221</sup> Segundo Debord (1998), “não é somente pela sua hegemonia econômica que a sociedade portadora do espetáculo domina as regiões subdesenvolvidas. Domina-as *enquanto sociedade do espetáculo*. Lá onde a base material ainda está ausente, a sociedade moderna já invadiu espetacularmente a superfície social de cada continente. (...). Do mesmo modo que apresenta os pseudobens a cobiçar, ela oferece aos revolucionários locais os falsos modelos de revolução” (p. 38).

estariam “inseridos”? A crítica da RP-SP assim apontava no sentido de convencer os outros libertários a adotarem as linhas e princípios gerais da própria RP-SP (classismo, inserção social, uma orientação primordialmente estratégica etc.), e embora a “inserção social” nas camadas populares da RP-SP ainda não proporcionasse mobilização popular – de camadas outras que a classe média – seria esse o caminho que os anarquistas deveriam seguir. Mais do que a preocupação da articulação de diferentes iniciativas e táticas com um objetivo pontual comum – o repúdio à ALCA – era a preocupação de que uma determinada tática fosse adotada entre os libertários a que aparece na reflexão da RP-SP sobre o A20.

Logo após o A20, grupos e indivíduos envolvidos na organização se concentraram em denunciar a violência ocorrida. Cerca de duas semanas antes do dia 20 de julho, quando o G8 se reuniria em Gênova, Itália, ativistas libertários decidiram organizar uma manifestação nos seus moldes para o dia. O resultado seria um bloco autônomo de cerca de 800 pessoas que abriria com futebol e bicicletas uma passeata de cerca de 5 mil pessoas em São Paulo. No dia 23 de julho, em repúdio e protesto ao assassinato de Carlo Giuliani e à brutal repressão ocorrida durante os protestos em Gênova, cerca de 300 ativistas bloquearam a saída do Consulado da Itália em São Paulo por quatro horas.

O boletim do CCS do bimestre julho/agosto de 2001 traria um tom completamente diverso daquele após o S26, expressando uma visão crítica crescente no meio libertário sobre uma limitação e espontaneísmo conferidos ao movimento antiglobalização em São Paulo, ou àquilo que entre a juventude ativista e nos meios libertários ficaria conhecido como AGP. Se o ano de 2000 e o S26 marcavam uma fase entusiasta, após o A20 organizações anarquistas mais clássicas, ou mais estrategicamente orientadas, como o CCS e a RP-SP, começariam a criticar e se afastar da AGP (sigla com que ficou conhecida e foi autodenominada no Brasil a coalizão de grupos que preparava manifestações de rua anticapitalistas inspirada pelos Dias de Ação Global).

Temos assistido o despertar do movimento anarquista mundial contra o império econômico do capitalismo global, e dessa coordenação nasceu o que hoje se conhece pela sigla A. G. P. (Ação Global dos Povos). (...) A par do despertar do anarquismo mundial contra a globalização, SP foi palco desse fenômeno, tendo à frente das manifestações as iniciativas esmagadoramente anarquistas. (...) Eles [esses acontecimentos] têm sido movidos de maneira espontânea e tem sido, por assim dizer, fruto dos instintos rebeldes da juventude e de sua sede de ação. Seu imediatismo tem nos conduzido em estereis atos de violência (...); nosso imediatismo criou um hiato entre ação e pensamento, hiato onde se perdeu a organização, quer dizer, a *anarquia*. Todo imediatismo possui a particularidade de obscurecer os motivos e as finalidades de uma ação, assim parece que esquecemos, no ardor da luta, o ânimo de nosso programa. (...) A anarquia é, segundo nossas possibilidades, uma prática do aqui-agora, e não um consolo de uma vida distante (...), ela é um objetivo em incessante realização pela força criativa do indivíduo (...). Isso não é o oposto de manifestações de rua, nem tão pouco queremos deixar de fazê-las, mas fazê-las com a certeza e segurança de que pelo menos numa parte da sociedade nossas manifestações

encontrarão alguma receptividade, que não serão meros ecos que se voltarão contra nós na primeira manchete de jornal. (...) Não compreendemos o pânico em que se atiram várias pessoas quando se tenta propor um caráter organizativo para AGP (...), partidários da “fluidez”, da informalidade e do espontaneísmo. (...) Deve-se escolher: ou a AGP é uma associação espontânea, que queima suas energias numa combustão imediatista (...); ou ela poderá ser uma organização vasta e duradoura, com critérios orgânicos e formas determinadas para a propaganda e a agitação públicas (...) (CCS, 2001).

A crítica aponta um espontaneísmo e imediatismo, e a concomitante ausência de orientação estratégica, que seriam ao mesmo tempo típicos do impulso rebelde e da vontade de ação da juventude, e que estariam caracterizando a AGP em São Paulo. Ao propor que a AGP adote “critérios orgânicos” e que venha a ser uma “organização vasta e duradoura”, o texto do CCS deixa transparecer uma proposta que se choca contra o caráter de instrumento de coordenação global – e não de Organização – que fundou a AGP. Mas tal proposta evidencia também que, no Brasil, e mais especificamente em São Paulo, o significativo AGP já dava nome a uma organização, entendida como uma coalizão de grupos e indivíduos, que organizava e preparava ações e manifestações. A existência da AGP no Brasil e em São Paulo como uma organização – embora sem estrutura formal e fluida, alvo da crítica do CCS – , com membros ou integrantes, pode ser apreendida na forma como a AGP aparece no discurso dos ativistas: “reuniões da AGP”, “protestos organizados pela AGP” denotam a idéia de uma organicidade e capacidade executiva da AGP, estranha à sua idéia fundante e do que se evitava que ocorresse a nível global. No Acampamento da Juventude no II Fórum Social Mundial, em 2002, um desconhecido me perguntou se eu era da “AGP-SP”. Pergunta que seria estranha se nos ativéssemos ao fato de que a AGP, de acordo com seus princípios organizacionais, não possui membros, mas que se tornou bastante comum no Brasil pela forma como foi apreendido e posto em uso o nome AGP pela juventude inspirada pelos Dias de Ação Global. No Brasil, a AGP ganharia uma significação diversa em alguns sentidos da que se poderia apreender em outros países, mesmo e principalmente entre aqueles que se vinculariam a esse significativo. Se de maneira geral, a nível global, havia uma preocupação de que a AGP não se convertesse em um ator com capacidade executiva, havendo igualmente uma rejeição consciente de que ela se tornasse uma identidade coletiva – forma também de evitar a cooptação e o desvirtuamento – , algo que se expressava no não uso e até repreensão pelo uso do nome AGP em campanhas e atividades, dando privilégio assim à visibilidade dos grupos locais, no Brasil não houve essa preocupação ou rejeição.

Por que uma “coalizão de grupos” constituída a partir da idéia inicial de organizar manifestações nos Dias de Ação Global acabou sendo reconhecida no Brasil e em São Paulo pelo nome “AGP”? A CLAC (Convergência de Lutas Anticapitalistas), surgida na campanha

de preparação do A20 no Canadá, se manteve após essa data e até os dias de hoje como uma organização formada por vários grupos autônomos, como ela mesma se define. Embora mantendo conexão globalmente com a AGP, a coalizão, no caso canadense, não se confundia com ela. A AGP, no Brasil, foi um signo associado por essa juventude aos *eventos fascinantes de Seattle* e à imagem dos Dias de Ação Global. Assim, por aqui o signo AGP ganhou uma importância maior para essa juventude, como uma marca que daria um sentido de permanência (Fontenelle, 2002), de segurança. Signo descoberto por trás da imagem dos Dias de Ação Global, ao qual ligaram ao caráter autonomista desses dias de ações espetaculares e fascinantes, conferindo um sentido de fixidez e permanência que a sucessão de dias e ações não poderia conferir ao impulso e à vontade de participação e expressão política dessa juventude. Evidentemente essa fixidez e permanência acaba por gerar uma identidade. Não apenas os acontecimentos e imagens têm seu fascínio, mas também a marca; ela pode ligar, condensar e sintetizar as imagens, dando um sentido de continuidade e unidade a eventos separados no tempo, no espaço e protagonizados por diferentes sujeitos.

Coincidentemente, nesse mesmo período em que o CCS demonstraria essa crítica e logo um afastamento da coalizão AGP, um outro espaço libertário seria inaugurado em São Paulo, o Instituto de Cultura e Ação Libertária (ICAL). As reuniões da coalizão migrariam para a sede do ICAL, na Vila Madalena, inaugurado em agosto de 2001. Assim como no caso do CCS, a sede do ICAL consistia em um imóvel alugado. O aluguel do ICAL era pago pela contribuição do associados e fundadores, pela livraria aberta na sede e por atividades realizadas, como festas. Embora não tendo sido um projeto elaborado pelos jovens libertários envolvidos na AGP, mas em geral por anarquistas já na faixa dos quarenta anos, ele se tornou um espaço de sociabilidade dessa juventude, e onde essas diferentes gerações acabaram tendo um relacionamento mais estreito. O ICAL conseguiria manter sua sede por apenas um ano, sendo fechada em agosto de 2002. Nesse tempo o CMI iniciara um projeto de cybercafé que funcionava dentro do ICAL.

Em setembro ocorreria a III Conferência da AGP, em Cochabamba, Bolívia. Como já foi dito, brasileiros se fizeram presente. Júlio foi para a conferência como delegado da ALJG e do CMI. A ALJG teria mais um delegado além de Júlio. De São Paulo iria também um straight edge que formava o grupo de batucada do A20. Do Ceará foram delegados do Coletivo Contra a Corrente (marxistas libertários), do Coletivo Ruptura

(anarquista/anarcopunk) e da ocupação Boqueirão<sup>222</sup>. Do Rio de Janeiro partiu um delegado da Frente de Luta Popular<sup>223</sup>. O MST enviou um representante a essa conferência.

Dia 29 de setembro ocorreria mais um encontro do Banco Mundial e do FMI em Washington D.C., mas os atentados do 11 de setembro fizeram a reunião ser cancelada. Esse dia se tornou principalmente um protesto contra a guerra no Afeganistão. Em 2001 as manifestações em cúpulas e encontros de gestores da globalização capitalista se tornaram frequentes e prescindiam de chamados ou endossamentos da AGP para que ocorressem simultaneamente em várias cidades pelo mundo. Em São Paulo a autodenominada “coalizão de grupos e indivíduos inspirados pela AGP” organizou uma manifestação lúdica na avenida Paulista. Ela foi bloqueada e cerca de 1500 pessoas se dividiram em dois grupos que simularam uma batalha em que todos ao final morriam, tendo de um lado um boneco de Bush e de outro o de Bin Laden. Manifestações também ocorreriam em Curitiba, Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

A última manifestação de rua do ano, organizada pela coalizão, seria em 9 de novembro, data da reunião da OMC no Catar. Cerca de mil pessoas participaram da manifestação, que consistiu numa tour pela cidade chamada “Conheça o Capital”, passando por bancos e instituições financeiras, terminando em frente ao consulado dos Estados Unidos com distribuição de comida vegetariana. A “comida sem bombas” distribuída aludia a política dos Estados Unidos de jogar ao mesmo tempo bombas e alimentos para o povo afegão.

Essa seria também a primeira manifestação com a participação do Batukação, um grupo de percussão e intervenção formado por pessoas já ativas nessas mobilizações antiglobalização. O grupo existiria até 2004, teria muitas mudanças de integrantes e faria apresentações fora de manifestações, como em setembro de 2003 quando participaram do mesmo evento no Espaço Impróprio em tocou a banda anarcopunk francesa Cochebombe. O Batukação se declarava surgido do “movimento de resistência global”, ou do “movimento antiglobalização”. Ele herdaria os instrumentos do grupo de percussão formado para o A20 e também a batida do Infernal Noise Brigade que havia sido ensinada por Greyg.

No mês de novembro ainda ocorreria um episódio envolvendo um evento tradicional da cena straight edge/libertária de São Paulo e o GRADI, grupo de inteligência formado em março de 2000 pelo governo de São Paulo com o suposto – e posteriormente revelado falso –

---

<sup>222</sup> A fazenda Boqueirão fica no vale do Acarape, Ceará. Ela foi ocupada por sem-terras em 1997, onde se formou o assentamento chamado 24 de Abril.

<sup>223</sup> A Frente de Luta Popular surgiu em 2000, reunindo militantes que embora não portassem identidade anarquista, eram socialistas próximos às concepções libertárias, atuantes em diversas frentes de movimento popular: sem-tetos (ocupações); favelas (movimentos contra a violência); educação popular, camelôs etc.

propósito de investigar crimes de intolerância. Agentes do GRADI já haviam perseguido e reprimido manifestantes antiglobalização durante mobilizações. Dia 25 de novembro ocorreria mais uma Verdurada, evento organizado bimestralmente por um coletivo de straight edges, sempre com algum tema político. A Verdurada, concebida no início dos anos 1990, se tornou um dos eventos mais tradicionais da cena punk/hardcore de São Paulo. Mais do que isso, as Verdurasas que ocorriam nos períodos de férias escolares se tornaram o maior festival de hardcore da América Latina. Além de música, comida vegan, debates e palestras sobre temas políticos e sociais caracterizam a Verdurada. A do dia 25 de novembro serviria também para arrecadar alimentos e fundos para o MTST. No evento aparecera dois agentes do GRADI à paisana, fotografando o rosto de pessoas em meio a mais de mil presentes. Descobertos, eles atiraram para o alto, saindo do local em seguida. O episódio não é isolado. Em 1º de maio de 2002 um ativista ligado ao movimento antiglobalização teve sua casa em Taboão da Serra invadida por agentes. O pretexto era a apuração de uma denúncia sobre ligação com o narcotráfico e participação em grupos de guerrilha. Documentos políticos são apreendidos e uma foto do ativista é tirada. Esses acontecimentos demonstram a preocupação das autoridades com o movimento antiglobalização em São Paulo. Seja pela ausência de movimentos sociais de maior porte ou mais contestadores da ordem estabelecida, o fato é que a rebeldia dessa juventude não passava incólume.

Após o A20 a ALJG resolveu se engajar em duas campanhas: uma contra o trabalho escravo de imigrantes bolivianos em São Paulo e uma campanha contra a ALCA. A primeira, lembrando as campanhas levadas a cabo principalmente por estudantes nos Estados Unidos contra as *sweatshops* – empresas que utilizam trabalho semi-escravo –, esbarrou no poder e perigo da máfia que controla as empresas que utilizam essa mão-de-obra. Sobre a campanha contra a ALCA, que consistia na organização de debates, palestras, produção e distribuição de jornais, segundo Júlio ela foi um sucesso, levando em conta o público que ela conseguiu atingir com o tamanho e a força que o grupo possuía. Depois de uma reestruturação, a ALJG passaria a partir de dezembro de 2001 a ser um grupo de afinidade<sup>224</sup>.

Início de 2001 seria formado o coletivo Luta Libertária, a partir de um grupo de quatro militantes da Resistência Popular-SP, sem deixarem de atuar nela. Inicialmente o Luta Libertária era um coletivo editorial, que se propunha publicar livros do que chamavam

---

<sup>224</sup> No seu boletim de julho/agosto de 2001 o CCS descrevia sucintamente e inspiradamente os grupos de afinidade “como os átomos do movimento anarquista, seus elementos menores e que por isso possibilitam um relacionamento intenso e um alto grau de intimidade de seus membros alimentado pela partilha de idéias e concepções comuns; eles têm a vantagem de combinar as letras frias de nossa teoria com um estilo de vida e um comportamento revolucionários, oferecendo a seus integrantes um espaço de desenvolvimento individual e social”. (CCS, 2001).



“anarquismo combativo”, o que para eles era sinônimo de “anarquismo político, com luta, base social e revolucionário”. Sempre no horizonte do coletivo esteve a formação de uma organização anarquista. Com o crescimento do coletivo e a entrada de mais membros ele passaria a se definir formalmente como um grupo político em 2003, e não mais como um coletivo editorial, embora o projeto de publicação de livros continuasse. O grupo era mais uma organização que dava continuidade ao projeto de anarquismo social que se solidificou no Brasil a partir do contato de anarquistas brasileiros com a FAU. Um trecho da introdução que fizeram a uma coletânea de textos de Errico Malatesta e Luigi Fabbri publicada por eles sintetiza a perspectiva do grupo e a sua pertinente crítica à condição do anarquismo na contemporaneidade, em que a maioria dos grupos se dedicam à atividade puramente de propaganda, de divulgação de idéias através de publicações, palestras, grupos de estudo etc.

Nossa opinião é que todas estas atividades têm a sua importância e nós próprios atuamos neste campo quando publicamos livros, boletins, realizamos palestras etc., mas este é apenas um campo de ação do anarquismo, um campo de propaganda, um campo de idéias. Pensamos que existem outros campos de ação, cuja importância é maior do que a da propaganda, que têm sido deixados de lado pela maioria dos anarquistas. Trata-se da participação nos movimentos populares, da inserção social junto ao povo. (Luta Libertária, 2003, p. 35).

Em 2003 o Luta Libertária contava com aproximadamente oito membros, metade dos quais com idade entre 29 e 33 anos, e os demais com idade entre 23 e 29 anos. Quase todos os seus membros foram punks no passado.

#### ***4.2.4- Refluxo e continuidade***

O atentado das torres gêmeas do WTC em Nova York normalmente é apontado como um marco de um descenso do movimento antiglobalização, a nível mundial. Um “inimigo maior”, mais espetacular ganhava a atenção da grande mídia. O pretexto ao contra-ataque das forças estatais também estava dado. Passava a ser necessário também tentar impedir as guerras alavancadas pelos Estados Unidos e seus aliados em nome do combate ao terror, desviando um pouco a preocupação sobre os organismos gestores da globalização capitalista. Além disso, a surpresa e novidade das manifestações antiglobalização já haviam acabado. Cada vez esses gestores se reuniam em locais mais inacessíveis e protegidos, o que diminuía o impacto simbólico das manifestações, e impedia novas vitórias simbólicas nas ruas<sup>225</sup>. Não é

---

<sup>225</sup> Sobre o efeito da Batalha de Seattle, a análise e interpretação de Berardi (2003) é sem dúvida pertinente. Para ele, a transcendência do evento não se deu, evidentemente, na alteração de uma reunião da OMC, uma vez que a OMC poderia se reunir em outro lugar, e continuar seus propósitos. O efeito Seattle teria sido, essencialmente, a

difícil compreender, portanto, que assim como as manifestações no Norte global tiveram impacto na formação do movimento antiglobalização em São Paulo e no Brasil, o arrefecimento dessas manifestações no Norte também tiveram sua influência num semelhante “refluxo” em São Paulo.

O levante argentino ocorrido em dezembro de 2001, com a formação de assembléias populares nos bairros, ocupações de fábricas e de outros locais de trabalho, além de grandes protestos que derrubaram presidentes em semanas seguidas, teve um grande impacto no imaginário dos autonomistas do Norte e do Sul envolvidos no movimento antiglobalização. Mas tratava-se de uma consequência de um processo social e de uma crise política e econômica que era impossível esboçar uma reprodução. Apenas acalentava novo ânimo ao ver práticas autonomistas se alastrarem em um país como a Argentina.

Apesar dessa nova conjuntura, as atividades em 2002 continuaram, a começar no II Fórum Social Mundial, em Porto Alegre.

Na marcha de abertura do II FSM, dia 31 de janeiro de 2002, um “bloco autônomo” seria formado com cerca de 500 pessoas. Esse bloco juntava ativistas libertários presentes no movimento antiglobalização no Norte, como, por exemplo, integrantes do Infernal Noise Brigade e do MRG, e ativistas antiglobalização brasileiros. Estariam juntos também outros jovens que tinham alguma afinidade com as concepções libertárias relativas a partidos políticos, horizontalidade, ação direta etc. Mais do que isso, o bloco reuniria duas tendências entre os anarquistas brasileiros que se faziam nítidas durante o II FSM. Tendências que possuíam alguma interação entre si, como a própria formação de um bloco coeso na marcha indicava. Uma que portava um anarquismo social mais explícito, mais nitidamente classista e até mesmo mais clássico, e que transitava durante o II FSM principalmente nas Jornadas Anarquistas, um evento paralelo ao FSM organizado pela FAG; e outra mais lúdica, mais espontaneísta, mais voltada a ações de rua e a ações mais pontuais e espetaculares, não tão identificada sob o rótulo de “anarquista” e que se encontrava mais em torno do espaço Intergalactika, montado no Acampamento da Juventude do FSM. A primeira tendência tinha a

---

“mobilização do circuito global de infoprodução”. A classe trabalhadora virtual teria despertado e começado a trocar signos em uma direção alternativa daquela do semiocapital globalizado. A batalha nas ruas teria tido uma função decisiva por ser o signo que poderia ser veiculado pela rede e servir de elemento de recomposição imaginária, cultural, política e social. O que o movimento teria sabido fazer, portanto, “foi ativar e polarizar a rede com signos de um forte valor simbólico e um forte conteúdo alternativo”. A vitória da ação não se mediria nas ruas, mas nos efeitos comunicativos que a ação produziria. Esses efeitos comunicativos, no entanto, não seriam o que os jornais e a imprensa mostrariam, tratar-se-ia “do modo que a rede de trabalho cognitivo global se polariza em torno de um signo capaz de produzir uma reestruturação do campo imaginário em seu conjunto”. A questão seria então, não o que a imprensa fala do movimento, mas como poderia “o próprio movimento chegar a construir uma esfera pública própria, auto-organizada e eficaz” (p. 170).

FAG, Luta Libertária e Resistência Popular como organizações características. A outra aglutinava principalmente os que se identificavam em torno do nome AGP, eram os antiglobalização propriamente ditos, no sentido que temos usado aqui, de um movimento caracteristicamente juvenil existente a partir de manifestações de rua contestadoras da globalização capitalista.

Como no S26 e no A20, essas tendências estavam juntas nas ruas de Porto Alegre. A idéia programada pelos ativistas identificados à AGP de São Paulo, com o apoio da FAG, era o bloco se separar da marcha principal em certa altura, indo em direção a uma casa abandonada no centro de Porto Alegre com a pretensão de ocupa-la para ser transformada em um espaço de debates autônomo e autonomista durante o II FSM, sendo após o FSM entregue para movimentos sociais da cidade.

O Batukação, com instrumentos sendo revezados entre vários participantes do bloco, animava e ajudava a criar um clima festivo à manifestação. A linha de frente do bloco era formada por ativistas com escudos feitos com pneus de caminhão, capacetes e proteções no corpo, no estilo criado pelos Tute Bianche na Itália. O caráter lúdico e animado do bloco autônomo contrastava com o resto da marcha e sua manifestação tradicional, quadrada, com seus discursos políticos previsíveis, que contava com dezenas de milhares de pessoas. Tanto que jovens no caminho se incorporaram ao bloco autônomo. Dois adolescentes, por exemplo, foram aos pouco atravessando o canteiro para se juntar à marcha dissidente, formada pelo bloco autônomo ao se separar do resto da marcha. Carregavam de início bandeiras de plástico da CUT. Como que encantados, aos poucos foram baixando as bandeiras e se deslocando para a marcha dissidente, que àquela altura estava bem ao lado. Pouco depois jogaram fora suas bandeiras de plástico da CUT e se integraram definitivamente à marcha dissidente. Chegando ao local da casa a polícia cercou o que era a marcha autonomista, se posicionando dos dois lados da rua. Os primeiros a conseguir entrar na casa perceberam que ela não estava em condições de uso, nem o piso agüentava o peso de uma pessoa.

Outros momentos marcantes no II FSM seriam protagonizados por esses ativistas, como a tortada que recebida por uma ministra francesa e a ocupação da sala VIP, no campus da PUC, onde se realizava o FSM. Dessa vez sem contar com a tendência mais “classista”, representada pela FAG e Resistência Popular, algumas dezenas de ativistas libertários brasileiros e estrangeiros ocuparam a sala VIP ao som da batucada e fizeram um carnaval lá dentro, jogando a água mineral que encontraram lá dentro para o alto, num momento extremamente lúdico e de contestação da hierarquia criada dentro do FSM. Esses jovens pareciam que guardavam sempre algo inusitado e alguma ação imprevista. Muitos dos quais

eram também membros do CMI, e carregavam seus crachás como tais. Presenciei uma participante do FSM perguntar o que estava programado para ser feito por eles a um grupo de membros do CMI, identificados como os rebeldes imprevisíveis do FSM pelo crachá e pelos instrumentos que estavam carregando na hora. Mesmo dentro do FSM a autonomia desses jovens produzia acontecimentos e trazia consigo o fascínio da imprevisibilidade.

O CMI acabava sendo o nome/projeto mais identificável desses jovens autonomistas. Significativo o músico Tom Zé ter comentado, em 2005 em São Paulo, a um desses jovens que veio conversar com ele vestindo uma camisa do CMI: “esse é aquele site dessa juventude braba...”. Ou que um voluntário do CMI de Goiânia, ao abordar João Pedro Stédile do MST se identificando como membro do CMI, este tenha respondido: “então você é anarquista”<sup>226</sup>.

Para Paulo, ativo no CMI entre 2001 e 2003, ex-membro da ALJG e atualmente parte do coletivo Terra Livre, o CMI estaria servindo também de ponte para a política de esquerda libertária para vários jovens. Eles se aproximariam do CMI pelo seu caráter de mídia acessível, aberta à participação, e através dessa participação iriam tendo contato com movimentos sociais e com concepções libertárias de organização e de política.

Passado o II FSM, dia 11 de março o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) realizaria um encontro em Fortaleza. Um órgão gestor de políticas neoliberais vistas como nocivas aos interesses populares iria se reunir numa cidade brasileira. Uma lista de discussão na internet, chamada antibid, seria aberta para preparar manifestações e atividades na data. Lista que teria seu nome mudado posteriormente, transformando-se na lista agp-brasil. Cinco mil pessoas protestaram em Fortaleza, mas os grupos que haviam ido à Conferência da AGP em Cochabamba realizaram uma outra atividade no dia. Contando com centenas de pessoas, realizaram uma assembléia e um protesto num bairro da periferia da cidade contra um projeto financiado pelo BID na cidade. Em São Paulo e Belo Horizonte também ocorreriam manifestações.

No dia 20 de abril uma manifestação em São Paulo lembraria um ano do A20, e da repressão policial ocorrida. Uma carta gigante contendo apenas “ALCA nem fodendo!” foi entregue no Banco Central da avenida Paulista, endereçada ao ministro da fazenda. Após a entrega, mais de mil pessoas assistiram na avenida Paulista ao vídeo da manifestação do A20 realizada em 2001.

O ICAL, espaço libertário que desde agosto de 2001 era usado para reuniões e festas dos jovens antiglobalização em São Paulo, fecharia suas portas em agosto de 2002. A

---

<sup>226</sup> Os dois ocorridos foram relatos a mim por esses dois jovens, e as citações são as reproduções que eles fizeram sobre os comentários de Tom Zé e Stédile, respectivamente.

principal dificuldade era pagar o caro aluguel da casa. Mas no mês seguinte um outro espaço libertário seria aberto, e lá passariam a ser realizadas reuniões da coalizão AGP de São Paulo e outras atividades libertárias, como palestras, oficinas, festas, shows. A Casa do MAR (Movimento Ambiental Revolucionário) se localizava no bairro de Santana, ganhou vida num imóvel alugado, que era pago por meio de festas, shows e contribuições. Por problemas internos do coletivo e por dificuldade de pagar as contas, a Casa do MAR fecharia suas portas em outubro de 2003, durando também um ano. O fechamento da Casa do MAR marcaria também o fim desse coletivo.

A campanha contra a ALCA realizada pela ALJG em 2002 culminaria com mobilizações nos dias 31 de outubro e 1º de novembro. Palestras em escolas, em eventos de hip hop, distribuição de jornais de oito páginas sobre o tema e um site ([www.alcaralho.org](http://www.alcaralho.org)) foram as atividades da campanha. As ações dos dias 31 de outubro e 1º de novembro foram chamadas em conjunto com a CLAC. As datas coincidiam com uma reunião de ministros para discutir a ALCA realizada em Quito, no Equador. Em São Paulo, uma marcha com cerca de duas mil pessoas saiu da Praça da República. A manifestação contava com outros setores de esquerda, e um bloco autônomo foi formado com os jovens antiglobalização e libertários em geral, que tentavam se distinguir na marcha se distanciando do resto. No dia 1º de novembro uma festa de rua com música eletrônica e exibição de vídeos foi programada, também na Praça da República, contando com a participação de cerca de 500 pessoas. Na semana anterior diversas oficinas preparatórias foram realizadas, no Espaço 9<sup>227</sup>: primeiros socorros, dicas legais, organização, confecção de bonecos etc.

A última manifestação do ano seria dia 20 de dezembro, na Praça do Patriarca, centro de São Paulo. A data lembrava um ano do levante argentino que derrubou o presidente De la Rúa e desencadeou um processo de constituição de assembléias populares, protestos, ocupações e autogestão em fábricas e locais de trabalho como hotéis e até mesmo clínicas médicas, sob o lema popular “*Que se vayan todos!*”. Diretamente, o “*que se vayan todos*” dizia respeito a todos os políticos, de esquerda ou de direita, mas em algumas oportunidades ficou claro que também dizia respeito a banqueiros e instituições financeiras e a seus capitais<sup>228</sup>. Algumas centenas de ativistas realizaram teatros de rua e performances, discutindo

<sup>227</sup> O Centro Cultural Espaço 9 foi formado em 2002 em um espaço dentro de uma ocupação de sem-tetos na Avenida 9 de Julho. O local foi equipado pelo CMI com alguns computadores, permitindo acesso gratuito à internet e aulas de computação. A vida do Espaço 9 foi relativamente breve, na medida que as ocupações urbanas são reprimidas e impedidas pela força estatal.

<sup>228</sup> Em 2003 pude acompanhar o depoimento de um argentino nesse sentido. O presidente do maior banco da Argentina resolveu ir a uma assembléia de desempregados, perguntado lá o que eles queriam, oferecendo microcréditos etc. A resposta foi simplesmente, queremos *que se vaya*.

com a população o significado do “*que se vayan todos!*” e do levante argentino. Um dos panfletos distribuídos no ato, com título “Solidariedade e Apoio ao Povo Argentino” era assinado por “Coalizão AGP-SP”. A um argentino que acompanhou o ato, o destacável, e talvez surpreendente, era que “*personas muy jóvenes, tenían un cabal conocimiento de la real situación argentina, y de su incansable tarea para informar y esclarecer de la misma, a los millares de personas del lugar*”<sup>229</sup>.

#### **4.2.5- Da identidade global ao local**

Um chamado conjunto da ALJG, ARS26, Ativismo ABC<sup>230</sup>, Batukação, Bicicletada<sup>231</sup>, Cacorê<sup>232</sup>, CCMA, Espaço Socialista<sup>233</sup> e MAR para uma primeira reunião<sup>234</sup> em 12 de janeiro de 2003, realizada na Casa do MAR, apresentava como um dos pontos de pauta “iniciar ‘atos locais’ contra o aumento das tarifas dos transportes públicos”. Demonstrando com isso o início de uma sensibilidade a temas ligados diretamente ao dia-a-dia da cidade e da vida das pessoas no local onde esses grupos atuam, embora a idéia de “atos

<sup>229</sup> Mensagem enviada por Davi Amorim à lista agp-sp em 02/01/2003.

<sup>230</sup> O Ativismo ABC é um coletivo libertário de Santo André, região metropolitana de São Paulo. Ele surgiu a partir de ativistas que participavam do movimento antiglobalização, isto é, das atividades da AGP em São Paulo.

<sup>231</sup> A Bicicletada é uma espécie de passeata ciclística mensal em que os ciclistas reivindicam seu espaço nas ruas. Uma espécie de versão brasileira da Critical Mass, criada em 1992 em San Francisco (EUA). No Brasil sua história começa em 2002 em São Paulo. Para saber mais sobre a Critical Mass e a Bicicletada, ver Ludd (2004).

<sup>232</sup> Cacorê se denomina um “grupo cultural”, formado em 1997, atuando na periferia de São Paulo, visando, nas palavras do grupo: “abrir discussão no seio da sociedade, partindo do princípio de que só o trabalho cria e desenvolve cultura. Apesar de tal constatação, entende que a sociedade dividida entre “famintos e famosos” inverte os valores, deixando os produtores com a aparência das coisas e os apropriadores (não produtores) com sua essência. Neste sentido o Cacorê legitima e se soma a todo aquele que tem fome e sede de viver, comer, beber, cantar, transar, batucar, pintar, dançar, morar, brincar e sonhar, declarando a guerra do verbo e das mobilizações contra quem impede tais realizações” <<http://mediaindependente.org/pt/blue/2002/10/39945.shtml>> (acessado em março de 2004).

<sup>233</sup> O Espaço Socialista “socialista, revolucionário, não-hierárquico” originário de São Bernardo do Campo. Não possui o perfil juvenil da maioria dos outros coletivos da coalizão AGP-SP, e nem a identidade anarquista de muitos deles.

<sup>234</sup> Eis o convite à reunião: “Reunião da coalizão paulista inspirada pela AGP. Os grupos Ação Local por Justiça Global, ARS26, Ativismo ABC, Batukação, Bicicletada, Cacorê, Centro de Contra-informação e Material Anarquista-CCMA, Espaço Socialista e M.A.R. - Movimento Ambiental Revolucionário, convidam todos os grupos e indivíduos identificados com os princípios da Ação Global dos Povos (AGP) em São Paulo para a primeira reunião do ano, a fim de levantar as seguintes discussões: - Avaliação do último ato em solidariedade à Argentina; - Posturas em relação o III FSM e atividades autônomas que estarão ocorrendo em Porto Alegre no mesmo período do FSM; - Organização da coalizão e convite para que novos grupos participem esse ano; - Continuidade da campanha contra a ALCA e preparativos para uma campanha anti-guerra; - Organização de um encontro amplo no primeiro semestre, para que possamos discutir conjuntamente de uma maneira mais aprofundada. Estamos passando por um período histórico na humanidade e, ao que parece, a América Latina terá um papel de destaque. Precisamos discutir qual será o papel de nossa coalizão frente aos acontecimentos que virão; - Posicionamento da coalizão em relação a ações locais, bem como, iniciar “atos locais” contra o aumento das tarifas dos transportes públicos; - Indicação de um calendário de atividades da AGP para o primeiro semestre; - Trabalhar formas diferentes de fazer divulgações das atividades da AGP”.

locais” ainda expressar uma limitação a manifestações, e não à constituição de um movimento orientado mais estrategicamente sobre o tema dos transportes públicos. A sensibilidade sobre as tarifas do transporte público antecipa a chamada Revolta do Buzú, que aconteceria em agosto daquele mesmo ano em Salvador, quando estudantes tomaram as ruas por três semanas, de forma autônoma e independente de entidades estudantis e partidos políticos. No entanto, as ações locais relativas ao aumento das tarifas do transporte, assim como do IPTU, da taxa de iluminação pública e da coleta de lixo, que também foram pautadas na reunião, tiveram discussão adiada para outra reunião, e acabaram nunca sendo postas em prática.

Seria nesse mês de janeiro que a FAG divulgaria um texto de reflexão com o nome “Em Cada Realidade Social Específica, uma Antiglobalização Conectada com os Problemas Concretos dos Oprimidos”, criticando exatamente a falta de conexão do movimento antiglobalização no Brasil com questões vinculadas concretamente à vida cotidiana da população. Tratava-se de uma crítica aos libertários que se vinculavam ao nome AGP no Brasil. Para a FAG:

o caráter de massas alcançado [nas manifestações antiglobalização] nas condições da Europa e da América do Norte se deve a fatores que não se repetem em realidades específicas como a nossa: a cultura política, a situação social e econômica ou o nível repressivo. (...) Consideramos que os comportamentos políticos que resultaram da nova perspectiva gerada pela AGP na situação específica dos países do norte se repetem mecanicamente por aqui, de modo acrítico, através de representações emocionais sem muita relação com as condições políticas concretas do Brasil. Os sucessos da ação direta popular na Europa e nos Estados Unidos na luta contra os poderes econômico-financeiros criaram por aqui expectativas militantes que importaram padrões de luta caricaturais que inspiram um ativismo episódico, que se manifesta em datas específicas, que carece totalmente de constância e de identidade social (FAG, 2003).

A crítica da FAG no que concerne a esse caráter dito imitativo do movimento antiglobalização no Brasil reforça e aprofunda a crítica já exposta pela Resistência Popular-SP após o A20 em 2001, a qual já abordamos anteriormente. A FAG demonstrava enxergar o efeito Seattle e a prática do movimento antiglobalização no Brasil de forma muito semelhante a que Baudrillard (1995b) viu a greve de Maio de 68: como uma imposição de modelo conseqüente da mass-mediatização – uma “greve *mediatizada* transmitida e recebida como modelo de ação, abstrata em certo sentido”, que teria neutralizado “as formas de ação local, transversais” (p. 181). A FAG segue na crítica, enfatizando ainda a falta de conexão com as classes mais oprimidas:

Um ativismo que faz vista grossa às necessidades que reivindicam os pobres e marginalizados que povoam o país, que se põe a gritar e manifestar o ininteligível para nossa cultura e realidade de classe pelo simples efeito espetacular de suas ações. (...) Circula nesse meio uma concepção de internacionalismo que prefere os estereótipos e a uniformização da luta em qualquer lugar, do que um esforço de conhecimento da estrutura e conjuntura nacional que identifique as formas específicas que devem ser adotadas para construir uma alternativa com força de convocação das classes oprimidas. O grupo de

acontecimentos promovidos por este movimento no Brasil nos convenceu de que na maioria dos casos os militantes dedicados a esse tema simplesmente não têm essas preocupações. Praticam deliberadamente uma ação direta descolada do urgente e necessário para as classes e grupos sociais que sofrem a carga de dominação capitalista na sua versão globalizada. São indiferentes ao trabalho de organização popular, as experiências de luta de base que se mobilizam por ações específicas que não seja o questionamento estrutural da sociedade (FAG, 2003).

O resultado desse ativismo seria, para a FAG, o que temos chamado de isolamento subcultural, e um movimento mais voltado para si próprio (orientação identitária e endógena), aproximando cada ação a um fim em si mesmo, voltado para experiências extraordinárias e fascinantes, sem uma perspectiva estratégica. A crítica da FAG se assemelha em muitos aspectos à crítica que Bookchin (1995) faz ao *anarquismo de estilo de vida*:

Por conseqüência, a luta que dirigem ao combate da globalização capitalista é cada vez mais isolada e identificada por formas "raras" que não tem sentido nenhum na representação imaginária dos trabalhadores e oprimidos. A racionalidade da ação direta passa a ser então as experimentações de adrenalina que suscitam os protestos e as lutas de rua que vez ou outra ocorrem. O imediatismo suplanta todo raciocínio de uma estratégia de luta prolongada que possa ir concretizando em cada circunstância o projeto que se acredita. (...) Para o anarquismo que praticamos, essas formas de ativismo, quase irreflexivas no político, não são fortalecedoras de um processo de protagonismo das organizações populares, de uma prática social classista e combativa ao sistema que parte desta específica etapa de resistência das classes oprimidas (FAG, 2003).

A FAG levanta também a questão da bandeira de luta. As bandeiras do movimento antiglobalização são abstratas para serem abraçadas pela população. Dever-se-ia partir de questões mais concretas, diretas e urgentes ao cotidiano das pessoas, criando movimentos populares em torno dessas bandeiras. Nessa perspectiva, campanhas como contra a ALCA viriam como uma conseqüência da elevação da consciência política desses movimentos populares. Mas o movimento antiglobalização no Brasil teria partido diretamente de bandeiras como a ALCA, sem conexão com um movimento popular ou uma reivindicação mais concreta:

A antiglobalização precisa estar conectada a problemáticas sociais concretas que tem lugar em cada país ou região. E no Brasil a solidez da oposição que se faz ao sistema capitalista só pode ser construída por um processo de luta e organização que faça possível a participação de organizações populares desde os distintos temas que manejam, o trabalho, o teto, a terra, a cultura, etc. A antiglobalização é um ponto de chegada para a unidade e a potência do conjunto de atividades de base que incidem na realidade brasileira. A campanha contra a ALCA é uma oportunidade de medir a consciência política das organizações de classe e movimentos populares para travar esta batalha. Estamos e estaremos sempre pela ação direta e consideramos que a conjuntura habilita em certas medidas ações radicais que envolvem determinados setores da esquerda e do movimento popular, mas não acreditamos que a metódica inserção social que deve ser realizada pela organização política anarquista possa ser substituída por um nível de ações puramente de agitação e propaganda. Na luta de classes desse país há ainda muito trabalho a se fazer para mudar a correlação de forças com as classes dominantes, e nós anarquistas da FAG não nos iludimos com perspectivas imediatistas de curto prazo que tendem a se desmanchar com o tempo sem uma decidida prática política organizada (FAG, 2003).



Apesar da dura crítica ao movimento antiglobalização no Brasil, isto é, aos libertários identificados em torno da AGP, a FAG iria se aproximar do CMI. Mais claramente, o coletivo do CMI-Porto Alegre seria inicialmente formado por militantes da FAG. E o CMI era a principal organização/projeto constituída pelo movimento antiglobalização, tanto a nível global quanto local. Se a crítica da FAG parece estar acertada em muitos pontos, partindo da perspectiva que vê a necessidade de um pragmatismo e orientação estratégica na luta de classes, no entanto ela não atinge o movimento antiglobalização e a juventude que o compõe como componente da multidão, como também poder constituinte, no qual há processo de autovalorização, de constituição, isto é, criação para si próprios e não somente contra o capital.

As críticas feitas pela FAG evidentemente não agradaram os ativistas da coalizão AGP-SP, talvez até mais pelo tom do que por divergências de fato. E de fato a crítica da FAG atribuía um caráter de massa ao movimento antiglobalização no Norte geopolítico mundial, e uma conexão desse com as classes mais oprimidas, que estavam longe de descrever o que ocorria. Sobre isso, já vimos como os próprios europeus – mas também norte-americanos – do movimento antiglobalização e ligados à AGP se preocupavam com a falta de conexão com as categorias mais oprimidas (no caso, imigrantes, comunidades negras etc.). O caráter de “massa”, que a FAG enxergava no movimento antiglobalização do Norte global – manifestações com dezenas de milhares de pessoas –, era fruto mais de condições sociais que potencializavam e expandiam a juventude como forma social, protagonista tanto no Brasil quanto no Norte, do que de conexão desses ativistas com as categorias mais pobres e oprimidas daquelas sociedades. No entanto podemos concordar que, no Brasil, essa falta de conexão era muito menos levantada e muito menos problematizada do que entre os europeus mais ligados à AGP. Também podemos concordar que lá, a antiglobalização existiu inicialmente como ponto de chegada, como o Reclaim The Streets (2000) torna consciente, uma vez que “os recentes dias de ação global como o 18 de junho e o 30 de novembro no ano passado, não surgiram do nada, eles foram paridos de movimentos e redes existentes”. O que teria ocorrido na Europa, em grande parte, seria uma confluência de lutas e grupos de ação direta que já existiam<sup>235</sup>, embora também tenham surgido grupos no pós-Seattle, como o MRG, por exemplo, identificados primariamente e diretamente com bandeiras antiglobalização.

---

<sup>235</sup> Algo que também pode ser apreendido dos textos de ativistas britânicos publicados em Ludd (2002).

A crítica da FAG se direciona assim principalmente aos grupos formados no pós-Seattle, e que criaram sua identidade principalmente em torno do que se chama *antiglobalização*. A forma que foi usada e o significado que acabou denotando a sigla AGP no Brasil não deixa de ser um dado empírico dessa identidade. Aqui, não houve, em grande parte, um movimento ou luta primária, que gerasse uma identidade primária, e do qual o movimento antiglobalização, a bandeira contra a ALCA, ou a confluência em um “movimento de movimentos” seria o ponto de chegada. Aqui o movimento antiglobalização foi, em grande parte, um ponto de partida.

Nos dois primeiros meses de 2003 foi levantada em listas de discussão na internet a idéia de realizar um encontro nacional da AGP. A discussão sobre o encontro, cidade-sede e participantes, deixou nítida a forma que a AGP havia ganhado no Brasil e fez emergir questões que disso decorriam. Os ativistas de São Paulo se mostraram contra a realização do encontro em Belo Horizonte, uma vez que a AGP só estaria “minimamente estruturada no eixo Rio-SP, sendo que, no Brasil, São Paulo é o maior foco de atividades da coalizão”<sup>236</sup>. Um ativista de Belo Horizonte questionou, entretanto, que não se deveria entender “como mobilizados e inspirados pela AGP somente os que o dizem enquanto organizados em uma coalizão”, acrescentando que, por exemplo, a “rede anticapitalista” da qual participava em Belo Horizonte simpatizava com os princípios da AGP e “alguns coletivos e indivíduos de Belo Horizonte se mobilizam sob esses princípios desde o 1º de maio anticapitalista convocado pela AGP”<sup>237</sup>. Outro indivíduo, participante da mesma rede anticapitalista – a Rede Anticapitalista de Belo Horizonte – levantou dúvidas sobre a participação em um encontro nacional da AGP, que ilustram também a forma que a AGP ganhou no Brasil:

Gostaria de saber se a proposta de encontro nacional seria entre aqueles que estão ligados à AGP, ou, de forma mais ampla, entre todos aqueles que se reivindicam ou se colocam no campo da luta anticapitalista, anti-mercado, anti-estado, etc. Formulo esta indagação porque, pelo que sei, nem todos os coletivos autônomos e indivíduos anticapitalistas que participam das lutas anticapitalistas estão vinculados à AGP. Talvez até por falta de maior diálogo, oportunidade, ou mesmo por divergências. Pessoalmente, por exemplo, teria considerações construtivas a fazer sobre os princípios que norteiam a AGP na sua versão local (ou de SP)<sup>238</sup>.

A dúvida demonstrava que a AGP havia se tornado mais do que um mecanismo de coordenação entre grupos e movimentos que concordassem com seus cinco princípios básicos. Nas Conferências internacionais da AGP eram explicitamente bem-vindos todos aqueles que concordassem com os princípios da rede: esse era o critério para participação. No

<sup>236</sup> Ata da reunião da coalizão AGP-SP de 02/02/2003.

<sup>237</sup> Mensagem eletrônica enviada à lista antibid em 11/02/2003.

<sup>238</sup> *idem*, 13/01/2003.

Brasil a dúvida surgiu, indicando que a AGP parecia ter se tornado mais do que um mecanismo de coordenação, havias se tornado uma entidade, da qual aqueles que não utilizavam o nome AGP para se identificar receavam se poderiam ou não participar de um “encontro da AGP”. Chega-se a enxergar uma “AGP local” (no caso de São Paulo), que seria norteada por alguns princípios ou práticas particulares. O interlocutor de Belo Horizonte fazia parte de uma tendência que se formou no movimento antiglobalização brasileiro, especialmente difundida em Belo Horizonte e Fortaleza, pautada em uma crítica ao “ativismo” e ao mesmo tempo baseada em um discurso sobre “cotidianização da luta”<sup>239</sup>. A “AGP”, nome bastante utilizado em São Paulo pelos grupos que se identificavam com a AGP, acabou significando assim, em grande medida, a própria forma que ganhava a ação política desses grupos, que poderíamos chamar aqui de forma-ativismo.

A AGP, nascida uma rede, um modo de coordenação de movimentos sociais e de resistências ao capitalismo, no Brasil se tornou em grande medida uma identidade, e um signo de certo tipo de ação (direta), de ativismo, e mesmo de ativista. Terminou praticamente por se tornar sinônimo de uma determinada forma de ação política, de ativismo, se fechando dentro de um determinado grupo social. Quando o espírito que deu vida à AGP era o da diversidade, a AGP no Brasil acabou tendendo assim a se fechar para qualquer outro movimento social que não fosse o da juventude ativista, virando sinônimo desse grupo social – que portador de uma determinada forma de ação –, até mesmo para as pessoas de fora da AGP. Num país com múltiplas e distintas realidades isso pode ser encarado como uma restrição, advinda da AGP ter se tornado um signo em torno do qual se criou uma identidade entre essa juventude. Ou seja, o modo como a AGP foi recebida e foi adotada no Brasil impôs certos limites por aqui ao seu desenvolvimento como rede ou mecanismo de coordenação de movimentos sociais.

Portanto a AGP, o que inclui o significante AGP à medida que ela também existe como signo, ficou associada e adscrita a uma categoria/forma particular (juventude de classe média) e a uma forma de ação política (próximo do “ativismo” descrito e criticado por Andrew X (2002) e outros no movimento de ação direta britânico). Conjurada como signo num sistema de signos, ela esteve mais próxima talvez de constituir um modelo e, conseqüentemente, uma subcultura dos portadores desses signos, cerrando assim as portas para inclusão e aproximação de outras categorias sociais e outras formas de ação.

---

<sup>239</sup> Essa corrente foi bastante influenciada pelo artigo já citado *Abandone o Ativismo* (uma avaliação crítica do J18 feita por um ativista do movimento de ação direta britânico), que circularia no Brasil desde o início de 2000 em uma versão traduzida. Esse artigo pode ser encontrado em Ludd (2002). Sobre essas distintas tendências no movimento antiglobalização brasileiro, ver Ortellado (2004).

Dia 15 de fevereiro milhões de pessoas em todo mundo protestaram contra a invasão do Iraque que estava sendo capitaneada pelos Estados Unidos. Em São Paulo a coalizão AGP se prepararia e participaria das manifestações.

Em março, na tentativa de dar novo impulso à coalizão, foi levantada uma lista de grupos que estavam participando da coalizão e grupos que, apesar de ainda existirem, não estavam mais participando. A lista serviria para se tentar retomar contato com esses grupos. A reprodução dessa lista aqui ilustra a composição da coalizão: Ação Local por Justiça Global, MAR, Batukação, ARS26, Ativismo ABC, Cacorê, Espaço Socialista, CCMA e Bicicletada estavam participando das reuniões e convocando manifestações; CCS, CAVE, RLBS, Resistência Popular, Cruz Negra Anarquista, Coletivo de Re-Ação Libertária, Coletivo Avante Zapatista, Tática da Baderna e Estratégia Revolucionária já haviam participado. Todos são grupos pequenos em quantidade de participantes, variando de meia dúzia a cerca de duas dezenas de participantes. Muitos dos quais possuem o caráter de grupo de afinidade, como a própria ALJG, o MAR, Batukação, ARS26, Cacorê, Ativismo ABC, CCMA, Tática da Baderna e o Coletivo de Re-Ação Libertária. Já vimos que organizações como o CCS e a Resistência Popular teriam se afastado por, resumidamente, divergências relacionadas a uma necessidade de maior orientação estratégica. Procurado para saber o porquê do afastamento, o Coletivo Avante Zapatista alegou problemas internos seus, em divergências entre anarquistas e autonomistas de um lado, e trotskistas de outro. A Cruz Negra Anarquista salientou que cada grupo deveria antes de tudo saber o que queria da coalizão<sup>240</sup>.

Numa reunião ainda no início de março, um nome foi dado à coalizão inspirada pela AGP em São Paulo: Coalizão Anticapitalista de São Paulo (CASP). A necessidade de escolher um nome pode ser vista como consequência das discussões em torno de um encontro nacional da AGP, onde ficou evidente que a utilização do nome AGP pela coalizão de grupos libertários de São Paulo tinha como consequência uma certa confusão entre militantes e ativistas libertários, principalmente de outras cidades, sobre o que era a AGP, quem era ou quem não era AGP etc.

Março seria também o mês que uma outra coalizão de grupos libertários faria um ano de vida: a Rede Anticapitalista de Belo Horizonte. Ela surgiu da coalizão de grupos anticapitalistas formada para o encontro do BID em 2002. Nela um ativista também iria apontar seu temor da RABH estar se constituindo em uma identidade. Uma “fetichização” que

---

<sup>240</sup> Ata da Reunião da CASP realizada na Casa do MAR em 06/04/2003.

levaria segundo ele a alguns quererem “manter a RABH como um grupo”, e não uma rede, “pois isso tornaria muito fácil de se buscar uma identidade”<sup>241</sup>.

Em abril, em reunião da CASP (antiga “AGP”) foi decidido que o manifesto e os princípios da AGP seriam relidos de modo a se fazer oficinas e debates sobre “manifesto e princípios na conjuntura brasileira; produção de material teórico da coalizão (análises e estratégias)”. Resolveu-se também que se deveria “aprofundar ações no âmbito local”, dentro do que foi sugerido se discutir “atividades de inserção social”<sup>242</sup>. Visivelmente começava a ser esboçado um direcionamento a uma orientação estratégica mais acentuada, a um anarquismo social e a uma adequação à realidade brasileira mais próximos do que sugeria ou praticava organizações como a FAG e a Resistência Popular. Passada a fase dos Dias de Ação Global, que haviam perdido a surpresa e conseqüentemente a força em todo o mundo, os grupos antiglobalização de São Paulo começavam a esboçar uma nova fase, voltada a questões locais e mais diretamente vinculadas à realidade local. O fascínio dos Dias de Ação Global teria sido assim um ponto de partida para muitos desses grupos e ativistas, mas não um fim. Essa mudança esboçada pode ser vista, nos termos que temos utilizado, como um deslocamento para a forma-política e em detrimento da forma-subcultural que o movimento antiglobalização apresentava – a identidade em torno da AGP, de um ativismo e do encerramento em uma categoria/forma social, ou seja, um descolamento para uma orientação estratégica em detrimento da orientação identitária, e um avanço em detrimento de formas fetichizadas – o feitiço, e o fascínio das formas de ação e das imagens, que acabam gerando identidades. Mas ao mesmo tempo, enquanto essa nova orientação não se consolidava, havia também o sentimento de que haviam substituído “as manifestações globais por uma espécie de inativismo”, como expressou Bruno, da ALJG<sup>243</sup>, citando por exemplo a ausência de atividade diante da liberação da soja transgênica no Brasil. Também havia “a melancolia da falta de algo mais concreto, mais que protesto...”<sup>244</sup>, como reportou um membro do Ativismo ABC.

Dia 7 de maio, em uma ação simultânea em cinco capitais envolvendo militantes de rádios livres e comunitárias e ativistas libertários, sedes da ANATEL seriam ocupadas em protesto contra o fechamento de rádios livres e comunitárias. Pode-se dizer que essa foi a última ação de protesto organizada pelos ativistas libertários identificados com a AGP em São Paulo no ano de 2003. Se durante a Cúpula das Américas em Quebec, em abril de 2001,

<sup>241</sup> Mensagem eletrônica enviada à lista da RABH em 06/06/2003.

<sup>242</sup> Ata da Reunião da CASP realizada na Casa do MAR em 06/04/2003.

<sup>243</sup> Mensagem eletrônica enviada à lista agp-sp em 09/04/2003.

<sup>244</sup> *idem*, 22/04/2003.

seriam eles os únicos a sair às ruas de São Paulo contra a ALCA, em novembro de 2003, durante a mesma cúpula realizada em Miami, milhares de pessoas sairiam às ruas de São Paulo contra a ALCA, mas numa manifestação sem vinculação com a cena libertária que se formou em torno da AGP. O CMI-SP, no entanto, não conheceu sobressaltos significativos, e a rede CMI continuava a se difundir pelo Brasil.

Em julho de 2003 a discussão sobre um encontro nacional da AGP já havia adormecido. No segundo semestre de 2003 a ALJG passaria a se definir como um grupo anarquista, uma vez que seus membros na ocasião eram todos anarquistas; já estava bem longe de ser um grupo formado por estudantes da USP. Os projetos da ALJG, então, era reestruturar uma campanha contra a ALCA e organizar um encontro de grupos autônomos, ou seja, retomar a idéia do encontro nacional da AGP em outros termos, de forma mais inclusiva. Isso indica a percepção de que a evocação do nome AGP tornou-se restritivo, como se o mesmo tratasse de um grupo ou organização.

Convidados pela CLAC, Diego, membro da ALJG e Guilherme, do CAVE, participariam em novembro de uma Caravana Autonomista junto a outros ativistas e militantes de movimentos sociais latino-americanos, percorrendo a costa leste da América do Norte, saindo de Montreal, Canadá. O ponto de chegada coincidia com a Cúpula das Américas, em Miami. Mas naquele ano de 2003, já no final do primeiro semestre, como expressaria um membro do Ativismo ABC, não havia nem mais ação nem reunião: “isso aqui está parado há meses, cada grupo no seu canto, fazendo coisas muito importantes, mas nada de ações por enquanto...”<sup>245</sup>. O mesmo ativista, em novembro de 2003, iria expressar que “éramos uma rede que estava se fortalecendo, que agora se ocultou, talvez atrás de outros objetivos (dos protestos passamos aos projetos alternativos)”<sup>246</sup>. Ainda, para ele, “a AGP (...) deu muito certo nos últimos poucos anos, mas hoje parece que seus métodos de ação se esgotaram e muitos dos coletivos (como o Ativismo ABC) que surgiram a partir daí se voltaram para práticas não só protesteiras mas também propositivas”<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> *idem*, 25/07/2003.

<sup>246</sup> *idem*, 18/11/2003.

<sup>247</sup> Mensagem eletrônica enviada à lista agp-brasil (antiga lista antibid) em 26/11/2003.

#### **4.2.6- Construindo espaços libertários**

Os projetos alternativos mais visíveis, e que tomaram energia e dedicação de alguns grupos e indivíduos a partir de então, consistia na construção de espaços autônomos, como era a Casa do MAR e como havia sido o ICAL. Um desses espaços, aberto em 2003 por jovens libertários, se chamou Espaço Impróprio, gerido por um coletivo de mesmo nome.

O Espaço Impróprio funciona até hoje em uma velha casa alugada no bairro Consolação, região central de São Paulo. A casa foi reformada, nela foi montado um estúdio onde bandas ensaiam e onde são feitos shows, ambos servindo para arrecadar fundos para sustentação do espaço. Nele ocorrem também palestras, oficinas e debates, e em 2005 também começou a funcionar no local uma lanchonete vegan. Alguns dos participantes do coletivo – que com o tempo se modificou com a entrada e saída de indivíduos – moram no piso superior da casa. Em 2003 o Espaço Impróprio se definia como “um centro anti-cultural autônomo, autogerido, voluntário e não lucrativo. Construindo a independência real baseada em liberdade, crítica, diálogo e apoio mútuo”<sup>248</sup>.

Fernando era do coletivo Impróprio em 2003 e morava também na casa. Com 22 anos naquele ano, era também estudante de Ciências Sociais da PUC. Segundo seu testemunho, sempre teria sido uma dessas crianças e adolescentes que sempre discordam dos pais. Sua iniciação política se deu através do rock – como expressão inicial de rebeldia – e do punk rock – através das letras e idéias de bandas como Dead Kennedys e Minor Threat, que lhe deram “um posicionamento ético” em relação ao modo de vida das pessoas e a ordem existente. Chegou a ser straight edge. Sua militância começou em 1999, no Comitê Avante Zapatista, do qual fez parte. O CAZ contava com número de membros que ia de meia dúzia a uma dúzia de pessoas, nem todos jovens, sendo a maioria libertária. O CAZ, assim como outros grupos, segundo ele, acabou se dispersando. Referindo-se ao movimento antiglobalização, afirma que “o Brasil é um reflexo do que rola lá fora”. O 11 de setembro teria esfriado o movimento no Brasil também. Seattle teria sido algo muito inspirador, e nisso teriam tido um papel os documentários independentes produzidos logo após e até mesmo as imagens e notícias veiculadas pela grande mídia. Ele define as pessoas que se associaram aos Dias de Ação Global e à AGP como pessoas que pelo menos “já sentiram algum incômodo em relação à política convencional”, “ao meio convencional de você contestar”, através de eleições a cada quatro anos.

---

<sup>248</sup> Essa definição aparece no caderno de apresentação do Encontro de Grupos Autônomos, realizado em São Paulo em 2004.

Após os Dias de Ação Global, o que Fernando via de positivo entre esses grupos e indivíduos libertários era a criação de espaços autônomos, embora ressalte ao mesmo tempo a fragilidade e curta duração da maioria. Esses espaços, assim como o Espaço Impróprio, ele via como uma continuação dos ateneus do movimento operário, como foi o CCS. Enxergava-se assim dentro da continuidade histórica de práticas e projetos libertários. Morando no Espaço Impróprio ele pretendia construir uma experiência ao mesmo tempo diferente de uma família nuclear e de uma república estudantil, “que se contraponha a essa ordem, que vá contra-a-corrente, contra a maré”, reconhecendo que “teria mais motivos para viver uma vida média comum do que para fazer isso”, mas “ao invés de ter um patrão, de trabalhar oito horas”, a escolha era “ter um espaço autônomo mesmo, mesmo que a gente se foda e rale para conseguir, pagando aluguel etc.”<sup>249</sup>. Mas em 2004 Fernando deixaria o Espaço Impróprio, por problemas com o coletivo.

Podemos entender a constituição desses espaços autônomos como tentativa de edificar algo duradouro e uma cotidianidade, em relação a manifestações e ações de protesto que são efêmeras por natureza. Como Fernando aponta, o Dias de Ação Global alcançaram o objetivo de dar visibilidade. E davam visibilidade tanto para as bandeiras levantadas quanto para o movimento. Embora tendo um caráter possivelmente mais duradouro, e com isso mais formador e transmissor de história e de experiências que vão se acumulando, os espaços autônomos, como exemplificam bem os squats na Europa, se tornam com certa facilidade um nicho de uma subcultura separado do resto da sociedade, se fechando em si mesmos e na sua própria existência. Segundo a avaliação de um dos membros do Centro (Anti)Cultural Gato Negro, que existiu entre 2003 e 2004 em Belo Horizonte, o espaço não conseguiu se manter e prosperar basicamente porque “ele não conseguiu pôr em prática a sua proposta de ser um espaço usado, abusado e gerido por toda a comunidade que o cerca”. Segundo ele, o que se

---

<sup>249</sup> Os punks e a juventude autonomista carregavam a imagem da contestação, da rebeldia e da criação que o FSM queria vincular a si. Se a imagem de uma marcha de punks, que carregavam uma faixa de crítica ao I FSM, durante o I FSM, foi usada no ano seguinte para promoção do II FSM, apesar da aversão dos punks ao caráter por demais institucional do FSM; se a imagem do bloco autônomo no II FSM foi usada para a promoção do III Acampamento da Juventude do FSM no ano seguinte, numa prática de *branding* feita pelo FSM, o mesmo faria a banda de rock Street Bulldogs em relação ao Espaço Impróprio. A banda tocou sem cachê e sem receber bilheteria no dia 2 de outubro de 2003 no Espaço Impróprio. O coletivo que geria o espaço precisava de dinheiro para pagar o aluguel. O Street Bulldogs ganharia a possibilidade de fazer um show num local com imagem verdadeiramente alternativa e *underground*, com o intuito de gravar as cenas desse show para serem usadas no novo videoclipe da banda; imagens não apenas do show, mas da própria casa, do próprio espaço. Enfim, as práticas dessa juventude autonomista criavam signos passíveis de serem explorados por empreendimentos políticos e econômicos.



viu “foi uma clara limitação ao gueto dos jovens do que se costuma chamar “underground” e por isso falhou”<sup>250</sup>.

Dia 29 de maio de 2004 era inaugurada a Casa do Ativismo ABC, em Santo André, que completa seu segundo ano de existência em maio de 2006. Uma casa alugada para ser um espaço com biblioteca e para debates, oficinas e outros projetos. O Ativismo ABC se define como coletivo libertário. Segundo eles próprios:

O grupo surgiu a partir de ativistas que nos reuníamos com outros em São Paulo, seguindo os princípios da Ação Global dos Povos. Ao percebermos que vínhamos do ABC e que poderíamos fazer ações diretas contra os males da globalização na própria região, passamos a nos reunir nas ruas das sete cidades e a organizar protestos críticos e bem humorados. Batucamos, panfletamos, fizemos cenas no trem, no calçadão, colocamos cartazes nas estátuas... contra a ALCA, contra a diminuição dos direitos trabalhistas, contra aumentos nos transportes, divulgando a autogestão etc... Em 2004 conseguimos começar um novo e custoso projeto: uma casa de cultura e solidariedade onde poderíamos colocar em prática o que defendíamos nos nossos protestos.

Meses antes, em 4 de outubro de 2003, era inaugurado o Espaço Buenaventura Durruti, sede do coletivo Luta Libertária, em uma casa alugada no bairro da Penha. Por coincidência, no mesmo dia a Casa do MAR fechava suas portas. A reforma da casa contou com a ajuda de indivíduos de outros grupos libertários. A ALJG emprestou cadeiras e outros móveis para o Espaço. Apesar de divergências, não havia rixas. Um sentido de pertencer a um mesmo espectro político ou ideológico, além da proximidade dada pelo pertencimento a uma mesma geração, aproximava e criava algum vínculo entre esses grupos libertários mesmo com divergências de orientação táticas ou estratégicas.

O Espaço Buenaventura Durruti, aberto até hoje, conta com uma biblioteca e é utilizado para a realização de debates e palestras nos fins de semana. Menos frequentemente são realizadas festas, que têm também o intuito de arrecadar fundos. Na inauguração os jovens, como quase sempre em atividades anarquistas, eram ampla maioria. Indivíduos de quase todos os grupos anarquistas de São Paulo, e também da Baixada Santista, se fizeram presentes. A ausência do CCS foi percebida.

No Espaço Buenaventura Durruti seriam realizadas desde setembro de 2003 as reuniões preparatórias de São Paulo do Fórum do Anarquismo Organizado (FAO), evento que seria realizado em sua segunda edição entre os dias 14 e 16 de novembro em São Paulo.

---

<sup>250</sup> Mensagem enviada à lista agp-brasil em 26/09/2004.

#### **4.2.7- Construindo a organização: a vertente “classista”**

A primeira edição do FAO aconteceu em Belém, em 2002. O FAO se pretende “um espaço de debate e articulação entre organizações, grupos e indivíduos anarquistas que trabalham ou têm a intenção de trabalhar de forma organizada atuando socialmente”. Como explicitam na sua carta de intenções, “o objetivo maior do FAO é criar as condições para a construção de uma verdadeira organização anarquista no Brasil” (FAO, 2005). O projeto do FAO retoma a idéia, esboçada nos anos 1990 através da Construção Anarquista Brasileira, de criar no Brasil uma organização anarquista a nível nacional, a partir das concepções políticas de anarquismo social de grupos e organizações como a FAG e o Luta Libertária, esboçados anteriormente.

As reuniões preparatórias consistiam em discussões prévias e debates sobre os temas que seriam discutidos no encontro. Na reunião realizada em 27 de setembro, os cerca de 20 participantes eram todos jovens, a média de idade certamente não passaria dos 21 anos. Bastante indicador do caminho percorrido, e que era comum à juventude que ali se reunia, foi a preocupação na hora de marcar a próxima reunião preparatória. Tomou-se cuidado para que não coincidissem com a data da apresentação da banda de hardcore anarquista Sin Dios, que pela primeira vez vinha da Espanha para se apresentar no Brasil. Os membros da banda eram filiados à CNT. Sin Dios era bastante conhecida e admirada entre anarcopunks e anarquistas que gostam de punk rock/hardcore. Se naquela reunião havia uma pessoa que não tinha chegado ali passando pela contracultura punk era certamente a exceção. Nas demais reuniões preparatórias do FAO em São Paulo esse perfil não mudaria.

O II FAO foi realizado no Sindicato dos Trabalhadores da USP. Três eixos seriam discutidos: concepção de organização, método de organização e militância social. O número de participantes girou em torno de 60 pessoas durante os três dias. Quase todos os participantes eram da grande São Paulo e da Baixada Santista. Mas havia uma pessoa de Porto Alegre (FAG), uma do Rio de Janeiro, uma de Goiânia, uma de Londrina e algumas do interior paulista. Sendo assim o II FAO foi majoritariamente paulista. Muitos dos participantes eram de grupos que participaram dos Dias de Ação Global e da coalizão AGP, como o CCMA, o Coletivo de Re-Ação Libertária, o ARS26 e o extinto MAR. Membros da ALJG e do CMI, entre outros, também marcaram presença no segundo dia, mas não se envolveram efetivamente no encontro.

A comida durante o encontro era preparada no local por senhoras evangélicas de uma ocupação em que o Luta Libertária/Resistência Popular atuava, evidenciando a inserção social

tão pregada por essa corrente anarquista. Mas o perfil do II FAO era o mesmo das reuniões preparatórias.

Dos cerca de 70 questionários que entreguei durante o II FAO, 46 foram retornados respondidos, podendo ser notada a tendência dos mais velhos não o terem respondido, (aqueles que deveriam ter idade por volta dos 30 anos, e que deveriam ser em torno de meia dúzia). Isso resultou sem dúvida numa leve redução da idade média constatada através do resultado do questionário em relação à idade média real dos participantes. Resultou também, provavelmente, em uma diferença maior entre os que ainda estudam e os que não mais estudam. Mas de qualquer forma, o resultado das respostas, colhido em um evento da tendência que propõe a forma de anarquismo mais orientada estrategicamente no Brasil, pode com certeza ajudar a tirar algumas conclusões sobre o perfil social e cultural dos participantes.

A idade média colhida dos participantes foi de 21,0 anos; estando 56,5% na faixa até 20 anos; 30,4% entre 21 e 25 anos; 10,9% entre 25 e 30 anos; e o restante, 2,2%, com mais de 35 anos<sup>251</sup>. A maioria, 60,9%, era do gênero masculino, 39,1% do gênero feminino; 84,8% eram solteiros; 13,1% viviam com alguém; e 2,2% eram casados. A grande maioria declarou não ter filhos, 91,3%; sendo que 6,5% possuem filhos e 2,2% não responderam. A grande maioria, 82,6%, ainda estuda; 15,2% não estuda; e 2,2% não responderam se estudam ou não.

A tabela abaixo mostra a escolaridade dos participantes, destacando que grande parte deles tem o nível médio de ensino, completo ou incompleto, 23,9% e 28,3% respectivamente.

ensino superior incompleto	30,4%
ensino superior completo	6,5%
pós-graduação completa	2,2%
pós-graduação incompleta	2,2%
ensino médio incompleto	28,3%
ensino médio completo	23,9%
ensino fundamental incompleto	4,3%
não respondeu	2,2%

Tabela 1. Escolaridade dos participantes do II FAO.

<sup>251</sup> Mesmo se considerássemos um acréscimo de meia dúzia de pessoas na faixa dos 31 aos 35 anos, ainda assim teríamos como faixa etária majoritária a que vai até os 20 anos. Nesse caso, metade dos participantes teria até 20 anos de idade, aproximadamente 1/4 teria entre 21 e 25 anos, e entre 26 e 35 anos teríamos cerca de 1/5 dos participantes. A baixa faixa etária da maioria é bastante compatível com a grande maioria ser solteiro, não possuir filhos e ainda estudar.

Cerca de 40% cursam ou cursaram o ensino superior, e podemos crer que os 28,3% que assinalaram ter o ensino médio incompleto deve-se à faixa etária em que se encontram, e portanto ainda estarem cursando o ensino médio, mais do que a condições sócio-econômicas que os afastassem de concluí-lo. Se cruzarmos os níveis de escolaridade com as proporções etárias poderemos concluir, também pelos números, que o ensino superior está dentro das possibilidades, perspectivas e/ou expectativas para a maioria.

A maioria, cerca de 60%, estudou sempre ou a maior parte da vida escolar em escola pública. Isso pode nos servir de indicativo, confirmando a impressão do contato pessoal que tive com esses jovens, de que embora pudessem formar um perfil de jovem com acesso à educação, à cultura, longe de uma condição de marginalização social, não eram certamente de classe média alta. Aqui é interessante salientar que o FAO nitidamente atraía um perfil um pouco diferente daquele que, por exemplo, era encontrado no CMI (organização mais estável surgida do movimento antiglobalização propriamente dito). Enquanto o FAO tendia a atrair a participação dos jovens libertários dos bairros e municípios periféricos da cidade de São Paulo, o CMI-SP tendia a trazer em geral jovens que moravam em bairros mais centrais, com um perfil mais típico de classe média. Alguns relatos, como o de Verônica, apontavam que a diferença, grosso modo, centro/periferia, existia de fato entre organizações e indivíduos libertários, devido a diferenças culturais, com fundo em diferenças econômicas. Uma dificuldade de entrosamento, integração e até mesmo falta de interesse eram barreiras para jovens libertários de bairros periféricos participarem de organizações formadas majoritariamente por jovens dos bairros centrais. Não é difícil deduzir também que o discurso “classista” e a orientação de anarquismo social do FAO e de grupos como Luta Libertária encontrassem maior identidade entre os jovens libertários das periferias do que os do centro, e vice-versa.

Se somarmos o número dos que disseram que não trabalham com o de bolsistas ou estagiários, veremos que não chega a 30%, ou seja, a maior parte dos que ainda estudam (que formam 82,6%) e dos que estão na faixa etária até 25 anos (que formam 86,9%) já possuem ou já buscam uma relação de trabalho remunerada<sup>252</sup>. Embora não tenham constituído família, e embora possamos supor que essa ligação com o mundo do trabalho não seja tão imperativa quanto em um adulto com família constituída, a moratória social própria da juventude já não seria a mesma de outros jovens, no Brasil ou fora dele. A partir disso podemos também

---

<sup>252</sup> 13,0% “não trabalha”; 19,6% responderam estar “desempregado”; 45,6% “trabalha”; 15,3% é “bolsista ou estagiário”; 6,6% “comerciante”, “outros” ou não responderam.

interpretar algumas diferenças entre o movimento antiglobalização e os processos de autovalorização e constituição da juventude autonomista na Europa e no Brasil.

No coletivo Eurodusnie da Holanda, em um universo numérico de pessoas bastante próximo do que obtivemos respostas no II FAO, metade era estudante e 1/4, que não era mais estudante, escolhia não ter emprego. E na medida que na estatística desse coletivo *ter emprego* e *ser estudante* são apresentadas como duas situações excludentes, podemos deduzir que as condições econômicas para uma moratória social mais extensa e profunda, na qual a necessidade de um emprego ou trabalho não é tão premente, diferenciam os indivíduos de coletivos libertários europeus como o Eurodusnie dos de coletivos libertários brasileiros, como os que estiveram presentes no II FAO. Evidentemente, tal diferença se refletiria também em uma diferença de práticas ou de extensão dessas práticas.

À pergunta sobre como se dera o contato inicial com idéias e princípios libertários<sup>253</sup> 2/3 assinalaram a alternativa “através de movimentos contraculturais”, como o punk por exemplo – a segunda alternativa mais respondida, “leitura de livro”, foi assinalada por 1/5 dos que responderam. A pergunta feita é certamente bastante subjetiva, uma vez que o ponto inicial de um contato e a clareza e definição do que poderia ser considerado um princípio ou idéia libertária são bastante arbitrários, tanto que muitos assinalaram mais de uma alternativa a essa pergunta. De qualquer forma as respostas a essa pergunta, ao lado do perfil juvenil dos participantes, indica que os movimentos juvenis contraculturais ainda são o principal canal de atração ao anarquismo, mesmo na sua forma mais política e com ênfase classista e social como era o FAO. Concomitantemente, a juventude, como forma social, acaba fazendo do anarquismo um movimento político predominantemente juvenil.

O “processo de organização e luta social” aparece como resposta assinalada por 6 pessoas, o que significa 13,0% do total dos que responderam o questionário. Apesar de ser um número já significativo, ainda é pouco justamente para a tendência do anarquismo brasileiro que mais enfatiza a necessidade de inserção nas lutas e demandas das camadas populares. Mas é nesses grupos e organizações vinculados a esse anarquismo social que podemos encontrar mais facilmente pessoas vindas de outros grupos sociais que não uma juventude de classe média, mesmo que em número reduzido; seja na FAG, na RLBS ou no próprio FAO. Evidentemente, o fato da inserção social desses grupos libertários não ter resultado num maior

---

<sup>253</sup> A essa pergunta foi freqüente assinalarem mais de uma alternativa como resposta. Dos 46 que responderam, 30 assinalaram que o seu contato inicial com idéias e princípios libertários se dera através de “movimentos contraculturais”; através de “leitura de livro” foi assinalado por 9; “processo de organização e luta social” por 6; “amigos” por 5; “imprensa libertária ou palestra” também por 5; “mídia alternativa” por 4; “escola” por 3; “família” por 2; e “internet” e “professor” por 1 cada.

contingente de pessoas vindas das frentes de luta em que participam não serve de parâmetro para julgar a eficiência e os resultados dessa inserção. Utilizando a separação que esses próprios grupos libertários fazem entre esfera política e a esfera social (grupo político e movimento social), os princípios libertários podem ser hegemônicos dentro de um movimento social sem que isso signifique ou resulte num aumento de militantes do grupo político libertário, a partir de militantes que hipoteticamente viessem do movimento social onde esse grupo atua, embora os casos de pessoas vindas da esfera social de atuação para a esfera política, engrossando as fileiras desses grupos anarquistas, existam.

No segundo dia do II FAO, um integrante da ALJG e do CMI questionou o que, para ele, era uma visão estreita de luta social ou de luta de classes que muitos grupos ali possuíam – em geral os grupos que organizavam e tiveram iniciativa de construir o FAO. Apontou como exemplo de luta negligenciada a luta pelo direito dos animais (não-humanos), a qual muitos indivíduos libertários se engajam, embora não exclusivamente em grande parte dos casos. A intervenção gerou polêmica e foi prontamente rebatida por um membro da RLBS, afirmando que questões relacionadas à “alimentação” etc., eram “culturalismo”. O debate se desenrolou, mas o marcante, e o que é interessante ressaltar, era o rechaço que os grupos enfáticos no viés classista do anarquismo social tinham em relação a lutas ou atitudes que não eram diretamente uma luta de uma categoria pobre organizada contra sua condição de exploração, exclusão e/ou opressão. Mais do que ilustrativo desse rechaço, foi a forma com que, em tom pejorativo, foi chamado de “culturalismo” a luta, no caso, pelo direito dos animais. E não deixa de ser instigante que o ativista da ALJG que levantou a polêmica não havia passado por movimentos contraculturais – característicos por sua diferenciação cultural e comportamental antes que por um discurso classista. Ele havia sido militante do PT por oito anos antes de se tornar anarquista, enquanto que o militante da RLBS que rebateu apontando como “culturalismo” havia sido punk. O que se assemelha ao fenômeno britânico no qual a afirmação da orientação estratégica e classista se dava assim muitas vezes também pela negação e eliminação de toda prática que era tida como subcultural ou de estilo de vida. À medida que passavam a adotar análises de classe essas pessoas tendiam a deixar de lado completamente uma série de práticas e temas, que passavam a ser vistos como “culturalismo”.

Se notarmos ainda que, nos materiais publicados por grupos que pregam um anarquismo social com orientação estratégica como a FAG e o Luta Libertária, no máximo tangencialmente encontramos discussões referentes a temas outros que não os ligados a questões e preocupações diretamente econômicas e à esfera da produção – questões de gênero, étnicas, e ligada à multiplicidade de antagonismos que emergem na sociedade não são

abordadas – , podemos perceber que a construção dessa vertente do anarquismo no Brasil se dá através do encurtamento do campo das preocupações e aspirações, mesmo em relação ao que se verificava no movimento operário histórico, de prática e influência libertária.

A ênfase na forma-política do anarquismo, num anarquismo social “combativo e classista”, orientado estrategicamente, vem acompanhada de uma dura crítica e afastamento de questões vistas como meramente culturais. O reforço da forma-política do anarquismo é posto assim, ao mesmo tempo, como enfraquecimento da sua forma-subcultural, e a inoperância política do anarquismo é tida como resultante do prevalecimento da sua forma-subcultural. Isso indica também que a existência do anarquismo na sua forma-política, como movimento estratégico, tem se dado em grande parte da passagem da forma-subcultural à forma-política. Fato que não seria de estranhar uma vez que o anarquismo nas últimas décadas, e no Brasil a partir da década de 1980, tem sido antes de tudo, ou pelo menos na maior parte, um fato juvenil e contracultural. A própria origem da FAG, surgida de coletivos de juventude que possuíam ainda com uma carga de orientação contracultural, serve de ilustração.

A ênfase no discurso classista, na inserção social e na orientação pragmática e estratégica, concomitante à crítica às práticas contraculturais (“culturalistas”) e à relegação de temas e antagonismos que não aqueles vistos diretamente como entre classes, expõe também a busca ou tentativa de reconstrução de uma certa identidade política ao anarquismo. A ênfase discursiva do classismo é reforço de uma identidade, de uma identidade que precisaria ser (re)construída no anarquismo. Ao mesmo tempo, essa ênfase e relegação denotam a fragilidade ainda desse anarquismo social construído a partir dos anos 1990 no Brasil. A necessidade observada de reforço e ênfase na posição e orientação de classe, a busca por fixar essa identidade, denotam ainda um sentido de instabilidade.

A Declaração Final do II FAO não trazia substancialmente nada diferente das concepções presentes e continuamente afirmadas por grupos e organizações como a FAG, Resistência Popular e Luta Libertária. Ou seja, aqueles que tiveram influência do contato com a FAU e que carregam uma nítida influência das concepções plataformistas<sup>254</sup>. E é a partir de tais concepções, que dão grande ênfase à unidade na ação, que o FAO fora concebido como embrião de uma futura organização anarquista a nível nacional, na qual as organizações e grupos existentes se dissolveriam, formando uma única e maior organização.

---

<sup>254</sup> Sobre o plataformismo, ver a nota 204, página 172. Sobre a polêmica com Errico Malatesta, crítico da concepção apresentada na Plataforma Organizacional pelo grupo Dielo Trouda, ver Makhno (2001), publicado pelo próprio Luta Libertária.

Os grupos que assinam a Declaração Final, os que estavam na plenária final, foram: Luta Libertária (São Paulo), União Popular (Goiânia), Federação Anarquista Gaúcha (Rio Grande do Sul), Federação Anarquista Insurreição (Rio de Janeiro), Rede Libertária da Baixada Santista, AR-S26 (Mogi das Cruzes), RNT-1936<sup>255</sup> (Guarulhos), CRL (São Paulo), TEAR<sup>256</sup> (SP), Utopia Socialista (São Paulo), GARRA<sup>257</sup> (São Paulo), CCMA (São Paulo) e indivíduos.

Entre esses grupos, alguns atuavam em frentes específicas, como o TEAR no movimento estudantil e o CCMA com mídia e informação. Na idéia de unidade por trás de uma pretendida dissolução desses grupos para formarem uma única e maior organização (que poderia e provavelmente teria um braço estudantil, um braço de mídia/informação etc.), está implícito o entendimento de que essa multiplicidade de pequenos grupos atuando mais ou menos separadamente significa uma fragmentação de forças. Essa multiplicidade é vista antes de tudo como fragmentação. Tal visão reflete uma outra. Reflete o entendimento preponderante de que os indivíduos que compõem esses grupos são antes de tudo militantes políticos, ou potenciais militantes de uma organização política. Visão que não apreende ou não entende a existência desses grupos como forma que ganha o impulso autonomista, de participação, intervenção e expressão, desses indivíduos, dessa juventude. Ou seja, visão que não apreende esses grupos e práticas como expressão de uma subjetividade específica, colocando em segundo plano esses indivíduos como próprios sujeitos constituintes. Dessa forma, por exemplo, um projeto de rádio livre, se não está integrada a uma organização política com programa e objetivos estratégicos apontados, é visto antes como fragmentação e dispersão do que como autovalorização ou constituição.

O FAO teve continuidade em São Paulo, com reuniões periódicas que mantêm em contato alguns grupos e indivíduos que participaram do II FAO, em novembro de 2003.

#### ***4.2.8- Da AGP ao FAO e ao MPL: o fim do ponto de partida***

De 6 a 8 de fevereiro de 2004 seria realizado em São Paulo, na sede da ONG Ação Educativa, o Encontro de Grupos Autônomos. Resultado de um esforço da ALJG no segundo

---

<sup>255</sup> Coletivo Libertário 1936. Criado no início de 2003 como um grupo de estudos.

<sup>256</sup> Tendência Estudantil Ação e Resistência, grupo de tendência libertária atuante no meio estudantil na região leste da grande São Paulo.

<sup>257</sup> Grupo de Ação Revolucionária e Resistência Anarquista, formado por jovens em maio de 2003. Segundo eles, “com o objetivo de propagar os ideais anarquistas, um grupo criado por estudantes, punks e anarquistas”.



semestre de 2003, o Encontro de Grupos Autônomos, como dissemos, retomava em grande parte a idéia do encontro nacional da AGP em outros termos, mais inclusivos. Embora a maioria dos participantes fosse de São Paulo, indivíduos e grupos de outros estados e regiões também estiveram presentes: do sul, do centro-oeste e do nordeste. A diversidade de grupos era grande: rádios livres, grupos de luta antimanicomial, grupos de mídia, ecologistas, grupos de intervenção cultural, grupos anarquistas. O Encontro foi organizado de modo a ser antes de tudo um espaço para troca de experiências. Em torno de quatro grandes temas – comunicação livre, movimentos sociais, gestão de espaços autônomos e estratégias e táticas de campanhas e manifestações – ocorriam paralelamente discussões e oficinas sobre temas específicos, em quatro diferentes salas, nas quais os cerca 200 participantes se dividiam de acordo com suas preferências.

Apesar de no último dia do Encontro ocorrer uma plenária em que se discutiu encaminhamentos para uma campanha conjunta contra a ALCA em 2004, o Encontro em si não tinha nenhum objetivo maior do que servir de um espaço para troca de experiências e possíveis articulações entre elas. Nisso ele também se diferenciava do FAO, ocorrido meses antes, que existia dentro da perspectiva de construção de uma organização política anarquista nacional. A orientação estratégica no FAO era muito mais presente. A dinâmica do Encontro de Grupos Autônomos e o objetivo central de ser um espaço para troca de experiências deixavam claro que os indivíduos participantes dos grupos e projetos autônomos e autonomistas eram entendidos acima de tudo como sujeitos que constituíam práticas alternativas e potencialmente antagonistas, e não como militantes de organizações políticas. A multiplicidade não era vista como fragmentação. Coordenação e articulação dessas práticas, e não formação de uma organização política que incorporasse os indivíduos dos grupos como militantes, diferenciava assim a perspectiva do FAO e do Encontro de Grupos Autônomos.

Dentro de um calendário com várias datas de manifestações no ano de 2004, os presentes na plenária de encerramento do Encontro de Grupos Autônomos decidiram por consenso dar prioridade a duas datas para o primeiro semestre de 2004: fazer novamente do dia 20 de abril dia de manifestação contra a ALCA, e realizar atividades de protesto durante da reunião da UNCTAD em São Paulo, de 13 a 18 de junho. Um dos critérios para se decidir por essas datas era que não seriam datas de mobilização adotadas por forças tradicionais de esquerda. Embora não fosse acordo firmado entre todos os grupos, havia a intenção de que o site da internet que divulgara o Encontro se tornasse uma espécie de ponto de encontro virtual dos grupos. Uma lista da internet também serviria para essa articulação.

Em uma reunião de avaliação após o Encontro, na qual estiveram presente a ALJG, o Ativismo ABC, o CCMA e o Espaço Socialista, foi discutida a necessidade de rearticular uma coalizão de grupos autônomos em São Paulo – chamada de AGP um ano antes –, com a função de executar as atividades do calendário e indicadas no Encontro. Assim, decidiu-se que dia 28 de março seria realizada a primeira reunião da Coalizão de Grupos Autônomos de São Paulo, e que o primeiro ato seria no dia 1º de abril, lembrando os quarenta anos do golpe militar. Nas atas das reuniões do FAO-SP, a Coalizão de Grupos Autônomos era chamada ainda de “AGP”, o que não deixa de ser indicativo da associação que se estabeleceu entre esse nome e determinados grupos e uma forma de ação e o nome AGP.

Uma marcha fúnebre foi realizada no 1º de abril, saindo da Praça da Sé até a rua Maria Antônia, onde foram acesas velas e foi despejada tinta vermelha no chão. No dia 20 de abril apenas cerca de 200 pessoas apareceram na avenida Paulista para protestar contra a ALCA e lembrar a data marcada desde 2001. A manifestação foi decepcionante para todos que participaram. Havia mais policiais do que manifestantes. Segundo avaliação do FAO, a estrutura do FAO é que teria acabado segurando a organização do ato. O que não deixa de ser paradoxal uma vez que a Coalizão de Grupos Autônomos é que representava a ala mais engajada na organização de manifestações de rua. Para indivíduos do FAO, mesmo os “ativistas” mais engajados dessa ala teriam deixado de ir à manifestação. As críticas do Luta Libertária (2004) ao ativismo como forma de ação política, ausência de trabalho regular de militância, inserção social e reprodução de esquemas supostamente importados do Norte, traziam em tom grave o que já havia sido dito antes pela RP-SP e pela FAG por parte de indivíduos ligados ao FAO. O fato é que isso já era provavelmente um indício de que a Coalizão de Grupos Autônomos não trazia a capacidade de mobilização e a disposição de dois ou três anos atrás, quando a coalizão era chamada de AGP.

Durante a reunião da UNCTAD em São Paulo, em junho, o FAO se somou à marcha chamada pelo Comitê de Luta Contra a ALCA e pela Coordenação de Movimentos Sociais. Por ser uma marcha apenas contra a ALCA, que não questionava a UNCTAD e as concepções desenvolvimentistas na sua base, a Coalizão de Grupos Autônomos não tomou parte. Embora tentando articular algum outro tipo de manifestação e intervenção, o que acabou sendo realizado de fato foi a produção de um site <[www.unctad.net](http://www.unctad.net)> e um jornal tablóide de 8 páginas, tiragem de 10 mil exemplares, com textos críticos ao capitalismo e à visão desenvolvimentista que a UNCTAD também representava.

A Coalizão não teria continuidade. O projeto do site do Encontro de Grupos Autônomos se transformar em um ponto de contato virtual também não foi levado a cabo. A

ALJG acabaria em 2004, com vários de seus membros indo fazer parte do coletivo anarquista Terra Livre, que tem se dedicado a atividades de propaganda e de formação especificamente anarquistas, como a realização do Colóquio Internacional sobre o Movimento Operário Revolucionário, em setembro daquele ano.

De 8 a 10 de julho foi realizado o I Encontro Estadual do Fórum do Anarquismo Organizado, contando a participação de cerca de 35 pessoas. A pauta de discussões era: avaliação do FAO e perspectivas; movimentos sociais; e critérios para construção de uma organização anarquista estadual. Nesse último ponto, “o debate se pautou pela intenção construtiva de todos os presentes e pela afirmação da necessidade dos anarquistas efetivarem realmente uma organização anarquista que supere o estágio de grupos dispersos” (FAO-SP, 2004). Como já havíamos apontado, essa era a perspectiva e visão de fundo que impulsionou o FAO. Estiveram presentes no Encontro: Rede Libertária da Baixada Santista, Luta Libertária, CCMA, TEAR, AR-S26, alguns membros do CRL e outros indivíduos.

O FAO-SP, como embrião de uma organização política anarquista estadual, iria procurar atuar em três frentes: sindical, estudantil, comitês anti-alca e rádio comunitária. A Resistência Popular seria o “braço social da organização política (tanto FAO quanto a futura organização estadual)”<sup>258</sup>. A RP tendo, no entanto, uma instância decisória própria. Assim, na frente estudantil a atuação se daria através da Tendência Estudantil Resistência Popular, por exemplo.

Os esforços do FAO-SP em 2004 visaram principalmente a criação de comitês anti-alca. Mas os comitês não ultrapassaram uma fase embrionária antes de serem encerrados em 2005. Os mais velhos do FAO/RP-SP, que eram do Luta Libertária, iriam atuar na frente sindical, dentro de sindicatos como a APEOESP. Os que ainda eram estudantes, os mais novos, iriam atuar principalmente dentro do movimento estudantil.

Membros de grupos como TEAR e ARS26, entre outros, se integraram à RP-SP através do FAO. Indivíduos do CRL entraram para o Luta Libertária. Assim, o FAO, a RP e o Luta Libertária foram absorvendo indivíduos e grupos que haviam se aproximado da perspectiva de militância apresentada no II FAO em 2003.

Em 2005, um ex-membro da ALJG e membro do CMI-SP faria a seguinte avaliação dos caminhos que tomaram os grupos e indivíduos dessa cena libertária que formou o movimento antiglobalização em São Paulo:

Após a desarticulação da rede Ação Global dos Povos de São Paulo no final de 2002 criou-se um vácuo de organização apartidária nas manifestações de rua. Os antigos

---

<sup>258</sup> Ata do Encontro Estadual do FAO-SP, 2004.

coletivos que compunham a rede, após inúmeros problemas com setores sectários, resolveram se voltar pra iniciativas locais como centros culturais, jornais, editoras libertárias e ações mais específicas. (...) É verdade que os coletivos que pertenciam a antiga AGP progrediram. Dessa rede saiu a maioria dos coletivos que compõe o Fórum do Anarquismo Organizado (...) e diversas iniciativas que perderam o contato entre si após a desarticulação da AGP. Os antigos coletivos perceberam que manifestação de rua não é o mais importante, mas sim a construção de campanhas e trabalhos de base<sup>259</sup>.

No final do primeiro semestre de 2004 algumas pessoas dessa cena libertária, como Verônica, que embora tendo participado do II FAO se afastara em seguida do mesmo por divergência de concepções, começaram a participar do comitê pelo passe-livre que havia em São Paulo. Ali se formaria o núcleo do que viria ser o Movimento Passe-Livre-São Paulo, no ano seguinte, o qual aglutinaria em torno de si, novamente, membros da RP-SP, membros do CMI-SP, ex-membros dos extintos ALJG e Batukação, entre outros.

---

<sup>259</sup> Comentário em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/03/310820.shtml>> (acessado em março de 2005).

## Capítulo V

### Sob Outra Bandeira: o Passe-Livre

O passe-livre no transporte coletivo, a partir de 2004, e especificamente o Movimento Passe-Livre (MPL) a partir de 2005, se tornaram um atrativo campo de atuação política de uma juventude libertária e autonomista em diversas cidades brasileiras. Particularmente em São Paulo, o passe-livre e o MPL aparecem na descontinuidade das ações antiglobalização, de alguns coletivos libertários, e da esfera pública que era criada por suas práticas, ao mesmo tempo em que aparecem como continuidade de ação, do fazer, e de constituição de um espaço de atuação e discussão política coletiva, em formas algo diferentes.

As origens do MPL podem ser buscadas em fevereiro de 2000, na cidade de Florianópolis, quando quatro jovens, todos menores de 20 anos e militantes do PT, iniciaram uma campanha pelo passe-livre estudantil<sup>260</sup> através da coleta de assinaturas para compor um abaixo-assinado. Era a bandeira de luta escolhida pela corrente O Trabalho, uma corrente trotskista que integra o PT, para ser levantada pela Juventude Revolução de Florianópolis, a organização de juventude ligada à OT. A JR seria assim a principal impulsionadora da campanha pelo passe-livre estudantil na cidade.

---

<sup>260</sup> O termo *passe-livre* se refere à gratuidade no transporte coletivo. No estado do Amapá e na cidade do Rio de Janeiro o passe-livre estudantil já era uma realidade, o que teria, segundo o próprio movimento, servido de inspiração para se levantar essa bandeira de luta.

Em 2001 centenas de estudantes foram entregar aos vereadores o abaixo-assinado com mais de 20 mil assinaturas junto ao Projeto de Lei do Passe-Livre, de autoria de um vereador do PT<sup>261</sup>. Em 2002 e 2003 as mobilizações pelo passe-livre ganharam em números, com uma manifestação atraindo cerca de mil estudantes. Mas não foi o suficiente para fazer o Projeto de Lei caminhar pelas comissões da Câmara de Vereadores. Esses primeiros anos da Campanha pelo Passe-Livre em Florianópolis marcaram a trajetória da JR e da própria campanha no sentido de apostar na, e lutar por uma, independência e autonomia.

A Campanha pelo Passe-Livre pretendia ser uma frente que reunisse em torno dessa bandeira todos os indivíduos e grupos políticos que se identificassem com ela. Chegou a reunir, por exemplo, desde militantes do PSTU a militantes do PSDB. Mas as dificuldades internas apareciam quando militantes de partido buscavam fazer da campanha uma correia de transmissão dos propósitos e bandeiras do partido<sup>262</sup>. Diante disso, os militantes mais envolvidos na campanha, aqueles que tinham passagem pela JR, resolveram apostar nos indivíduos e setores independentes da juventude (isto é, não filiados a partidos políticos). Segundo eles, foi a partir de então que a campanha deu um salto significativo.

Essa aposta na independência era feita dentro da própria JR de Florianópolis. Os conflitos entre os membros da JR de Florianópolis e os adultos-dirigentes da corrente O Trabalho se acirravam à medida que os primeiros buscavam se autodeterminar, aplicando novas idéias e projetos, que não eram bem vistos pelos dirigentes da corrente, para os quais a juventude, na prática, deveria reproduzir e ser uma correia de transmissão da direção adulta. Esses conflitos levariam a um afastamento recíproco e deixariam rugas. Por parte dos jovens era uma recusa de abrir mão da autodeterminação; uma rebeldia contra uma supressão da criatividade, contra a redução e a conformação e conseqüentemente pela própria defesa da autonomia do pensamento, da capacidade política e do poder constituinte da rebeldia da juventude. A crise e afastamento da JR de Florianópolis de O Trabalho guarda muitas semelhanças com aquelas vividas pelo jovem Antonio Bernardo Canellas na década de 1920 com a Internacional Comunista e o PCB, reconstruídas por Salles (2005). Após polemizar com o próprio Trotsky no IV Congresso da Internacional Comunista, sendo o único delegado do congresso a divergir de posições do Executivo da IC, Canellas seria expurgado do PCB na sua volta ao Brasil, tornando-se, nas suas palavras, um “comunista independente”. Em

---

<sup>261</sup> O Projeto indicava que o município deveria arcar com o custo total do passe-livre estudantil, através de um fundo específico. Dessa forma o direito ao passe-livre não iria significar aumento das tarifas, pelo contrário, iria reduzir a tarifa em cerca de 10% uma vez que a meia-estudantil deixaria de ser incorporada ao valor da tarifa.

<sup>262</sup> Por exemplo, militantes do PSTU queriam colocar “Fora FHC e FMI!” no panfleto pelo passe-livre, o que evidentemente criava desacordo e brigas com militantes do PSDB.

Florianópolis, em 2002, ao “JR” seria acrescentado um “I” de “Independente”, formalizando o surgimento uma organização política de juventude bastante singular, a Juventude Revolução Independente.

Mais do que uma mudança de nome, uma própria mudança de metodologia se processava, ao mesmo tempo em que os militantes da campanha e da JR se afastavam de O Trabalho e do PT – sem se aproximar de outro partido ou corrente político-partidária. A autonomia do movimento era método e objeto a ser defendido, em detrimento de toda razão de partido ou de uma organização política sobre o movimento.

A distinção entre a Campanha pelo Passe-Livre e a JRI seria quase sempre pouco nítida ou quase inexistente. Como a JRI não possuía filiação formal e sua única atuação era na Campanha pelo Passe-Livre, não tendo outra organização a mesma participação que ela na campanha, os membros mais ativos da campanha tendiam a ser membros da JRI. Mas não se tratava de angariar quadros ou construir a organização política através do movimento social. A JRI não era um fim, mas sim uma impulsionadora do movimento, injetando até dinheiro seu na campanha quando necessário<sup>263</sup>.

A JRI era uma organização que, até mesmo por ter vindo de uma ruptura com concepções arraigadas em partidos de esquerda do qual havia feito parte, se mostrava aberta a novas concepções, sem se fechar em dogmas e doutrinas prontas. Para fazer parte da mesma bastava ter a vontade pela revolução. Algo que colocaria junto jovens de formação anarquista, trotskista, leninista e sem formação política alguma. A unidade nesse “balaio de gatos” político não se dava, portanto, pela ideologia ou formação política, mas pela metodologia e pela prática. A independência e a autonomia da e na organização era evidentemente um diferencial em relação às juventudes partidárias, e em torno desse valor ou perspectiva a unidade dos jovens da JRI ia se formando. Independência e autonomia que se expressavam também através da ênfase discursiva no direito do jovem errar, e no incentivo e valorização da iniciativa autônoma, individual e coletiva. Ou seja, a unidade era formada em torno de práticas e concepções tendencialmente autonomistas, mais comuns à tradição libertária do que à tradição dos partidos leninistas.

Havia uma tendência dos membros e participantes da JRI e da Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis mais antigos, ativos e permanentes serem em geral os que vinham de formação trotskista, com passagem pelo PT. A maior parte, no entanto, era de estudantes

---

<sup>263</sup> A JRI não possuía nenhuma visibilidade uma vez que nunca foram feitas camisetas, bandeiras ou material com seu nome, ou mesmo publicações impressas. Toda energia da organização era depositada na visibilidade e divulgação da luta pelo passe-livre.

secundaristas, de escolas públicas, sem uma doutrina política definida ou formação política anterior, muitos dos quais militavam e participavam por apenas um ano ou menos, antes de abandonarem o movimento. No entanto, assim como havia sempre gente saindo, outros sempre entravam, mantendo o número de militantes mais ou menos constante.

Em agosto de 2003 um acontecimento iria despertar a atenção tanto de uma juventude autonomista e anarquista pelo Brasil quanto da Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis. Milhares de estudantes, por mais de três semanas, tomaram as ruas de Salvador contra o aumento das tarifas de ônibus. O episódio, que ficou conhecido como Revolta do Buzú, foi caracterizado pela independência dos estudantes em relação a partidos políticos e entidades estudantis. Mas embora partidos e entidades estivessem à margem do processo, foram eles que sentaram à mesa de negociação com a prefeitura. As manifestações não conseguiram reverter o aumento da tarifa, mas a Revolta do Buzú iria ser uma grande inspiração para a Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis e seria o marco inicial de uma série de revoltas contra aumentos de tarifas que ocorreriam em várias cidades brasileiras nos anos seguintes, protagonizadas por estudantes.

A Campanha pelo Passe-Livre recomeçaria em Florianópolis no ano de 2004 com a exibição do documentário de Carlos Pronzato, *A Revolta do Buzú*, em diversas escolas da cidade, estimando-se que tenha sido assistido por mil estudantes ao todo. Ao mesmo tempo a JRI/Passe-Livre pensava e se preparava para impulsionar a resistência a um aumento de tarifas previsto.

Final de junho de 2004 as tarifas foram aumentadas, e após uma semana e meia de intensos protestos nas ruas reunindo milhares de pessoas, na sua maioria estudantes secundaristas, elas voltaram ao valor anterior<sup>264</sup>. A revolta de Florianópolis havia conseguido, diferentemente da de Salvador no ano anterior, retroceder o aumento. O acontecimento repercutiria entre jovens militantes de outras cidades, e se tornaria inspirador como a Revolta do Buzú havia sido, principalmente entre jovens libertários, devido ao apartidarismo e ao caráter autonomista – assembleias de rua, democracia direta – com que se dera o movimento.

Pode-se dizer sem receio que a revolta foi fruto de condições objetivas unidas à preparação e ao trabalho feito pela Campanha pelo Passe-livre para que ela ocorresse, com base numa análise de conjuntura e dessas condições. Por ser o grupo ou organização há mais tempo debruçado sobre a questão do transporte coletivo em Florianópolis, por seus integrantes e lideranças estarem preparados para o momento, e por terem o maior respaldo e

---

<sup>264</sup> Sobre essa revolta/movimento contra o aumento das tarifas de ônibus em Florianópolis, ver Vinicius (2005).



reconhecimento diante da composição majoritariamente estudantil dos manifestantes, o papel destacado da Campanha pelo Passe-Livre/JRI antes e durante a revolta era evidente. Não seria coincidência que as manifestações contra o aumento das tarifas, tanto a de 2004 quanto a que ocorreria no ano seguinte, seriam com freqüência chamadas retrospectivamente pela imprensa, por entidades ou por indivíduos como atividades e eventos “do passe-livre”.

As condições objetivas para revoltas e formação de movimentos populares em torno do transporte urbano não eram um privilégio de Florianópolis. A própria Revolta do Buzú e as manifestações ocorridas em várias cidades brasileiras em 2004 e 2005, como em Uberlândia, Campinas, Recife e Vitória (onde o movimento conseguiu também retroceder o aumento), para citar algumas, indicam uma situação mais ou menos comum em respeito ao acesso da população ao transporte urbano<sup>265</sup>.

Mas em Florianópolis a situação relativa ao transporte urbano poderia ser encarada como especialmente explosiva. Em 1999 a prefeitura concedeu, irregularmente para muitos, mais vinte anos de exploração do transporte coletivo na cidade para as empresas que já operavam no setor. A prorrogação se consumou em uma tumultuada sessão na Câmara de Vereadores, na qual um vereador do PT perdeu a visão de um dos olhos por um estilhaço de bomba de efeito moral atirada pela polícia contra manifestantes que tentavam impedir a entrada dos vereadores na casa. Em agosto de 2003 um novo sistema de transporte seria inaugurado em Florianópolis, com grande desaprovação por parte dos usuários desde o momento inicial de seu funcionamento. Com o novo sistema vieram novas tarifas, mais altas. A revolta de 2004 extravasou um acúmulo que se dera principalmente a partir da insatisfação com o novo sistema e com o aumento ocorrido na sua inauguração. Ao contrário de muitas cidades industriais ou que possuem algum nicho econômico bastante rentável e desenvolvido, em Florianópolis o transporte coletivo ganhava uma proeminência como fonte de poder econômico local – com sua conseqüente conversão em poder político. Ao mesmo tempo em que a situação do transporte coletivo se tornava cada vez mais explosiva, era uma questão que mexia com densos poderes econômicos e políticos locais.

---

<sup>265</sup> Os gastos com o transporte coletivo têm pesado cada vez mais no orçamento das famílias, segundo dados do IBGE ele consome um terço do orçamento familiar. Estima-se que 37 milhões de pessoas que vivem nas cidades brasileiras já não possuem condições financeiras para andar no transporte coletivo (cerca de 35% da população já não teria acesso ao transporte coletivo). As tarifas do transporte coletivo têm aumentado acima da inflação nos últimos dez anos no Brasil. Em Florianópolis, com o aumento que desencadeou a revolta em 2004, as tarifas de ônibus subiram 238% de janeiro de 1997 a junho de 2004, enquanto o salário do motorista subiu 74%, o salário mínimo subiu 132% o ICV-DIEESE alcançou 81%, o IGPM-FGV 138%, o INPC-IBGE 81% e o IPC-FIPE 58%. Segundo a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas da USP, em 2005 o transporte, principalmente devido ao aumento das tarifas de ônibus municipais, foi responsável por 44,68% da inflação em São Paulo. Em Florianópolis, considerando o aumento que levou à revolta em 2004 e em 2005, as tarifas tiveram aumento de 228% desde 1997, ou seja, em média 28,5% ao ano.

O passe-livre estudantil não era evidentemente um fim em si mesmo para os militantes da JRI. Era uma bandeira inicial, teoricamente capaz de mobilizar estudantes em torno da questão do transporte público. A avaliação e proposições da JRI, em junho de 2003, quanto à questão social envolvendo o transporte coletivo era a seguinte:

Hoje em dia uma das grandes formas de arrecadação de capital “legal” e sob a exploração de operários e da população, é o transporte coletivo privado, ilegal, feito sem licitação, sem transparência, favorecendo as empresas ligadas à família Amin que estava no poder - o marido no Governo do Estado a esposa na prefeitura. Com poderes no aparelho de Estado, nas instituições políticas, na justiça, os donos do transporte coletivo criaram todas as condições “legais” para super-explorar o transporte da cidade, um dos mais caros do mundo! Esse tipo de situação esmaga a população e provoca grande indignação de amplos setores que fazem utilização do transporte coletivo. Nesses últimos três anos levamos a campanha do passe-livre que foi um importante primeiro passo, no sentido de enfrentar os donos do transporte coletivo. Hoje estamos aptos a pressionar essa reivindicação até a vitória. Se pretendemos realizar uma atividade militante focada, é contra esse setor que devemos concentrar nossos esforços. É na luta contra o transporte municipal que poderemos incendiar a população contra os setores mais atrasados, oligárquicos que se mantêm na condução e na divisão da exploração:

- Guerra aos exploradores do transporte coletivo em Florianópolis.
- Mobilização e paralisação no dia da inauguração do Sistema Integrado, e de um possível reajuste.
- Levantar a discussão do transporte coletivo municipal e público, sob o controle do Estado (JRI, 2003).

Uma resistência ativa aos aumentos das tarifas já era algo planejado. A estatização do transporte era um objetivo da JRI, levado também pela Campanha pelo Passe-Livre. Mas à medida que a própria JRI e a Campanha pelo Passe-Livre afirmavam, na prática, posturas apartidárias e próximas às libertárias, ela iria atrair alguns indivíduos de ideologia anarquista. E a presença destes faria com que, nos anos seguintes, o discurso pela *estatização do transporte* fosse alterado pelo de *municipalização do transporte*, e o de *controle pelo Estado* pelo de *controle pelo poder público*, de modo a incluir nele posições anti-estatistas típicas de anarquistas.

O que importa ressaltar aqui é a orientação estratégica dada à bandeira de luta passe-livre. O tema do transporte público embutido nela afeta concretamente a vida cotidiana não só da grande maioria da população urbana, mas o próprio funcionamento da economia da cidade. Não se trata de tema ou reivindicação demasiado abstrata, mas de uma questão capaz de tocar imediatamente um amplo espectro da população, capaz de articular interesses diretos e sentidos da população; ao contrário da bandeira contra a ALCA, ou a “globalização capitalista”, que permanece em elevado grau de abstração para a maior parte da população. Além disso, a continuidade da campanha ao longo de seis anos é, em maior medida, expressão de uma orientação estratégica, que vê e pensa as ações do presente dentro de uma luta de longo prazo. Diferencia-se assim de muitas atividades e campanhas juvenis e libertárias, que

acabam sendo efêmeras, voltadas para ações pontuais que muitas vezes se esgotam em si mesmas. Novamente, nesse sentido também podemos encontrar uma diferença em relação às ações e campanhas “antiglobalização” dos jovens libertários brasileiros. Análises da conjuntura social, política e econômica brasileira balizavam as ações e encaminhamentos da JRI, o que, fora de organizações mais fortemente ligadas a um discurso classista como a FAG ou a RP, é muito raro entre os jovens libertários, cujas ações acabam sendo orientadas pelo que lhes parece mais inspirador e motivador em determinada época ou momento.

Em julho de 2004 seria realizado em Florianópolis o I Encontro Nacional pelo Passe-Livre, convocado e organizado pela Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis. Uma tentativa de aproximar as iniciativas pelo passe-livre existentes em diferentes cidades. Algumas dezenas de estudantes atenderam ao chamado, de várias cidades: Belém, Belo Horizonte, Campinas, Curitiba, Itu, Rio de Janeiro, São Paulo, Sorocaba, além de Florianópolis. As resoluções do Encontro, decididas por consenso, eram claramente anticapitalistas e “revolucionárias”. Ano de eleições, a frase “Eleição é Farsa, Voto é Ilusão, Viva a Revolução!” foi escolhida como unificadora das campanhas pelo passe-livre sobre as eleições. Esse primeiro Encontro, segundo seus organizadores, foi pouco representativo, mas foi bem sucedido nas suas expectativas.

A Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis iria desenvolver uma campanha pelo voto nulo no ano de 2004. Engajamento eleitoral mais típico de anarquistas, mas que talvez tenha se diferenciado da maioria das campanhas levadas a cabo por anarquistas pelo nível de organização e relação com um movimento social. Tal campanha pode ser vista como mais um passo na afirmação de rompimento com concepções dominantes nas teorias e práticas de partidos políticos, como o PT, onde a maioria dos principais militantes da JRI/Passe-Livre teve passagem. Tratava-se também de afirmar novas concepções e táticas, em relação as das organizações políticas das quais haviam feito parte.

No segundo semestre de 2004 seria aprovado na Câmara de Vereadores o Projeto de Lei do Passe-Livre, e a prefeitura de Florianópolis sancionaria tacitamente a Lei. Além de intensa mobilização da campanha – embora não se refletindo em grandes números nas ruas – uma conjuntura política favorável, explorada com extrema habilidade, iria ajudar a fazer de 2004 um ano de imensas vitórias para a campanha, com o passe-livre virando Lei<sup>266</sup>. Se Florianópolis já se tornava referência nacional para uma juventude militante, ativista, rebelde, principalmente a de tendência libertária, devido à vitoriosa revolta contra o aumento das

---

<sup>266</sup> Detalhes sobre a aprovação e sanção da Lei do Passe-Livre em Florianópolis, assim como da conjuntura política eleitoral podem ser encontrados na introdução de Vinicius (2005).

tarifas de transporte e devido à Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis ser vista como a melhor estruturada no país, a conquista da Lei do Passe-Livre tornaria a Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis uma referência ainda mais forte. A isso contribuiu a aproximação, cobertura e participação do CMI (mais diretamente do coletivo de Florianópolis) na Campanha pelo Passe-Livre a partir de 2004, o que incluiu a cobertura e participação ativa na revolta contra o aumento das tarifas<sup>267</sup>.

A convergência do CMI e da Campanha pelo Passe-Livre se dá evidentemente pelo compartilhamento de concepções apartidárias e autonomistas comuns. Isto é, práticas e objetivos convergentes, mais do que ideologias necessariamente comuns. De 14 de maio de 2004 a 22 de junho de 2005, período que engloba as duas revoltas contra o aumento das tarifas ocorrido em Florianópolis, foram publicados no site do CMI 17 editoriais sobre transporte e/ou sobre o passe-livre em Florianópolis, o que significa cerca de 7% de todos os editoriais publicados no período<sup>268</sup>. Um número que indica essa aproximação entre a Campanha e o CMI. Os boletins informativos produzidos pelo MPL-Florianópolis em 2005 indicavam ao final o site do CMI para “maiores informações”<sup>269</sup>. É difícil avaliar exatamente a influência do CMI na difusão, tanto do MPL para diversas cidades brasileiras quanto em termos de inspiração para que jovens e estudantes puxassem manifestações contra aumentos de tarifa em suas cidades. Assim como em Florianópolis, também em Fortaleza, Salvador, Brasília, São Paulo, Curitiba, Goiânia, por exemplo, membros do CMI participam ativamente do Movimento Passe-Livre, ou estiveram até mesmo entre os responsáveis diretos pela formação do movimento em suas cidades.

Nas manifestações preponderantemente estudantis que conseguiram bloquear o aumento das tarifas em Vitória, Espírito Santo, em julho de 2005, muitos foram inspirados pelo movimento ocorrido em outras cidades, principalmente o de Florianópolis, segundo Camila, voluntária do CMI e ativa nas manifestações. Segundo ela, o conhecimento dos acontecimentos em outras cidades como Florianópolis se dava principalmente através do site do CMI, mas também pela grande imprensa quando esta noticiava alguma coisa. Camila se surpreendeu durante as manifestações em Vitória com a quantidade de pessoas que

<sup>267</sup> Sobre essa participação do CMI na revolta, ver Vinicius (2005).

<sup>268</sup> Os editoriais são as matérias e temas que entram na coluna central, de destaque, do site do CMI <[www.midiaindependente.org](http://www.midiaindependente.org)>. Em geral são propostos e escritos por voluntários do CMI e contêm links de textos, vídeos, áudios e fotos publicados no site (não necessariamente por voluntários do CMI).

<sup>269</sup> Interessante notar também que o jornal *O Independente*, publicado pelo CMI-Florianópolis a partir de dezembro de 2004, com 8 páginas, tendo sido lançados seis números em um ano, continha sempre uma ou mais matérias e artigos sobre a luta do passe-livre e sobre transporte coletivo. Essa aproximação era evidente a ponto da revista *Caros Amigos* (n.106, 01/2006) publicar uma nota sobre o jornal *O Independente* sob título: “Passe-Livre na gráfica”, apresentando-o como um jornal do Movimento Passe-Livre.

perguntavam a ela se era do CMI – ficando ela reconhecida como “a pessoa” do CMI. Também a surpreendeu a quantidade de relatos que os manifestantes em Vitória publicaram no site do CMI no período. Mostrando assim que o CMI era conhecido e acessado por boa parte dos estudantes, e que teve um papel importante na própria difusão da idéia de resistir aos aumentos de tarifa e da difusão das próprias bandeiras de transporte público e gratuito do Movimento Passe-Livre em meio a essa juventude. Basta notar que um dos slogans cantados nas manifestações era: “Não começou em Salvador, não vai terminar em Floripa”, demonstrando haver o conhecimento sobre revoltas anteriores ocorridas em outras cidades, e demonstrando também se colocarem como parte e continuidade de um mesmo movimento ou rebeldia. Não deixa de ser também expressivo esse slogan ter sido baseado em um muito usado internacionalmente pelos manifestantes antiglobalização quando de suas manifestações (“não começou em Seattle, não terminou em...”). Em Vitória, as manifestações foram puxadas por estudantes da UFES e das Escolas Técnicas Federais. Elas juntaram estudantes independentes, mas também muitos ligados a partidos e a entidades estudantis como a UNE e a UBES. Após as manifestações contra o aumento, o grupo que se encontrava na gestão do DCE da UFES continuou se organizando em torno da questão do transporte público e do passe-livre. Esse grupo de pessoas era chamado pelos estudantes ligados a partidos como os “autonomistas” – a chapa que os levou à gestão do DCE se chamava Autonomia Estudantil – , e com algumas poucas exceções era formado por estudantes sem filiação partidária.

Antevendo a presença de muitos jovens militantes no V Fórum Social Mundial em Porto Alegre, a Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis resolveu convocar uma Plenária Nacional do Passe-Livre, a ser realizada durante o V FSM, com a idéia de formar um movimento pelo passe-livre de âmbito nacional (ou dar os primeiros passos nesse sentido), articulando as várias iniciativas locais. A Plenária foi organizada pelo Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis com o apoio e ajuda de membros do CMI de Florianópolis e de outras cidades, que articularam o espaço para ser realizada a Plenária. Caracol Intergaláctica era o nome do espaço, uma dupla menção aos zapatistas, gerido pela ala, sem dúvida, mais autonomista e libertária da juventude participante do FSM – aqueles que mais do que ninguém deram a cara ao movimento antiglobalização anos antes.

A Plenária foi realizada durante a manhã e a tarde do dia 29 de janeiro (2005). Participaram cerca de 250 pessoas, a imensa maioria jovens estudantes. Representaram 29 cidades, de 16 estados das cinco regiões do país, sendo mais representativa do que o I Encontro ocorrido em Florianópolis. A Plenária transcorreu sem problemas até que uma delegação do Rio de Janeiro, ligada a CONLUTE (Comando Nacional de Lutas Estudantis) e

mais alguns indivíduos ligados à mesma entidade, fizeram questão de que fosse aprovada uma resolução de repúdio à UNE. Havia pessoas ligas à UNE presentes na Plenária, e uma resolução pró ou contra qualquer uma das duas entidades estudantis evidentemente não alcançaria o consenso. Claramente, para a maioria dos participantes, o que estava se passando era uma disputa entre entidades estudantis que nada tinha a ver com a luta pelo passe-livre; uma tentativa de aparelhamento da Plenária e do movimento nacional que ali nascia em favor do interesse de uma entidade estudantil, e conseqüentemente das organizações políticas que as controlam ou hegemonomizam<sup>270</sup>. Foi impossível chegar a um consenso pois as posições eram irreduzíveis. Enquanto a maioria esmagadora da Plenária, o que incluía também indivíduos vinculados a partido políticos, se posicionava a favor pura e simplesmente de uma resolução que afirmasse a autonomia do movimento em relação a entidades de qualquer tipo e a partidos políticos, a delegação da CONLUTE não abria mão de uma resolução afirmando que “a UNE não nos representa”. A afirmação da autonomia era por si só uma afirmação de que nem a UNE, nem CONLUTE e nem qualquer outra organização ou entidade representava o movimento. Sem conseguir o que queriam, os estudantes ligados a CONLUTE se retiraram da Plenária sob os gritos de “passe-livre já” do resto da Plenária, querendo dizer com isso que estavam ali pela luta e pela bandeira do passe-livre, e não deixariam que esse foco fosse corrompido por disputas entre partidos, organizações e entidades.

As resoluções da Plenária de Porto Alegre expressaram o caráter independente, apartidário e autonomista marcante na maioria das manifestações juvenis contra aumentos de tarifa e pelo passe-livre que surgiram em diversas cidades brasileiras nos anos anteriores. Elas foram o primeiro e grande passo na estruturação de um movimento pelo passe-livre a nível nacional:

*Sobre princípios gerais*

O Movimento pelo Passe-Livre é um movimento autônomo, independente e apartidário, mas não anti-partidário. Nossa disposição é de Frente Única, mas com os setores reconhecidamente dispostos à luta pelo Passe-Livre estudantil e pelas nossas perspectivas estratégicas. Os documentos assinados pelo Movimento devem conter o nome Movimento pelo Passe-Livre, evitando, assim, as disputas de projeção de partidos, entidades e organizações.

*Sobre o Grupo de Trabalho*

- a) Que seja retirado da Plenária Nacional pelo Passe-Livre um Grupo de Trabalho, com membros de cada delegação presente.
- b) Que não tenha qualquer poder deliberativo, mas meramente de execução de tarefas específicas deliberadas na Plenária através do método do consenso.
- c) Que esse GT se organize por um grupo de internet.

Tarefas designadas ao GT: 1) organizar o II Encontro Nacional pelo Passe-Livre; 2) construir um site de internet para o Movimento pelo Passe-Livre, que agrupe as

<sup>270</sup> A UNE tem sido dirigida pelo PCdoB há várias gestões, e a CONLUTE surgiu como uma alternativa à UNE a partir de uma iniciativa do PSTU. Cabe no entanto ressaltar que a delegação do Rio de Janeiro que integrava a CONLUTE não era formada por militantes do PSTU.

informações e notícias sobre o movimento e 3) organizar a coleta de assinaturas para Projeto de Lei Federal pelo Passe-Livre.

*Sobre as perspectivas estratégicas*

A luta pelo Passe-Livre estudantil não tem fim em si mesma. Ela é o instrumento inicial de debate sobre a transformação da atual concepção de transporte coletivo urbano, rechaçando a concepção mercadológica de transporte e abrindo a luta por um transporte público, gratuito e de qualidade, para o conjunto da sociedade; por um transporte coletivo fora da iniciativa privada.

Além dessas três, mais duas resoluções foram definidas, todas por consenso, em Porto Alegre: uma campanha pelo arquivamento dos processos contra dois militantes<sup>271</sup> e a definição de atividades simultâneas a serem realizadas em todas as cidades no dia 26 de outubro<sup>272</sup> e na semana do dia 28 de março<sup>273</sup>. Uma espécie de “dia de ação nacional” com o objetivo de “projetar e fortalecer nacionalmente o Movimento pelo Passe-Livre”.

Nascia assim o MPL. Ainda em 2005 ele passaria a ser designado simplesmente “Movimento Passe-Livre” (sem o “pelo”). As resoluções esboçavam um movimento construído em forma de rede, para usar uma expressão mais em voga. O seu caráter federativo e autonomista iria ficar mais nítido, mais estruturado e nesse sentido mais avançado, no II Encontro Nacional do MPL, que seria realizado de 22 a 24 de julho na cidade de Campinas, mais precisamente na Unicamp.

Esse Encontro, que poderia ser considerado o primeiro encontro nacional do MPL, contaria com uma participação numérica próxima à da Plenária de Porto Alegre. Compareceram militantes das seguintes cidades: Artur Nogueira (SP), Campinas, Itú, Santos, São Carlos, São Paulo, Sorocaba, Blumenau, Criciúma, Florianópolis, Joinville, Goiânia, Uberlândia, Curitiba, Londrina, Maringá, Porto Velho, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Brasília. O Encontro de Campinas acabou sendo marcado, entre outras coisas, pelos problemas ocorridos na sua plenária final em virtude das posições sustentadas por um dos poucos não-jovens presentes – acima dos 32 anos de idade certamente não havia mais do que quatro pessoas. Tratava-se de um professor universitário da delegação de Londrina, filiado ao Partido Operário Revolucionário (um partido trotskista). Suas posições e postura recebiam respaldo de mais dois ou três integrantes do mesmo partido – entre os quais uma jovem de cerca de 23 anos que havia participado ativamente da Plenária de Porto Alegre mostrando convergência com as resoluções que foram tiradas – e mais dois militantes de Maringá que

<sup>271</sup> A criminalização e repressão das manifestações e dos ativistas e militantes ligados ao passe-livre foge aos nossos objetivos aqui, embora seja algo presente no movimento.

<sup>272</sup> Dia em que o Projeto de Lei do Passe-livre de Florianópolis foi aprovado em primeira sessão na Câmara de Vereadores e que ficou conhecido como “a noite das ovadas” pelos militantes locais. Isso porque ovos foram jogados contra alguns vereadores, que tiveram que sair naquela madrugada em ônibus da polícia e com forte escolta. Mais detalhes em Vinicius (2005).

<sup>273</sup> Dia do estudante, em memória ao estudante Edson Luís de Lima Souto, morto pela polícia com um tiro no peito no Rio de Janeiro em 1968.

faziam parte de outra organização política, sem militância em torno da luta pelo passe-livre. A tentativa de aparelhamento logo ficou clara para a maioria dos presentes<sup>274</sup>. Era reivindicado pelo membro do POR, de Londrina, a mudança radical dos princípios do movimento, clamando ainda para que os princípios fossem votados: ao invés da horizontalidade e da autonomia (descentralização), ele reivindicava o centralismo e a verticalidade<sup>275</sup>. Como não havia sido definido o método decisório na Plenária de Porto Alegre, embora tivesse sido utilizado o consenso para a tomada de todas as decisões na ocasião, um grande embaraço foi criado diante da situação provocada pela intervenção do POR. Depois de quatro horas e muitas e nervosas discussões, os princípios da Plenária de Porto Alegre foram referendados (por votação, com apenas cerca de quatro votos contrários). Mas a confusão que acabou sendo criada prejudicaria até mesmo a anotação das resoluções. No Encontro de Campinas o MPL reafirmou seu caráter horizontal e independente, e apesar de ainda não haver resoluções oficiais do Encontro além do referendo dos princípios de Porto Alegre, alguns passos em termos de estruturação e organização do movimento foram dados: os princípios só podem ser alterados por consenso, o qual deve também ser buscado em todas as outras questões, e na sua impossibilidade, votação; além disso, foi formalizado que o MPL se constitui nacionalmente através de um pacto federativo, nesses próprios termos<sup>276</sup>.

A idéia de pacto federativo corroborava a idéia de frente única afirmada nas resoluções de Porto Alegre. O método federativo era visto como meio mais propício de unificação de todos aqueles que lutam pelo passe-livre e pela desmercantilização do transporte, independente de sua filiação partidária, religiosa ou ideológica. Como já dizia o anarquista Neno Vasco, unificando no terreno em que todos estariam de acordo. Ao mesmo tempo, o princípio federativo resguardaria a autonomia das campanhas locais. Em muito o MPL revivia os princípios organizativos, os desejos de unidade a partir de um terreno no qual ela se dá naturalmente – sem perda da pluralidade ideológica e política, a partir da condição

<sup>274</sup> O melhor artigo de reflexão produzido sobre os problemas resultantes da intervenção do POR na plenária final desse Encontro penso ser: *Sobre uma tentativa de aparelhamento*, de Pablo Ortellado, que pode ser acessado em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/07/325136.shtml>>

<sup>275</sup> A postura geral no Encontro era a de que a liberdade e a autonomia não se votam, elas eram constituintes do próprio movimento; eram a própria essência do movimento. O caráter horizontal, independente, apartidário e federalista do MPL é um reflexo e uma formalização do espírito e da prática das lutas mais destacadas em torno do transporte coletivo protagonizadas por estudantes, de Salvador a Florianópolis.

<sup>276</sup> Sobre as resoluções do Encontro de Campinas ver <[http://www.mpl.org.br/info/relato\\_trabalhos\\_resolucao\\_2enmpl](http://www.mpl.org.br/info/relato_trabalhos_resolucao_2enmpl)> (acessado em janeiro de 2006). Após o Encontro de Campinas ficou decidido, através das reuniões virtuais do GT nacional, que para uma campanha pelo passe-livre em determinada cidade ser considerada parte do MPL ela deveria enviar uma carta de adesão constando, entre outras coisas, concordância com os princípios do movimento – em outros termos poderíamos dizer, se somando ao pacto federativo. Tal formalização visava, entre outras coisas, evitar que a situação insólita de alguém que se reivindica do MPL, aparecendo em um Encontro Nacional, propusesse uma mudança completa dos princípios que o norteia, como havia ocorrido em Campinas.



comum de usuários do transporte coletivo – , e o espírito autonomista que animaram a antiga COB. No Encontro de Campinas ficou nítida uma hegemonia anarquista, menos pela grande quantidade de anarquistas entre os militantes presentes<sup>277</sup> do que pelos princípios e formas organizativas caras aos libertários, e tradicionalmente defendidas por eles, serem as de melhor aceitação e receptividade pelos jovens presentes como um todo, por refletir a vontade, o espírito e as próprias práticas desses jovens localmente.

Constantemente os princípios autonomistas que deram origem à teoria política e ao movimento político que ficou historicamente conhecido como anarquismo são revisitados e re-utilizados, freqüentemente como se constituíssem em um novo paradigma de organização<sup>278</sup>. Princípios esses que andariam lado a lado com a própria possibilidade de expressão da rebeldia da juventude, protagonista das lutas em torno da questão do transporte urbano nos últimos anos no Brasil. Reportando-se à mudança de postura da jovem do POR de Londrina no Encontro de Campinas, em relação à sua postura na Plenária de Porto Alegre, um militante do MPL de Florianópolis e da JRI encontraria aí um exemplo da necessidade da independência e autonomia da juventude para que sua rebeldia pudesse ter vazão:

Quando uma jovem militante de um partido participou da Plenária de Porto Alegre sem a pressão de seus dirigentes mais velhos, compôs a luta com o espírito aberto, entregando seu coração à rebeldia desse coletivo. Quando apareceu em Campinas com o staff dirigente do seu comitê central a lhe imputar um programa inflexível e ortodoxo para um movimento de jovens ligados a um novo paradigma de organização, seu espírito já estava outro, macabúzio, pesado. Não acredito em má fé nesse caso. Acredito na independência da juventude, em todos os aspectos. Isso não só porque os oportunistas a temem, mas por princípio (Pomar, 2005).

Ele próprio havia questionado e rompido a relação de subordinação da juventude ao “comitê central” da organização política da qual fazia parte<sup>279</sup>. Uma postura em favor da independência e da rebeldia que foi considerada de enorme importância para o próprio desenvolvimento da luta pelo passe-livre, como vimos antes. Podemos dizer que a

<sup>277</sup> A grande participação de anarquistas e a importância dessa presença maciça no Encontro era algo claro a todas as correntes presentes. No balanço feito pela Liga Bolchevique Intenacionalista – presente com dois militantes ao Encontro embora não fizessem parte de nenhuma campanha pelo passe-livre – “a grande maioria da juventude presente no Encontro era composta por anarquistas e burocratas governistas”.

<sup>278</sup> Um relato ilustrativo nesse sentido foi contado por um militante do MPL-Florianópolis, ex-membro do PCdoB. O caso ocorreu quando ele atendeu ao congresso estadual do PCdoB em 2005, a fim de fazer uma exposição sobre o MPL no mesmo. Ele conta que após sua exposição, na qual ele apontara a nova forma e novo paradigma que o MPL expressava, um militante da UJS (juventude do PCdoB), empolgado, viria dizer que havia tido formação anarquista, deduzindo que o militante do MPL ali, e o próprio MPL, eram “anarquistas” ou tinham proximidade com a teoria política e metodologia anarquista. Evidentemente, para quem conhecia o anarquismo, a descrição do novo paradigma que o MPL expressaria tem bastante proximidade com o anarquismo histórico.

<sup>279</sup> Não deixa de ser interessante notar que em 2005, poucos anos após, segundo seus militantes, ter condenado com veemência as posições da JR(I) de Florianópolis, Markus Sokol, dirigente nacional da corrente O Trabalho/PT, iria afirmar que o MST e o MPL eram “provas de que os movimentos sociais mantêm a sua força” (*Brasil de Fato* n.125, 21/08/2005). Sabido por ele que o MPL teve como grande impulsionador aqueles mesmos militantes que ele havia condenado enfaticamente.

independência, a autonomia e a rebeldia da juventude estão sendo constituintes não só de manifestações significativas em torno da questão social do transporte urbano, mas de um movimento social organizado que tem tido destaque no quadro de lutas sociais urbanas nos últimos anos. Ou seja, a potência política que brota dessa independência, autonomia e rebeldia constituintes, tem tido no MPL sua expressão mais elaborada.

Uma militante do MPL-Florianópolis, na ocasião com 17 anos, estudante do ensino médio iria escrever um relato pessoal do Encontro de Campinas. Nele podemos apreender a perspectiva e visão sobre o MPL vindas de uma militante secundarista que não teve uma formação política anterior e não fez parte de nenhuma organização política, perfil comum nas mobilizações relacionadas ao passe-livre e aos aumentos de tarifa:

Se nota também que o MPL nasce com uma incrível força mobilizadora de jovens que "não gostam de política". Ou melhor, de jovens que não tem saco para politicagem, que estão cansados dos longos discursos da esquerda que pouco faz, e há tempos não acreditam mais em poses e beijinhos distribuídos para as crianças. O MPL tem essa capacidade de mobilização exatamente por seu caráter apartidário, autônomo e horizontal. A maior parte da base do Movimento do Passe Livre (os secundaristas) quer fazer acontecer, ainda que somente por aquele instante na manifestação. Eles e elas rechaçam partidos e quase nenhum tem uma ideologia política. Mas a semente foi plantada (...), vejo isso no meu colégio. Lá está se criando uma cultura de assembleias e manifestações. O que antes era julgado como única e exclusivamente responsabilidade do grêmio, é assumido pelo coletivo, deixando para o grêmio apenas a responsabilidade dos encaminhamentos, isso quando necessário. Talvez isso possa se transferir para outros planos, torço que a partir de agora esse colegas em qualquer eleição votem sem esperar uma mudança vertical das coisas e tenham cada vez mais vontade de participar<sup>280</sup>.

A capacidade de mobilização do MPL é vista como tendo base no seu apartidarismo, autonomia e horizontalidade, atraindo os jovens que não gostam de política eleitoral e partidária mas que querem fazer algo, mesmo que seja algo efêmero como o momento da manifestação. Ao mesmo tempo essas práticas autonomistas, isto é, participativas, do MPL, são vistas por ela no seu aspecto educativo, no sentido de introduzir nesses jovens o hábito e uma nova perspectiva de participação política, que assim possa se difundir a outros locais e esferas em que esses jovens vivem e atuam. O MPL também estaria sendo um aprendizado através da prática. No entanto, ela vê a necessidade dos mais jovens, como ela, se instruírem, de modo que não se formem hierarquias no movimento a partir do saber:

Nós temos a oportunidade de aprender fazendo, logo corremos menos riscos de nos tornarmos um pseudo-revolucionário doutrinado por alguma corrente ou partido, incapaz de lidar com a realidade. Porém não devemos ignorar a importância da teoria, de saber o que já foi feito, como foi feito e em que contexto foi feito. A nossa ingenuidade (ou ignorância) é a primeira coisa que temos que vencer para conquistarmos nossa autonomia e independência<sup>281</sup>.

<sup>280</sup> Enviado à lista de discussão do MPL-Florianópolis em 30/07/2005.

<sup>281</sup> *idem*.

O grito final do seu relato, “Apartidário! Independente! Quem manda no Passe-livre é a gente!”, traduz a importância dada à autonomia do movimento, da organização. Quem manda no Passe-Livre é quem faz o movimento, é essa coletividade que dá e deve dar a lei a si própria.

Em São Paulo o MPL surge a partir de um comitê pelo passe-livre criado em 1999, que envolvia juventudes de vários partidos políticos. Participaria desse comitê em 1999, um dos quatro militantes que iniciariam a campanha pelo passe-livre em Florianópolis em 2000. Como consequência da inoperância do comitê, ele iria se esvaziar e cerca de dois anos depois acabaria sendo levado exclusivamente por militantes do PSTU, embora em certa altura nem sequer reuniões do comitê existissem mais. Ainda no primeiro semestre de 2004 alguns jovens libertários reavivaram o comitê – como Verônica, ex-MAR e que havia flertado com o FAO – , assim como alguns militantes da Juventude do PT. Os militantes do PSTU não atendiam às reuniões, e o comitê passou a ser então levado adiante por libertários, independentes e petistas, junto a um “trabalho de base” feito em escolas públicas. Assim como na Campanha pelo Passe-Livre de Florianópolis, a passagem em escolas, com conversas, exibição de vídeos e posterior manutenção de contatos ou núcleos nas mesmas é a principal forma de contato e diálogo feito pelo movimento com os estudantes em geral.

Em 2005, os militantes do PT foram se afastando do já consolidado MPL-São Paulo. O que eram reuniões de um comitê suprapartidário em 1999, se tornaram em 2005 as reuniões do MPL-São Paulo. Ao longo de 2004 e 2005 se agregaram ao MPL-São Paulo vários indivíduos do CMI-SP, assim como da Resistência Popular – alguns dos quais acabaram saindo da RP.

As revoltas contra aumentos de tarifa e a luta pelo passe-livre em cidades brasileiras – principalmente em Florianópolis – foram certamente inspiradoras e exerceram um certo fascínio para uma juventude com identidade política libertária pelo Brasil. Em São Paulo encontramos certamente um exemplo disso. As vitórias conquistadas em Florianópolis, e principalmente a forma de organização e o espírito autonomista dessas lutas foram um importante fator para que a bandeira do passe-livre e a questão do transporte urbano fossem abraçadas por muitos desses jovens libertários de São Paulo e de outras cidades, em maior ou menor medida. Ocupando para alguns o lugar da sua atividade política, que outrora fora do movimento antiglobalização.

Para Maurício, que participou do movimento antiglobalização em São Paulo, no qual, segundo ele, sua forma de ver política e cultura teria encontrado sua maturação (seu caminho na política se iniciou também pela contracultura, especificamente o punk rock), o movimento

pelo passe-livre teria sua raiz nas diversas manifestações, publicações, centros sociais e coletivos que surgiram em torno do ano 2000, em meio ao movimento antiglobalização e na cola da Batalha de Seattle e da criação do CMI. Maurício não participa do MPL-São Paulo, mas seu entendimento parte não só do fato de vários militantes do MPL-São Paulo terem passado e até mesmo terem iniciado sua participação política através dos espaços autônomos (centros sociais) e das manifestações antiglobalização, mas também da percepção do MPL-SP como uma continuidade ou como portador de uma herança política (autonomista, libertária) do movimento antiglobalização (ou anticapitalista como ele o chama). A relação entre o MPL – sua difusão e constituição – e o CMI corrobora essa percepção. Outros elementos também a reforçam. Em 2005 o MPL-São Paulo formou uma bateria para animar as manifestações: “a primeira música que a bateria do MPL resgatou foi uma saudosa batida do A20”, declarou um dos seus membros. Tratava-se da batida que Greyg, do Infernal Noise Brigade, havia ensinado em sua passagem pelo Brasil no início de 2001. A formação da bateria do MPL-São Paulo contou com o apoio didático e material (instrumentos) de ex-membros do extinto Batukação. Oficinas de “ação direta”, nos moldes que a ativista norte-americana Starhawk havia organizado no início de 2001 para ativistas antiglobalização brasileiros, também foram buscadas pelo MPL-São Paulo junto a “antigos” ativistas.

Se é verdade que o MPL, e especificamente o de São Paulo, repercute essas experiências anteriores construídas e vividas por uma juventude libertária e autonomista, ele no entanto não existiria, nem como movimento nacional e nem com a composição e forma que existe hoje em São Paulo, se não fosse a experiência singular de Florianópolis. As revoltas e vitórias na luta pelo passe-livre em Florianópolis, que tanto inspiraram jovens de outras cidades como São Paulo, foram fruto de mais de quatro anos de militância contínua pelo passe-livre. Um projeto de médio a longo prazo. Uma orientação estratégica e uma continuidade que, como já ressaltamos anteriormente, é rara na orientação das atividades, projetos e campanhas da juventude de tendência libertária, que tendem a ser efêmeras e voltadas a ações pontuais e que se esgotam muitas vezes em si mesmas. Sendo assim, podemos dizer que a formação política marxista dos membros da JR de Florianópolis, obtida no interior de partidos políticos marxistas, foi um ingrediente fundamental para a existência do MPL, como movimento nacional e para além de Florianópolis, mesmo onde ele é composto majoritariamente e fundamentalmente por anarquistas, como em São Paulo. Isso pela orientação estratégica, que costuma estar mais presente na formação marxista, e menos na anarquista. Enquanto a espontaneidade, o espontaneísmo e o imediatismo caracterizam mais o anarquismo, o planejamento estratégico de longo prazo, a continuidade e

institucionalidade caracterizam mais o marxismo. Como apontamos no capítulo II, o anarquismo se vincula mais facilmente ao pólo do estado nascente e ao estado de *movimento político* em formação, em ato espontâneo de se reunir e debater; enquanto o marxismo histórico ao pólo da cotidianidade, da instituição e do grupo político estabelecido.

Essa orientação estratégica implica em uma maior importância dada ao *conteúdo* da ação, em detrimento da *forma* dessa ação. Embora se possa ouvir de pessoas-chave do MPL-Florianópolis que o poder político deles é feito nas ruas (mobilizações etc.), o MPL não é por princípio um movimento de ação direta. O fato do passe-livre estudantil ser buscado com a apresentação de projetos de lei no Poder Legislativo demonstra a maior importância dada ao conteúdo, à bandeira de luta, em detrimento da forma da luta; um maior balanço entre conteúdo e forma do que o apresentado, por exemplo, pelo movimento de ação direta britânico, e pelos movimentos conduzidos por libertários de uma forma geral. Na experiência de Florianópolis, a Lei do Passe-livre foi conquistada com ação direta mas também com habilidade nos telefonemas e “mesas de negociação” com vereadores e candidatos a prefeito<sup>282</sup>.

Essa orientação política pragmática, que foca mais a bandeira de luta, o tema, do que a forma do movimento, que apela à mobilização da juventude através de um discurso racional, se mostrou no entanto insuficiente e muito pouco efetiva no segundo semestre de 2005 no MPL-Florianópolis, uma vez que o “trabalho de base” feito nas escolas, e o trabalho de mobilização como um todo, se baseou quase que única e exclusivamente em informar os estudantes sobre a situação da Lei do Passe-Livre e sobre datas e horários de manifestações, através de boletins informativos, cartazes e passagens nas escolas. O nível de mobilização de rua do MPL-Florianópolis foi aquém do desejado e esperado pelos seus militantes nesse período. Uma militante do movimento de 22 anos, não mais estudante, avaliou da seguinte forma as dificuldades do MPL-Florianópolis em 2005:

No Passe Livre parece que falamos um língua diferente da dos estudantes. Passamos nos colégios e não empolgamos ninguém. Quando não parávamos tanto para pensar teoricamente, para discutir em reuniões abertas extensas e chatíssimas, quando a função de pensar era para terceiros, quando éramos movidos pela emoção, chegávamos mais perto das pessoas. É tão triste . . . (...) EMOCIONANTE, não somos mais emocionantes, somos chatos, chatos e velhos. A juventude quer emoção!!!! É o risco de desobedecer, maconha, cachaça, chá de cogumelo, é descobrir e testar a sexualidade, prazer do sexo, risco de transar sem camisinha, é a roleta russa. É subverter a ordem de alguma forma. As paixões, os medos, é a contestação do “certo”. A gente já não é mais jovem (ou pelo menos afastamos nossa juventude da nossa militância) e continuamos querendo fazer movimento

---

<sup>282</sup> A aprovação e sanção da Lei, no entanto, não garantiu a efetivação do direito ao passe-livre: a Lei não foi aplicada em 2005. A isso os operários anarquistas já alertavam diante das leis trabalhistas que não saíam do papel sem que os trabalhadores fizessem ela ser posta em prática pela sua ação direta, como pode ser visto em Azevedo (2002).

para a juventude. Não permitimos a juventude nem pra nossa molecada, julgamos os lugares que freqüentam, a irresponsabilidade pelo que consomem, . . . (porque nos afasta da disciplina revolucionária). Viramos parte da sociedade a ser contestada<sup>283</sup>.

O relato expressa a percepção de que a participação política da juventude não se dá com base em uma relação racional com os fins, no qual o fim seria a causa, o tema, a bandeira de luta. A emoção, a excitação, a sensação de subversão movem a juventude a uma ação política mais do que as finalidades declaradas. Exemplo era o desejo constante de ocupar “a ponte” expressado pela multidão de jovens que compareciam aos protestos desde o primeiro dia de manifestações contra o aumento das tarifas em Florianópolis no ano de 2005. Em 2004 a ocupação das pontes que ligam a ilha ao continente, algo inédito em protestos na cidade, acabara ganhando um conteúdo simbólico. Tamanha a vontade da juventude que saía às ruas em ocupar a ponte, apesar do aparato policial para impedir, que não se tornava difícil reparar que o conteúdo simbólico daquela ocupação parecia superar o fim do próprio protesto, seu conteúdo racional, a redução das tarifas. A sensação de subversão da ordem que simbolizava a ocupação daquelas artérias vitais da cidade, a emoção e a excitação, movia de forma geral a juventude presente em vários dias das manifestações.

A contestação e a rebeldia contra o que é estabelecido como correto pela sociedade, o impulso e desejo de quebrar regras, é uma expressão da recusa de um mundo, de que fala Lapassade (1968), próprias do jovem moderno; uma expressão do antagonismo social entre a transcendência de limites e a imposição de limites (Holloway, 2003). Rebeldia contra um mundo no qual as regras já estão estabelecidas, no qual o futuro é um prolongamento do presente, e que, portanto, no seu lado positivo apresenta o desejo de autonomia, de se dar as próprias leis, de participação no poder instituinte. Afastar a “nossa juventude” da “nossa militância” significaria, portanto, em última análise, perder de vista que a forma do movimento ou do protesto é tão ou mais importante para a mobilização e participação da juventude do que o seu conteúdo; de que a bandeira de luta e o movimento são abraçados pela juventude antes por serem percebidos como um meio de expressar sua rebeldia, de questionar as regras e a sociedade instituída e por proporcionarem uma experiência não apenas política mas cultural, do que pela razão declarada dessa bandeira e movimento.

Em 16 de novembro de 2005 a Lei do Passe-Livre de Florianópolis foi suspensa por decisão dos desembargadores do Tribunal de Justiça de Santa Catarina<sup>284</sup>. Um reflexo também

---

<sup>283</sup> Mensagem eletrônica enviada em 17/11/2005.

<sup>284</sup> O prefeito de Florianópolis e seu grupo político demonstravam não ter vontade política de cumpri-la, e, certamente estiveram por trás da Ação de Inconstitucionalidade que um procurador do Ministério Público de Santa Catarina com notórias e publicadas posições que beiram a extrema-direita moveu contra a Lei do Passe-

da pouca capacidade de mobilização do MPL-Florianópolis no segundo semestre de 2005. Contudo, a sombra criada pelo MPL com as revoltas contra os aumentos da tarifa em Florianópolis, aliados a uma batalha informacional e psicológica com artigos publicados na imprensa local e à falta de reverência e legitimidade dadas aos desembargadores e ao Judiciário nos mesmos<sup>285</sup>, fez da convocação para o dia 30 de novembro de uma manifestação contra a suspensão da Lei, motivo para que, em uma decisão inédita, o presidente do TJSC suspendesse o expediente às 16h e o TJSC fechasse as portas com medo da manifestação popular juvenil que estava marcada para as 17h. Um enorme contingente policial se encontrava na porta do TJSC e nas ruas do centro de Florianópolis no dia 30. Mas a manifestação atraiu apenas 300 pessoas, a grande maioria estudantes.

O MPL em Florianópolis conseguiu se constituir em uma força política muito expressiva. A qual acorreram políticos durante as eleições de 2004, e da qual mesmo o Judiciário não se mostrou imune<sup>286</sup>. O espaço que lhe é dado na mídia local, e particularmente o que lhe foi dado após a suspensão da Lei do Passe-Livre no caderno *AN Capital* do jornal *A Notícia*<sup>287</sup>, torna plausível a hipótese de que em Florianópolis, uma cidade em que a “produção de fatos” é bastante escassa, o poder constituinte do MPL não seja apenas imediatamente político, mas que também exista como poder econômico, se tornando conseqüentemente poder político... Um jornalista afirmara durante uma manifestação do MPL-Distrito Federal, ocorrida no dia 15 de agosto de 2005, que não era do interesse deles prejudicar o movimento porque, afinal, o movimento fazia vender muitos jornais<sup>288</sup>. Rebeldia e militância política como trabalho imaterial?

---

Livre. Os desembargadores do TJSC, com base em argumentos mais políticos do que jurídicos, acabaram suspendendo a Lei enquanto a Adin não é julgada.

<sup>285</sup> Indignados com o que viram no dia 16 de novembro no TJSC, participantes do MPL escreveram artigos que foram publicados em um dos dois jornais de maior circulação da cidade, o *A Notícia* (caderno *AN Capital*). Os artigos foram publicados nos dias 18 e 19 de novembro, e geraram uma resposta em nota oficial do TJSC e uma resposta do presidente da Associação dos Magistrados de Santa Catarina, ambas publicadas no mesmo jornal no dia 23. Por sua vez essas notas receberam uma tréplica de outro participante do movimento publicada no dia 29, isto é, na véspera na manifestação marcada. Os artigos, em seqüência, podem ser lidos em: <<http://216.17.145.88/pt/blue/2005/11/339835.shtml>> (acessado em dezembro de 2005).

<sup>286</sup> Foi permitido aos membros do MPL assistir à reunião dos desembargadores no dia 16 de novembro, mesmo sem o uso de terno e gravata, obrigatório regimentalmente. Exceção que foi feita, segundo responsáveis pela segurança, por se tratar do “Passe-Livre”, ou seja, para evitar qualquer reação de protesto ou revolta contra uma não permissão. O MPL era visto assim com cautela e respeitado pelos poderes locais, como o próprio fechamento do TJSC no dia 30 de novembro deixou claro.

<sup>287</sup> Nos três dias seguintes à suspensão da Lei 1137/2004 três matérias foram publicadas no caderno *AN Capital* sobre o passe-livre, sendo duas produzindo a manchete de primeira página, dois artigos de militantes do MPL foram publicados além do passe-livre ter sido abordado por colunistas do jornal.

<sup>288</sup> O relato foi feito por um militante do MPL de Distrito Federal, com as seguintes palavras: “O J.P. e o L. tinham acabado de ser presos, e tínhamos, consciente e taticamente, ido com o bloco de estudantes pra delegacia mais próxima (...). Quando chegamos à delegacia tava cheio de repórteres lá. Fizemos uma assembleia pra decidir o que fazer. Aí eles ficaram filmando e tirando fotos. Então chegamos pra eles e dissemos - não filma o

---

rosto das pessoas, nem tira fotos da galera agora. Aí ele disse “ok ok”. E nós ficamos pressionando eles. Até que o cara, meio que de supetão, falou: “olha, eu não vou sacanear vocês. Quanto mais manifestações vocês fizerem mais dinheiro nós ganhamos vendendo jornais””.



## Considerações Finais: Limites e Perspectivas desse Poder e Fazer

Mas na verdade o capitão sorri porque há barco e há mar, e a tripulação está perfeitamente disciplinada, ou seja, cada um faz o que quer e ninguém presta atenção às ordens, e todos concordam que subiram nesse barco porque não querem obedecer mais e sim participar, ser capitães e marinheiros, e barco e mar, e nuvens e tudo, e naturalmente isto faz com que o barco nunca acabe de zarpar, ou pelo menos era isso o que parecia,...

Subcomandante Marcos

### O empreendimento político da juventude

Vimos que as ações coletivas dessa juventude em rebeldia conjugam predominantemente e em linhas gerais impulsos e desejos de participação política (no poder instituinte), de retomar o controle sobre a própria vida, de expressão política (contestação e posicionamento) ao lado ainda de uma pulsão gregária (de pertencimento), do desejo de experiências extra-ordinárias e de transformação imediata e mesmo que efêmera da vida cotidiana; impulsionado mais pela emoção<sup>289</sup> e pela excitação do que pelas finalidades declaradas, mais pela “estética-afetiva” do presente do que por projetos “racionais” futuros (Featherstone, 1997). Podemos dizer então que as motivações que movem a ação dessa juventude são primordialmente de ordem imaterial. Dando assim o aspecto de que essa ação política nasce de uma escolha e não de uma necessidade, ao mesmo tempo em que se relaciona mais à *forma* do que ao *conteúdo* (tema ou bandeira).

Quanto a esses desejos e impulsos de participação, expressão e de controle sobre a própria vida, que aparecem junto a essas ações coletivas preponderantemente juvenis, eles correspondem à busca do que Castoriadis (1983) apontava já nos anos 1950 ser o conteúdo do

---

<sup>289</sup> Condução pela emoção que fica particularmente clara e confessa, por exemplo, nos depoimentos de Verônica quanto ao punk e de militantes do MPL, como vimos.

socialismo: a autonomia do proletariado – a “atividade criadora livre que se determina a si mesma” (p.69) – , autogestão em todos os domínios. O aspecto fundamental do conflito da sociedade de classe seria para Castoriadis (1983), do mesmo modo como vimos em Holloway (2003), a limitação e a tentativa de supressão do papel humano do homem no domínio do fazer, o fato de ser expropriado do comando de sua atividade, individual e coletivamente. Nesse sentido essas ações se colocam claramente em um dos pólos do antagonismo social (*fazer vs. feito*). Independente da bandeira ou tema de luta, ou de uma reivindicação material por trás dela, essas ações coletivas podem ser vistas como uma tentativa de autovalorização: de se exprimir, de criar, de controlar a própria vida e atividade, de participar no poder instituinte, de se *empoderar* (*empowerment*). Temas e bandeiras transparecendo mais como álibi para o exercício e busca desse conteúdo imaterial.

Podemos assim enxergar também uma homologia entre essas ações coletivas rebeldes no espaço-tempo da marca e do branding de um capitalismo monopolista, e a posição que ganha o valor-signo nesse mesmo quadro. Se no capitalismo monopolista o valor-signo e a função de diferenciação que lhe corresponde viriam sobredeterminar o valor de uso – a função manifesta do objeto, com o valor de uso figurando como álibi do valor de troca-signo – ; por sua vez temas e bandeiras de luta que expressam a busca de um objetivo declarado – que poderíamos chamar aqui de *valor de uso* ou *função manifesta* da ação ou campanha, para facilitarmos a compreensão da homologia – , vêm a ser sobredeterminados por motivações imateriais, de participação, expressão e controle sobre a vida, entre outras, figurando como álibi destas. O tema e a bandeira de luta, o movimento ao qual se engajar, tendem a ser “escolhidos”, ou essa “escolha” ser determinada, fundamentalmente pelo conjunto de experiências que o tema e seu correspondente movimento e ação proporcionam (ou pela expectativa de tal realização que eles nutrem). Por isso, como vimos, o tema ou bandeira acolhido aparenta ter um alto grau de arbitrariedade ou idealismo, uma vez que não necessariamente se ligam a necessidades materiais mais prementes e diretas dessa juventude. Como diziam os ativistas britânicos, aparentava ser uma espécie de escolha feita em um supermercado de causas, sendo que as mais “sexys e inspiradoras” levariam vantagem na escolha (Aufheben, 1998; Undercurrent, 2000; Brighton and Hove Stop the War Committee, 2000).

A homologia com o capitalismo da marca continua no que esses temas, campanhas e bandeiras escolhidos constituem um *brand*. Numa das definições mais usuais, brand é considerado *um produto, serviço ou conceito que é publicamente distinto de outros produtos, serviços ou conceitos de modo que possa ser facilmente comunicado e frequentemente*

*comercializado*<sup>290</sup>. A essa, pode-se adicionar a asserção mais abstrata e também bastante difundida de que *um brand é um conjunto de percepções na mente do consumidor*<sup>291</sup>. Esta última serviria, entre outras coisas, para deixar claro que um brand é muito diferente de um simples produto ou serviço: ele é algo intangível, que existe na mente do consumidor. Por fim, outra idéia-chave para se entender o que é um brand seria a de que ele é *construído através da experiência total que oferece*<sup>292</sup>.

Ora, o conjunto de experiências que o tema/bandeira de luta e seu correspondente movimento e ação proporcionam – ou oferecem – constituem um brand, na medida que se torna fundamento de distinção desse tema, movimento ou campanha em relação a outros, e uma vez que implicam a escolha por ele. A homologia termina, e isso é fundamental, onde, na relação capitalista, essa escolha determina a compra/consumo de um serviço ou produto e, na relação de insubordinação ou rebeldia que constituem essas ações coletivas, essa escolha determina um engajamento, participação política e constituição (autovalorização). Evidentemente, nas definições usuais de brand o indivíduo é reduzido a “consumidor” e o próprio brand, em grande parte, a “produtos” e “serviços” que se distinguem e são potencialmente “comercializáveis” enquanto tais. Essa redução é natural uma vez que essas definições surgem no campo do marketing e se direcionam a esse mesmo campo. Mas o fundamental da idéia e conceito de brand – e por isso a homologia – é que se trata de um conjunto de percepções na mente do indivíduo, relacionado a um conjunto de experiências proporcionadas que se vinculam a algo – produto, serviço, movimento social, campanha, bandeira – que o torna distinto de outros, potencializando assim uma aproximação e relação entre o indivíduo e esse algo (relação que pode ser de consumo, compra, construção, engajamento, ativismo, participação etc.).

A pretensão em tentar mostrar essa homologia não é entrar em um juízo de valor ou moral. Não se trata a partir dessa homologia de imputar uma venalidade capitalista ou um fetichismo a essas ações coletivas juvenis e às relações que se estabelecem entre essa juventude e suas causas e movimentos. Trata-se de perceber que a constituição de movimentos e ações coletivas juvenis de contestação nos dias de hoje e a construção de valor à marca (branding) visando lucro econômico compartilham pressupostos subjetivos e fenomênicos. Fato que não é surpreendente. Essa subjetividade e existência são parte de um

---

<sup>290</sup> A título de ilustração, essa definição pode ser encontrada, por exemplo, no artigo *Power Branding*, de Navneet Argwal <[http://indiabschools.com/marketing\\_006.htm](http://indiabschools.com/marketing_006.htm)> (acessado em janeiro de 2006).

<sup>291</sup> Ver por exemplo a definição de brand no site [buildingbrands.com](http://www.buildingbrands.com) <[http://www.buildingbrands.com/definitions/02\\_brand\\_definition.shtml](http://www.buildingbrands.com/definitions/02_brand_definition.shtml)> (acessado em janeiro de 2006).

<sup>292</sup> *idem*.

poder constituinte que a empresa capitalista, através do marketing e do branding, organiza e canaliza em seu proveito, alimentando relações mercantis e formas fetichizadas. Nos movimentos e ações coletivas em questão, essa potência está em maior medida se autoafirmando, se auto-organizando, não mais canalizada e organizada por um poder constituído, dando origem a formas de participação, engajamento político e empoderamento. O empreendimento capitalista e o empreendimento político (anticapitalista, dessa juventude) se desenvolvem assim com base em alguns importantes pressupostos subjetivos e fenomênicos comuns.

Na fase “emocional” de construção da marca – que segue historicamente a primeira fase “racional” –, motivações e impulsos inconscientes se tornaram a preocupação central do marketing; o uso do humor, da metáfora e do surrealismo na publicidade são aspectos perceptíveis dessa tendência; a preocupação com “benefícios subliminares” de ordem imaterial, como uma imagem emocional e estilo de vida associados aos produtos e serviços, se tornou maior do que a preocupação com seus “benefícios finais concretos” (Pringle; Thompson, 2000). Esses fenômenos, e a subjetividade por trás deles, não diferem do que apresentam os movimentos e ações coletivas que abordamos: benefícios subliminares (imateriais e não declarados, pouco declarados ou mesmo inconscientes) sobredeterminando os “benefícios finais concretos”. Essa homologia se torna bastante clara quando, por exemplo, como vimos, no segundo semestre de 2005 as tentativas de mobilizar os estudantes por parte do MPL-Florianópolis, que se basearam fundamentalmente em apelos de discursos racionais e em informar os estudantes sobre a Lei do Passe-Livre e horários e datas de manifestações, obtiveram um resultado bastante aquém do que se gostaria (e necessitaria). Perdeu-se de vista naquele semestre que o que fazia a juventude se mover era a “emoção”, uma certa sensação de subversão e excitação, por fora de uma relação racional com finalidades declaradas – benefícios subliminares da ação e do fazer movimentalista, da criação de significados, sobredeterminando os benefícios finais concretos. Como sabem os profissionais do marketing nessa era *emocional* de construção da marca, o apelo racional costuma ser eficaz (em si próprio) somente quando esse tipo de informação prática já é buscada ativamente pelas pessoas (Pringle; Thompson, 2000).

Para os que, como o núcleo duro do MPL-Florianópolis, se situam ou se colocam como minoria ativa, como grupo de afinidade, organização política ou coletividade que vê diante de si o desafio de mobilizar e engajar a juventude em movimentos e ações políticas

dentro de uma perspectiva estratégica anticapitalista<sup>293</sup>, torna-se portanto importante se ocupar dessas motivações emocionais, imateriais, simbólicas, subliminares, de modo a saber utilizar os recursos e estar em compasso com as subjetividades de seu tempo. Esse empreendimento político e o empreendimento econômico capitalista atuais tendem assim a se tornar indistintos quanto a alguns importantes aspectos:

- Assim como o marketing da era digital<sup>294</sup> tem como ponto de partida as pessoas, suas motivações e conexões, e não o produto (Nobrega, 2002), o empreendimento de mobilização política da juventude deve ter como ponto de partida a própria juventude, suas motivações não declaradas, suas conexões sociais, mais do que uma bandeira, tema ou campanha (conteúdo);
- Assim como as mensagens e significados são mais importantes que produtos para o empreendimento capitalista contemporâneo (Nobrega, 2002), no nosso caso político eles são mais importantes para criar relação (engajamento e participação política) do que a bandeira, a causa, o conteúdo reivindicatório.

Desenvolver linguagem para gerar respostas e engajar pessoas em diálogos mostra-se como algo primordial, tanto ao empreendimento capitalista (Nobrega, 2002), quanto a essa empresa política da juventude.

O próprio processo se torna fundamental – aquilo que no movimento político ou social significará sua forma. Só através do senso de posse, sendo o investimento emocional e a participação no planejamento fundamentais para isso, há o engajamento, que por sua vez seria crucial, segundo Nobrega (2002), ao empreendimento capitalista contemporâneo. O desafio ou o papel de um grupo político que se situa como minoria ativa é, deste modo, muito parecido ao de um empreendedor pós-fordista – ou vice-versa! Esse papel “está associado a uma linguagem que produza resposta (diálogo) mobilizando uma ação coordenada”, como Nobrega (2002, p. 204) aponta em relação ao líder empresarial. Gerenciar diálogo interna e externamente torna-se a tarefa básica da empresa. Esse diálogo não seria um simples “quadro de avisos”, mera informação; trata-se de “geração de significados que levem ao engajamento na ação” (*idem*, p. 211). Dialogar para construir significados, criar histórias para compartilhar mundos...

---

<sup>293</sup> Além do desafio de ajudar a orientar estrategicamente esses movimentos e ações – no que pode implicar também pensar ou escolher as bandeiras e conteúdos – de modo que, entre outras coisas, não se reduzam a um movimento identitário e subcultural.

<sup>294</sup> E o marketing, como vimos rapidamente no capítulo III, é cada vez mais central ao empreendimento capitalista.

A homologia termina onde, para os anticapitalistas (socialistas), a participação não é apenas um desejo e motivação que constituem a condição subjetiva de uma época, a partir da qual se deve agir, sendo o meio para se alcançar objetivos. Como Castoriadis (1983) tentara mostrar, para os socialistas ela é o objetivo final de um projeto, que só poderia ser autonomista.

### **Em busca do contra-poder**

Na passagem da subcultura à política, a preocupação em alcançar setores mais amplos da sociedade é comum a praticamente todos os grupos autonomistas e anarquistas, da FAG a participantes da AGP européia, passando pelo movimento de ação direta britânico. A resposta de grupos anarquistas com forte orientação estratégica como a FAG é a militância e inserção social; a imersão do militante em um meio social. Prática que a FAG leva a cabo colhendo bons frutos com os catadores de lixo, por exemplo. No movimento de ação direta britânico essa preocupação leva ao entendimento da necessidade de uma cultura multigeracional e à constituição de zonas autônomas permanentes – como os centros sociais. Empoderar outros, e não expandir uma organização ou movimento específico é a tática apresentada por eles para uma transformação social profunda e autonomista (Do or Die, 2003b).

Ortellado (2004) visualiza a “expansão do movimento” através da “expansão da cultura do ativismo”; trazendo cada vez mais gente ao núcleo duro de militantes, absorvendo assim aos poucos a sociedade em volta (p. 22-23). Mas como vimos, o ativismo, entendido como uma forma de ação política, e conseqüentemente a cultura do ativismo, tem como base certas condições sociais (moratória, faixa econômica, grau de instrução, disponibilidade biográfica) e até mesmo biológicas (moratória vital) que o circunscrevem de maneira geral à juventude. Conseqüência dessas condições serem restritas a uma categoria ou forma social é a tendência demonstrada (e problematizada pelos ativistas britânicos) do ativismo se tornar uma subcultura. O ativismo só poderia se expandir a toda a sociedade em um estado hipotético em que as condições e situações que o fazem emergir em uma categoria ou forma social se expandissem a toda a sociedade. Nesse sentido, ele estaria mais ou menos destinado a ser elemento de uma subcultura. E a forma de participação política que outros grupos sociais

apresentarão, em um momento de expansão da autonomia, não passará necessariamente pelo ativismo.

Mesmo no Reino Unido, onde a base material criada pelo sistema de seguridade social forneceu uma condição privilegiada – em relação principalmente aos países latino-americanos – para o desenvolvimento da chamada cultura do *faça-você-mesmo*, que impulsionou vitoriosas e históricas lutas nos anos 1990, essa cultura de ação direta e de ativismo continuou restrita a um grupo/forma social – estudantes, beneficiários do *dole*, juventude com empregos temporários. As subculturas rebeldes que daí vieram, constituíram a maior luta envolvendo a disputa por terra da história moderna daquele país, podendo se considerar vitoriosas nela, constituindo também um dos principais impulsionadores do movimento antiglobalização. Se o movimento de ação direta pôde lá encontrar um tal vigor, se deve a essas condições econômicas e sociais que fizeram essas subculturas e o ativismo florescerem dentro-e-com esse grupo/forma social chamado juventude. Mas apesar de todo o vigor alcançado, manifesto nas lutas anti-estradas dos anos 1990, o isolamento subcultural sempre foi sentido como um dos principais problemas do movimento. Se o movimento operário histórico teve algum sucesso no Brasil e em outros países em termos de oposição e conquista de direitos, é porque, mesmo estando circunscrito a um grupo social relativamente reduzido, esse grupo ao mesmo tempo em que se autodefinia pela experiência comum e era submetido a uma opressão e exploração sentidas como tais, ocupava uma posição privilegiada na economia capitalista. O trabalho industrial era hegemônico dentro do ciclo de produção de valor, e a crescente industrialização significava a necessidade (do ponto de vista nacional e do capital) de expansão desse grupo social que portava um poder na produção (genuína) e virtual rebeldia contra sua condição social. Uma época em que o capital não havia ainda se livrado da determinação perigosa do trabalho produtivo, como diria Baudrillard (1996). A juventude, hoje, ao contrário, é desnecessária ao capital tanto quanto outros grupos isoladamente, e sua expansão não está em vias de ocorrer por uma necessidade imperativa à produção de valor.

Bem, existe um poder dessa juventude capaz de se opor e pretender suprimir o poder do capital? No que se baseia o poder da juventude? Evidentemente estamos tratando esse grupo/forma social como portador de um poder constituinte particular, e não como mera fonte de militantes para organizações políticas. Como vimos, o poder da juventude se baseia na sua capacidade de potencializar sua condição transitória (Sousa, 1999), sua moratória social e sua moratória vital. Esse seu poder, nos movimentos e práticas que estudamos, aparece como o poder de preencher o tempo de não-trabalho – o “tempo de vida”, o tempo fora do trabalho – com projetos autônomos, alternativos, com ativismo, militância e campanhas políticas em

sentido amplo, além do desenvolvimento e criação de estilos de vida. No caso britânico analisado, a recusa do trabalho que em parte resulta é concomitante ao desenvolvimento das subculturas rebeldes e do próprio movimento de ação direta. Podemos dizer assim que, de fato, esse movimento de ação direta não veio do nada. Uma (re)apropriação do tempo forma uma de suas bases, uma fuga (e possibilidade de fuga dada pela seguridade social) da subordinação imposta através do trabalho – isto é, do trabalho como imperativo econômico.

Além do isolamento, e da restrição desses projetos autônomos, em sua maioria, a um grupo social bastante específico e restrito, a autovalorização que esses projetos e campanhas expressam se restringe à produção imaterial, cultural, comunicativa: festivais, centros sociais, eventos, manifestações, mídia e imprensa alternativa etc. Para esse poder de autovalorização dessa juventude constituir um contra-poder, ele deve constituir e se constituir de fazeres que ampliem o espaço-tempo de autonomia, antagônico e alternativo, e não apenas se constituir e se limitar a dar um conteúdo de contestação à moratória, ao espaço-tempo do não-trabalho e da relativa permissividade – deve constituir fazeres que potencialmente se coloquem como solução (alternativa) generalizável a camadas mais amplas, ou seja, assimilável por elas, respondendo a questões existenciais, objetivas e subjetivas que hoje são respondidas heteronomamente nas relações e formas capitalistas. Portanto, seria necessário que esses fazeres fossem além da produção cultural, imaterial, informativa, comunicativa; que a autovalorização apontasse alternativas concretas ao mercado, aos produtos industriais – no sentido dado por Illich (1973; 1976; 2004a) –, à produção material heterônoma. Esse era também o entendimento declarado que deu origem ao projeto ESCANDA, como vimos: desenvolvimento de habilidades e capacidades que dêem autonomia em relação ao mercado e ao Estado – sem ficar restrito a um grupo, vindo a se tornar elemento de uma subcultura –, que seja base de uma autonomia local e logo de um contra-poder.

A experiência do MPL até o momento, especialmente em Florianópolis, tem se diferenciado em relação às demais abordadas, principalmente se compararmos ao movimento antiglobalização no Brasil, por ter conjugado em certo nível as necessidades imateriais que impulsionam a ação coletiva rebelde juvenil a um tema que toca e envolve diretamente e materialmente toda a população e os poderes constituídos locais. O MPL demonstra por isso uma maior facilidade de se expandir ou se coordenar com outros grupos e setores sociais. Em Brasília, por exemplo, ações coordenadas do MPL com o MTD e o MST foram feitas contra o aumento das tarifas do transporte ocorrido em janeiro de 2006. A juventude se mostra, através do MPL e de manifestações contra aumentos de tarifa, como vanguarda; uma expressão do poder vindo das suas moratórias e da sua condição transitória. Não obstante, o processo



reivindicatório e de lutas do MPL não nos deixam, pelo menos ainda, entrever a configuração de um possível contra-poder. Embora tenha apresentado força para influenciar a política local em Florianópolis, o MPL não forja, ainda, uma alternativa de gestão popular autônoma.

A sensação de isolamento em relação ao resto da sociedade, manifestada pelos ativistas europeus, esteve ligada também à observação de que suas lutas e movimentos seriam levados adiante mais pelo trabalho de “ativistas” do que por uma dinâmica social real. Isolamento que, em alguma medida, pode ser sentido também pelas minorias ativas de movimentos ou coletivos brasileiros, como os que formam o MPL no Brasil, por exemplo, principalmente quando da dificuldade em mobilizar e engajar a própria juventude ou outros setores. Diante das experiências abordadas, podemos no entanto encontrar momentos e situações em que as práticas, formas de ação e reivindicações desses grupos juvenis ganharam sentido para camadas sociais mais amplas, obtendo assim respaldo delas, fazendo com que possamos dizer que o isolamento tenha sido, em grande medida, rompido nesses momentos. Eles ocorreram, por exemplo, ao longo da luta da MI1 na Inglaterra. A chamada Revolta da Catraca em Florianópolis também pode ser vista como um desses momentos: as práticas, o ativismo e militância contínuos, relativos à disponibilidade biográfica e moratória social dessa juventude, confluindo com um espírito de revolta disseminado socialmente diante de uma situação cada vez mais agressiva de exploração, expulsão, exclusão. Em ambos os casos essa confluência se deu em torno de questões que tocavam diretamente a vida cotidiana da população ou da comunidade que se revoltou e resistiu. Em tais circunstâncias, esses militantes e ativistas desempenharam papel de vanguarda, e seu preparo em termos de organização e prática se mostrou fundamental para que essas lutas fossem bem sucedidas, ou mesmo para que a revolta latente de uma população ou de uma comunidade se expressasse coletiva e publicamente. A “questão social” por trás do ativismo e da militância desses grupos e movimentos, nesses momentos de relativo rompimento do isolamento, parece ter sido uma condição necessária para tal rompimento, mas não suficiente. O direcionamento do ativismo e da militância a um tema que ganha proeminência como “questão social” em uma dada comunidade, região ou cidade não determina em si o rompimento do isolamento, mas permite que este venha a ser rompido diante de certas circunstâncias e em determinados momentos. Fato que não difere do que historicamente ocorre com minorias ativas.

Em termos de luta de classes, o ativismo e a militância desses jovens ajudou, através desses momentos, a reforçar os contornos de tal luta, dando-lhe concretude e visibilidade, enriquecendo a história, experiência e memória local de lutas sociais, além de disseminar

práticas a outros setores e categorias sociais<sup>295</sup>. A juventude assim teria atuado como sujeito político, que desempenha um papel na luta de classes, a partir de condição de poder e fazer que lhe foi própria.

### **A valorização do fazer que está por vir**

Se essas experiências de ações coletivas e de autovalorização enfrentam enormes desafios e limitações para podermos visualizar a configuração de contra-poderes a partir delas, também devido ao próprio imediatismo e condição transitória da juventude, elas no entanto parecem carregar um sentido histórico que não deveria passar despercebido. O poder constituinte dessa juventude é o poder do seu fazer, da sua produção, exercido no tempo de não-trabalho, no tempo liberto de um mando capitalista ou tecnocrático, liberto de uma autoridade, organizado em grande parte nos seus próprios termos. Embora o movimento operário histórico tivesse como bandeira principal a redução da jornada de trabalho – visando tempo para o repouso e o lazer assim como para a instrução –, e embora no tempo de não-trabalho tenham constituído práticas culturais, escolas, associações etc., o poder operário era o poder que os operários possuíam na produção, isto é, na fábrica capitalista. Os direitos/benefícios sociais até hoje em vigor são resultado da valorização do trabalho (produtivo) e da afirmação da dignidade do trabalhador pela rebeldia dos operários contra seu estatuto de exclusão, ou seja, resultado da valorização da fonte de seu próprio poder de oposição e supressão do capital; valorização do seu fazer. Os benefícios sociais ficaram vinculados assim à posse de emprego, a ter carteira assinada, a ser reconhecido como trabalhador pelo Estado.

Segue que o poder constituinte dessa juventude em rebeldia, na medida que aponta ou que apontar a uma valorização da própria fonte ou base desse poder, corresponderia a uma outra e nova relação de direitos e benefícios sociais. Uma valorização do fazer que se processa fora da fábrica capitalista (em sentido estrito), fora da subordinação a um mando capitalista ou autoridade, fora do emprego, fora do tempo de trabalho, corresponderia conseqüentemente à emergência de garantias e direitos sociais desvinculados da posse, perda

---

<sup>295</sup> Em Florianópolis, após a Revolta da Catraca em 2004, quando por algumas vezes as pontes que ligam a ilha ao continente foram bloqueadas pelos manifestantes, o bloqueio das pontes se tornou uma forma de manifestação bastante constante no imaginário local. Sinal disso é que em setembro de 2004 os praças (soldados, cabos e sargentos da Polícia Militar) a bloquearam em passeata de protesto, e em abril de 2006 os professores estaduais a bloquearam por meia-hora.

ou busca de um emprego. A idéia de uma renda básica universal, que sem pressão popular – e talvez por isso mesmo – se tornou Lei no Brasil em 2004<sup>296</sup>, fornece um exemplo de um direito social desvinculado de uma relação trabalhista. Nela o estatuto de cidadão se desvincula do estatuto de trabalhador. A reivindicação de uma renda básica universal além de responder a uma urgência material flagrante para grande parte da população, poderia corresponder a uma valorização das atividades concretas dos proletarizados<sup>297</sup>, o que inclui o tempo fora do trabalho, os fazeres e atividades do “tempo da vida” (a produtividade do “mundo da vida”), aparecendo assim como possível elemento de um processo de autovalorização da juventude e dos proletarizados em geral.

A resposta à falta de provisão econômica, ou ao “desemprego”, virtualmente uma das principais preocupações sociais e nacionais, seria absolutamente diferente da perspectiva da valorização do fazer que ocorre fora do mando capitalista/tecnocrático, em relação à freqüente resposta apresentada pela perspectiva da valorização do trabalho como (ainda) afirmada por movimentos sociais e organizações, como por exemplo a Coordenação dos Movimentos Sociais (CMS). “O Brasil quer Trabalhar!” era o lema da marcha contra a ALCA e a OMC promovida por movimentos sociais ligados à CMS no dia 14 de junho de 2004, durante a abertura da conferência da UNCTAD em São Paulo. O lema seguia o mesmo tom dos documentos produzidos pela CMS<sup>298</sup>. Palavras-chave: soberania nacional; desenvolvimento e crescimento econômico; geração de trabalho; valorização do trabalho; política industrial; reforma agrária<sup>299</sup>. Os movimentos sociais em torno da CMS têm

---

<sup>296</sup> Trata-se da Lei nº 10.835, de 8 de janeiro de 2004. Através dela “é instituída, a partir de 2005, a renda básica de cidadania, que se constituirá no direito de todos os brasileiros residentes no País e estrangeiros residentes há pelo menos 5 (cinco) anos no Brasil, não importando sua condição socioeconômica, receberem, anualmente, um benefício monetário”. (...) “O pagamento do benefício deverá ser de igual valor para todos, e suficiente para atender às despesas mínimas de cada pessoa com alimentação, educação e saúde, considerando para isso o grau de desenvolvimento do País e as possibilidades orçamentárias.” A Lei prevê ainda que a abrangência do benefício deve ser alcançada por etapas, começando pelas camadas mais pobres. O fato é que essa Lei ainda não saiu do papel, e é difícil imaginar que seja diferente enquanto não houver pressão popular nesse sentido. Fruto do esforço praticamente solitário de um parlamentar, figura prestigiada do PT, a Lei carece de uma rebeldia social que a coloque em prática. Ela significa a existência de um dispositivo específico através do qual o Estado poderá gerir a pacificação de um conflito, a ser posto por movimentos sociais organizados, seja pelo atendimento total ou parcial dessa demanda.

<sup>297</sup> Por *proletarizados* pode-se entender o mesmo que *proletariado* para Hardt e Negri (2001), todos aqueles cuja atividade é direta ou indiretamente explorada por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado.

<sup>298</sup> Participam da CMS movimentos e organizações como o MST, a CUT, MTST, entre outros.

<sup>299</sup> Cf. *Manifesto da Coordenação dos Movimentos Sociais*, documento base da CMS, de 20 de agosto de 2003, <<http://www.mtl.org.br/content/view/89/2/>> (acessado em dezembro de 2004). Em 11 de setembro de 2003 a CMS lançou um manifesto menor, chamado *Mobilização pelo Desenvolvimento Nacional* <<http://www.sof.org.br/bd/vernot.php?cod=258>> (acessado em dezembro de 2004), assinado pela CUT, MST, UNE, CMP (Coordenação de Movimentos Populares), Pastorais Sociais, Conam (Confederação Nacional das Associações de Moradores), UBES (União Brasileira de Estudantes Secundaristas), MTST, UBM (União Brasileira de Mulheres), Marcha Mundial das Mulheres, Consulta Popular, JOC/Brasileira (Juventude Operária

reivindicado crescimento econômico, criação de frentes de trabalho, geração de empregos... Conjugada a essa reivindicação está o princípio de “valorização do trabalho”. A valorização do trabalho, segundo a CMS, deve ser base e fonte do desenvolvimento, reforçando o mercado interno e aumentando a capacidade de consumo da população<sup>300</sup>. Significaria em termos objetivos uma política de elevação salarial – e lembremos que só tem salário quem tem emprego ou “trabalho”.

Evidentemente, uma vez que o problema é visto como *falta de emprego*, ou seja, que o problema é posto nos termos da ausência de uma determinada *forma*, de um produto, que só tem existência numa economia e numa sociedade capitalista, então a solução só poderá ser imaginada, e com razão, através de uma dinamização dessa economia (capitalista). Pondo o problema nos seus próprios termos, o capitalismo encontra assim nesse discurso o álibi social para sua própria expansão e crescimento, incorporando e mercantilizando cada vez mais esferas da vida e do planeta, não mais para produzir riquezas e acumulação, mas simplesmente para produzir emprego, para produzir trabalho. A geração de empregos se torna o álibi, a face “social” e exposta, do crescimento econômico.

Bem, podemos concluir dessa reivindicação de trabalho e crescimento econômico os seguintes pontos, que também podem nos dizer muito sobre o estatuto do trabalho no capitalismo contemporâneo:

- o trabalho é o produto industrial e heterônomo que responde à necessidade de sobrevivência do indivíduo;
- o trabalho (industrializado, subordinado a um mando) constitui um monopólio radical à medida que se torna imperativo recorrer a ele para sobreviver;
- o crescimento e o desenvolvimento econômico deve produzir trabalho;
- o trabalho vira o produto planejado da industrialização;
- o trabalho vira álibi do crescimento econômico e da acumulação de capital;
- o trabalho ganha estatuto de objeto de consumo, aspecto que não lhe é mais desprezível, senão dominante.

Posto nesses termos, isto é, nos termos colocados por exemplo pela CMS, a “valorização do trabalho” acaba significando uma desvalorização dos proletarizados, ou dos trabalhadores, se se preferir. Nesse caso, evidentemente, é preciso entender essa “valorização do trabalho” não somente em termos objetivos de elevação salarial, mas em termos subjetivos,

---

Católica), CIMI (Conselho Indígena Missionário), MTD, Conen (Coordenação Nacional de Entidades Negras). Uma Carta de julho de 2004, da CMS, pode ser encontrado em <<http://www.abi.org.br/primeirapagina.asp?id=743>> (acessado em dezembro de 2004) .

<sup>300</sup> Veja por exemplo *Manifesto da Coordenação dos Movimentos Sociais, op.cit.*

de valorização dessa forma-trabalho produzida industrialmente pelo desenvolvimento capitalista. É desvalorização dos proletarizados na medida que ela não significa valorização das atividades concretas dos proletarizados e do fazer autônomo e fora do mando capitalista (chefe, patrão, gestor etc.) destes; e, ao contrário, acaba significando a valorização do mando, do mando do capital, que determina e define a forma-trabalho a que a CMS se reporta e que se objetiva freqüentemente na forma de *emprego*. Era de se esperar, ou pelo menos de se desejar, que, justamente em uma época em que o desemprego permanece como premente problema nacional, as vozes de esquerda viessem destacar e valorizar o que é produzido pelos proletarizados *fora da forma-emprego*, fora do assalariamento e da remuneração, e direta ou indiretamente explorado pelo capital ou tendo utilidade social. Mas não, o discurso de esquerda aponta apenas que se deve valorizar, e que portanto só tem valor, aquilo que o capital reconhece como passível de remuneração hoje, ou seja, em geral uma atividade que obedece a seu mando, supervisionada e subordinada – em geral o trabalho assalariado e os subempregos do mercado.

Negligenciar o fazer, a “produção” dos proletarizados que ocorre fora da forma-emprego (ou da forma-subemprego), não seria repreensível se ainda estivéssemos num momento, numa época, em que o capitalismo vivesse essencialmente dentro *das* e do que é feito *nas* fábricas, oficinas, locais de trabalho. Se no capitalismo que entra o século XXI, a atividade laboral e não-laboral – do tempo de trabalho e do tempo da vida – tendem a se tornar equivalentes como “forças produtivas”, e tendem a se tornar indistintas na sua natureza e nas habilidades envolvidas, reduzindo-se a distinção entre as duas àquela entre “tempo remunerado” e “tempo não-remunerado” (Virno, 2003a), é exatamente essa indistinção entre atividade laboral e não-laboral da perspectiva da criação de valor que é importante destacarmos aqui. Como costuma dizer a escola autonomista, no pós-fordismo *a vida é posta a trabalhar*.

A noção de trabalho imaterial forjada pela escola autonomista busca, entre outras coisas, destacar e dar conta da “produtividade” do “mundo da vida” num capitalismo em que a produção de valor se torna difusa. No qual não é mais possível ignorar, por exemplo, que a “produção” ocorre também e até principalmente nos guetos, nas periferias, nos bailes funks, através de estilos e de consumos que produzem signos, centrais não somente à indústria da moda propriamente dita, mas cada vez mais às indústrias de bens de consumo em geral. A vida é posta a trabalhar num gueto de Los Angeles onde é produzido o novo estilo de um tênis ou roupa da Nike, ou nos bailes funks do Rio de Janeiro onde um novo jeans também é produzido, ou nos noticiários e documentários que enchem as telas das TVs e dos cinemas. A

vida é posta a trabalhar também quando se consome simplesmente, quando se busca sentido através de objetos e de atividades, quando se traça objetivos políticos inovadores e com eles novas demandas, quando se cria novas formas de comportamento e novos gestos, quando se torna (se produz) signos através de uma militância, de um movimento, de uma convicção política – *Che vive!*. Numa situação de dificuldade econômica e de desempregabilidade crônicas, os proletarizados e seus movimentos aparentemente não deveriam ignorar a produção de valor, quando não de utilidade social, que se processa fora do mando capitalista, fora do “trabalho” propriamente dito, e cujos atores – uma coletividade cujos limites não podem ser arbitrados e que engloba toda a sociedade – não são remunerados por essa produção. Ignorarem que os empregados e mesmo os temporários hoje em dia correspondem apenas a determinadas e poucas funções estratégicas de um empreendimento cujo ciclo de “produção” é muito mais vasto e até mesmo impossível recortar. Algo que o Provos<sup>301</sup> pareceu perceber nos anos 1960 e jovens das periferias francesas em novembro de 2005.

Nas periferias francesas, em meio às semanas de revolta protagonizadas pela juventude local entre outubro e novembro de 2005, os próprios jovens locais filmavam e gravavam os acontecimentos (pois eles melhor do que ninguém sabiam onde iriam ocorrer), criavam equipes de segurança para os jornalistas circularem e agências de entrevistas onde colocavam em contato o jornalista e o perfil que estes buscavam para entrevistar (por exemplo, um “jovem muçulmano tranqüilo”, ou um “negro argelino raivoso”). Tudo cobrado, evidentemente<sup>302</sup>. Um embrião de “controle operário” do *espetáculo*? Ou pelo menos uma histórica tomada de consciência de que sua rebeldia e suas práticas produzem valor? Na década de 1960, o Provos – um movimento de juventude holandês de influência anarquista e situacionista – cobrava para dar entrevista à imprensa e forjava atividades, entre outras coisas, para cobrar ingresso da imprensa. Jogavam com as regras da sociedade do espetáculo, e pareciam ter plena consciência do valor que produziam. Poder econômico que, sem superestima-lo, também se mostra presente em alguma medida no MPL, pela sua própria atividade, como vimos no capítulo anterior.

Nos primeiros dias de manifestações contra os aumentos das tarifas em 2004, um comentarista de um canal de TV de Florianópolis, em tom reprovatório, repetia perguntas e afirmações do tipo: “essa gente que fica sentada dois dias no chão não trabalha não?”, e “essas crianças deviam estar na escola”. Um incômodo parecido ao que a imprensa e os conservadores ingleses demonstravam diante do fato dos “eco-guerreiros”, que ocupavam

<sup>301</sup> Sobre o Provos, ver Guarnaccia (2001).

<sup>302</sup> Ver “Jovens tiram proveito de distúrbio”, *Estado de São Paulo*, 11/11/2005, p.A18.

árvores, casas que seriam demolidas e os locais por onde passaria as estradas, não terem de trabalhar e viverem em grande parte do *dole* (Aufheben, 1995b). É também comum ouvir de um ou outro popular com uma aversão a protestos, ao passar diante de uma manifestação do MPL, “mandarem” silenciosamente os manifestantes ir “trabalhar”. Talvez uma resposta adequada por parte dos jovens manifestantes fosse: “o que achas que estou fazendo?” Evidentemente, tanto para esses transeuntes quanto para os jornalistas avessos aos protestos, a questão não é que os jovens manifestantes não estejam “trabalhando”, mas sim que não estão sendo controlados – por patrão, chefe ou professor – ; estão realizando uma atividade autônoma, nos seus próprios termos, autogerida e não-subordinada. Quando os mandam “trabalhar” parecem pretender dizer na verdade: “*alguém prive de liberdade e autonomia esses sujeitos*”. Talvez percebam que o trabalho que executam dia-a-dia não é necessariamente mais ou menos útil ou inútil quanto o dos jovens militantes e manifestantes. A diferença está apenas na autonomia dos que executam.

Com base no acima exposto podemos destacar ainda os seguintes pontos:

- o salário não define mais quem produz valor ou utilidade social; num contexto de produção de valor difusa ele não define quem participa do ciclo de produção;
- o emprego e o trabalho ganham faticidade cada vez mais como controle político e social, e menos como atividade ou forma propriamente produtiva;
- além da remuneração (salário, comissão etc.), a subordinação a um mando tende a formar a base da diferenciação entre a atividade laboral e não-laboral; o salário não indica quem produz, mas quem ou quando se produz sob o mando capitalista e/ou subordinado a um chefe;

Alguém chegando agora de uma galáxia distante concluiria com razão que o fator determinante para se receber remuneração na sociedade em que vivemos não é a utilidade do que se produz, ou simplesmente participar da produção, mas o fato de se estar ou não subordinado a um chefe, patrão ou mando.

O poder constituinte que se expressa nitidamente através dessa juventude autonomista e rebelde com seus projetos e campanhas, também ainda está para romper com um imaginário cada vez mais deslocado no contexto do capitalismo contemporâneo; imaginário que ainda

confunde e mistura criação de riqueza e de valor com subordinação a um patrão e a um mando capitalista ou tecnocrático<sup>303</sup>.

Se a distinção entre atividade laboral e atividade não-laboral que reparte o cotidiano das pessoas tende a desaparecer tendo-se como referência o valor e as habilidades envolvidas (cada vez mais os trabalhos são constituídos por habilidades políticas, comunicativas e relacionais), por outro lado, se a referência é a autonomia, a liberdade e até mesmo o sentido para o indivíduo em nível vivido, a atividade da “vida não-remunerada” (o fazer da atividade não-laboral), é ainda na maioria dos casos substancialmente diferente da atividade da “vida remunerada” (o trabalho). A sensação de já se “trabalhar” (fazer) demais para ter que arrumar “trabalho” (emprego), e de que essas atividades que se faz são, senão mais “úteis”, pelo menos mais preenchidas com sentido do que os empregos e a maioria das atividades remuneradas que estão por aí, pode indicar não apenas a subjetividade de uma juventude, mas certas condições objetivas, a partir das quais um projeto autonomista e politicamente inovador, adequado à contemporânea configuração do capitalismo, se torna possível. A utilidade se desprende há muito da produção capitalista, mas ainda é necessário tirar todas as conseqüências disto, e o fazer da juventude em rebeldia soma a essa percepção.

O quanto os movimentos que focamos, de característica juvenil, dependem do esforço ativista e militante de grupos mais ou menos restritos certamente indica uma fragilidade, agravada quanto mais curta e qualitativamente menor for a moratória social e econômica desses jovens – fator de instabilidade, descontinuidade e muitas vezes da curta duração dos próprios movimentos que formam. Mas a dinâmica social por trás desses movimentos autonomistas, anticapitalistas e juvenis não é menos real que outras. Eles expressam em formas claras e em ideário a rebeldia contra um mundo que lhes destitui do controle de suas atividades, da participação no poder instituinte da sociedade; expressam a insubordinação contra um processo de redução e conformação. Para além das bandeiras, esses próprios movimentos e ações são uma tentativa de (re)constituir esse controle e participação: uma atividade conduzida nos próprios termos de quem a produz. Nessas formas a “dinâmica social” da sua autonomia – vinculada às suas moratórias – levou a essa auto-afirmação e auto-

---

<sup>303</sup> Usando os conceitos utilizados pelos autonomistas se poderia dizer que tal identificação da produção de riqueza e valor com a subordinação a um patrão ou a um mando capitalista deriva de uma época em que a separação analítica entre capital variável e capital fixo era possível, isto é, não levantava dúvidas e incoerências. Na realidade pós-fordista o capital fixo se encontraria também no que antes era considerado capital variável. Os meios de produção (capital fixo), não seriam apenas “propriedade” do capitalista. Por exemplo, enquanto *general intellect*, ou melhor, enquanto intelectualidade de massa; ou ainda quando os objetos de consumo são ao mesmo tempo meios de produção (microcomputadores são o exemplo mais óbvio nesse caso). De onde decorre a produção fora da subordinação ao mando capitalista ou hierárquico nesse atual contexto pós-fordista, no qual a empresa capitalista consistirá muitas vezes em capturá-la.



organização que, embora frágeis quanto à continuidade e amplitude, se revelam ao longo das últimas décadas, sob determinadas circunstâncias, um importante impulsionador de lutas sociais e de vitórias em algumas delas. Dizer que ao lado desses paralelepípedos da ação política coletiva está a praia, significa também dizer que essa “dinâmica social” da condição juvenil é constantemente canalizada e organizada pelo empreendimento econômico, tomando outras formas, menos políticas.

Se se trata de afirmar e reforçar o poder da insubordinação a qual nos ocupamos nesta tese, trata-se de valorizar, afirmar e reforçar a sua fonte: o fazer dessa juventude, e a autonomia que lhe condiciona.

## Referências Bibliográficas

- ABRAMO, Helena W. *Cenas Juvenis: Punks e Darks no Espetáculo Urbano*. São Paulo: Scrita, 1994.
- ADAMS, D.; ROOTES, C.; SEEL, B. *The Old, the New and the Old New: British environmental organizations from conservatism to radical ecogism*. Artigo apresentado no Workshop “Environmental Organisations in Comparative Perspective”, ECPR Joint Sessions, Copenhagen, 14–19 de abril, 2000.
- ADDOR, Carlos A. *A Insurreição Anarquista no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2ªed., 2002.
- ALBERONI, Francisco. *Gênese*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- ALJG. *Jornadas Contra a ALCA – Protesto em SP*. 2002. Disponível em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2002/10/39680.shtml>>, acessado em 2003.
- ANARCHIST FAQ. What is Anarchism? 2005. Disponível em <<http://www.geocities.com/CapitolHill/1931/secA1.html>>, acessado em junho de 2005.
- ANDREW X. Abandone o Ativismo. In: LUDD, Ned (org.). *Urgência das Ruas: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global*. São Paulo: Conrad, 2002. pp.30-44.
- ANDREW X. Give up Activism: Postscript. In: *Do or Die* n.9. 2001. Disponível em <[http://www.eco-action.org/dod/no9/activism\\_postscript.htm](http://www.eco-action.org/dod/no9/activism_postscript.htm)>, acessado em junho de 2004.
- ANÔNIMO. *Beasts of Burden*. Londres: Antagonism Press, 1999.
- ANÔNIMO. *Da Resistência à Revolução: substituindo o capitalismo por redes de espaços livres, autônomos e auto-suficientes. Uma perspectiva europeia ocidental*. 2001. Disponível em <<http://brasil.indymedia.org/en/red/2003/04/252758.shtml>>, acessado em 2003.
- ANÔNIMO. Movement as Monoculture? *Do or Die* n.10, 2003. Disponível em <<http://www.eco-action.org/dod/no10/cliques.htm>>, acessado em 2004.
- ANSART, Pierre. *El nacimiento del anarquismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- ARCE, José M. V. *Vida de Barro Duro: cultura popular juvenil e grafite*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1984.
- ARSHINOV, Peter. *History of the Makhnovist Movement*. Londres: Freedom Press, 1987.

- AUFHEBEN. *Dole Autonomy versus the Re-imposition of Work: Analysis of the Current Tendency to Workfare in the UK*. 1998. Disponível em <<http://www.geocities.com/aufheben2/dole.html>>, acessado em 2003.
- AUFHEBEN. Kill or Chill? Analysis of the Opposition to the Criminal Justice Bill. In *Aufheben* n. 4, Brighton, 1995a. Disponível em <[http://www.geocities.com/aufheben2/auf\\_4\\_cjb.html](http://www.geocities.com/aufheben2/auf_4_cjb.html)>, acessado em 2003.
- AUFHEBEN. *The Politics of Anti-road Struggle and the Struggles of Anti-road Politics: The Case of the No M11 Link Road Campaign*. 1995b. Disponível em <[http://www.geocities.com/aufheben2/auf\\_mckay.html](http://www.geocities.com/aufheben2/auf_mckay.html)>, acessado em maio de 2004.
- AZEVEDO, Raquel de. *A Resistência Anarquista: uma questão de identidade (1927-1937)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial, 2002.
- BAKUNIN, Mikhail. *Bakunin por Bakunin (Cartas)*. Sabotagem, 200?. Disponível em <[www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/bakunin\\_por\\_bakunin\\_-\\_bakunin.pdf](http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/bakunin_por_bakunin_-_bakunin.pdf)>, acessado em novembro de 2005.
- BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- BAKUNIN, Mikhail. *Escritos contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- BAKUNIN, Mikhail. *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*. São Paulo: Cortez, 1988.
- BANCAL, Jean. *Proudhon: Pluralismo e Autogestão*. Brasília: Novos Tempos, 1984.
- BARAN, Paul A.; SWEEZY, Paul M. *Capitalismo monopolista : ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995a.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. Rio de Janeiro: Loyola, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *Le miroir de la production: ou, l'illusion critique du matérialisme historique*. Paris: Editions Galilée, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean. *Para Uma Crítica da Economia Política do Signo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995b.
- BERARDI, Franco. *La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madri: Traficantes de Sueños, 2003.
- BERNARDO, João. *Para uma teoria do modo de produção comunista*. Porto: Afrontamento, 1975.
- BEY, Hakim. *TAZ – Zona Autônoma Temporária*. São Paulo: Conrad, 2001.
- BIONDI, Luigi. A Anarquistas Italianos em São Paulo. O grupo do jornal anarquista *La Battaglia* e a sua visão da sociedade brasileira: o embate entre imaginários libertários e

- etnocêntricos. *Cadernos AEL: anarquismo e anarquistas*. Campinas: Unicamp/IFCH, v.8/9, 1998, pp.117-150.
- BLACK, Bob. *Withered Anarchism: A Surrebuttal to Murray Bookchin*. 1998. Disponível em <<http://www.primitivism.com/withered-anarchism.htm>>, acessado em 2004.
- BOOKCHIN, Murray. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*. San Francisco: AK Press, 1995.
- BOOKCHIN, Murray. *Textos Dispersos*. Lisboa: Socius, 1998.
- BOWERS, Jake; TORRANCE, Jason. Grey Green. *The Guardian*, Londres, 2 de maio de 2001.
- BRIGHTON AND HOVE STOP THE WAR COMMITTEE. War is the Health of the State. In: *Do or Die* n.8. 2000. Disponível em <<http://www.eco-action.org/dod/no8/>>, acessado em 2003.
- BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- BULL, Malcom. *You can't build a new society with a Stanley knife*. In: London Review of Books, vol.23, n.19, oct. 2001. Londres: LRB. Disponível em <[http://www.lrb.co.uk/v23/n19/bull01\\_.html](http://www.lrb.co.uk/v23/n19/bull01_.html)>, acessado em maio de 2005.
- CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- CANCLINI, Nestor G. *Consumidores e cidadãos: Conflitos multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- CARTA, Gianni. Os Anarquistas Dizem Não. *Carta Capital*, 3 de set. de 2000.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ªed., 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto 2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou Barbárie: sobre o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CCRI-CG-EZLN. *Às Coordenações de Contato*. 1999. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br>>, acessado em 2004.
- CCRI-CG-EZLN. *Quarta Declaração da Selva Lacandona*. 1996. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br>>, acessado em 2004.
- CCS. Abrindo um Mundo de Possibilidades! *Boletim Informativo n.10*, ano LXVII, São Paulo, out/nov de 2000.
- CCS. Agir com o Pensamento e Pensar com a Ação. *Boletim Informativo do Centro de Cultura Social, n.13*, ano LXVIII, São Paulo, jul/ago 2001.

- CHRISPINIANO, José. *A Guerrilha Surreal*. São Paulo: Conrad, 2002.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 4ªed., 1988.
- CLEAVER, Harry. The Inversion of Class Perspectives in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation. In: BONEFELD, W.; GUNN, R.; PSYCHOPEDIS, K. (ed.). *Open Marxism. v. II: Theory and Practice*. London: Pluto Press, 1992. p. 106-145.
- COELHO, Teixeira. *O Que é Indústria Cultural*. São Paulo: Brasiliense, 5ªed., 1981.
- COHEN, Jean L. (1985). Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social Research*, 52(4), 1985, pp.663-716.
- COLOMBO, Eduardo. Uma história escamoteada. In: ANTONIOLI, M.; COLOMBO, E.; COLSON, D. et al. *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário; São Caetano do Sul: IMES, 2004.
- COLSON, Daniel. A crise do sindicalismo revolucionário na França e a emergência do fenômeno comunista. In: ANTONIOLI, M.; COLOMBO, E.; COLSON, D. et al. *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário; São Caetano do Sul: IMES, 2004.
- COSTA, Maria Regina da. *Os "Carecas do Subúrbio": caminhos de um nomadismo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- COUTINHO, Luciana Gageiro. *Da Metáfora Paterna À Metonímia Das Tribos: um estudo psicanalítico sobre as tribos urbanas e as novas configurações do individualismo*. s/d. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/artigos/tribus.htm>>, acessado em 2003.
- CUBERO, Jaime. Os Trabalhadores, a Política e as Eleições. In: BAKUNIN, M.; KROPOTKIN, P.; MALATESTA, E. et al. *Os Anarquistas e as Eleições*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- CUBERO, Jaime; MORENO, Diego Gimenez; RODRIGUES, Edgar. *Três Depoimentos Libertários*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2003.
- CRASS. *Best Before... 1984*. Londres: Crass Records, 1986.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo, Contraponto, 1998.
- DO OR DIE. Book Reviews. *Do or Die* n.8, p. 301-302, 1999. Disponível em <<http://www.eco-action.org/dod/no8/book.html>>, acessado em 2004.
- DO OR DIE. Down with the Empire! Up with the Spring! Part One: Recent Pré-History. *Do or Die* n.10, 2003a. Disponível em <<http://www.eco-action.org/dod/no10/empire-history.htm>>, acessado em 2004.

- DO OR DIE. Down with the Empire! Up with the Spring! Part Two: Four Tasks. *Do or Die* n.10, 2003b. Disponível em <<http://www.eco-action.org/dod/no10/empire-tasks.htm>>, acessado em 2004.
- DO OR DIE. May Day. *Do or Die* n.9, 2001. Disponível em <[http://www.eco-action.org/dod/no9/may\\_day.htm](http://www.eco-action.org/dod/no9/may_day.htm)>, acessado em 2001.
- DO OR DIE. Reclaim The Streets! *Dor or Die* n.6, 1997. Disponível em <<http://www.eco-action.org/dod/no6/rts.htm>>, acessado em maio de 2004.
- DYER-WITHEFORD, Nick. *Autonomist Marxism*. Treason Press, 2004.
- EISENSTADT, S. N. *De Geração em Geração*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ENCKELL, Marianne. A AIT: a aprendizagem do sindicalismo e da política. In: ANTONIOLI, M.; COLOMBO, E.; COLSON, D. et al. *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário; São Caetano do Sul: IMES, 2004.
- EPSTEIN, Barbara. Anarchism and the Anti-Globalization Movement. In: *Monthly Review* vol. 5, n. 4, set. 2001. versão eletrônica: <http://www.monthlyreview.org/0901epstein.htm>
- FAG. *Declaração do 3º Congresso Geral da FAG - 8 e 9 de setembro de 2000a*. Disponível em <<http://fag.poa.vilabol.uol.com.br/paginas/IIIcongresso.htm>>, acessado em setembro de 2005.
- FAG. *Em Cada Realidade Social Específica, uma Antiglobalização Conectada com os Problemas Concretos dos Oprimidos*. 2003. Disponível em <<http://www.ainfos.ca/02/may/ainfos00524.html>>, acessado em novembro de 2004.
- FAG. *Por um Anarquismo Organizado Especificamente e Inserido nas Lutas Populares. Contribuição ao Encontro Internacional de Cultura Libertária*. Florianópolis, 4 a 7 de setembro de 2000b.
- FAO. *Carta de Intenções do Fórum do Anarquismo Organizado – Brasil*, 2005.
- FAO-SP. *Declaração do FAO – Estadual (SP)*, 2004.
- FAUSTO, Boris. *Trabalho Urbano e Conflito Social (1890-1920)*. São Paulo: Difel, 1977.
- FEATHERSTONE, Mike. *O Desmanche da Cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.
- FERRER, Christian. Anarquismo e cultura. In: *Utopia* n. 13, pp. 5-10, Lisboa, 2002a.
- FONTENELLE, Isleide Arruda. *O Nome da Marca: Mc Donald's, fetichismo e cultura descartável*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- FOX, Nigel. Anarchism in Thatcher Years. *Socialism from Below* n.1. 1989. Disponível em <[http://flag.blackened.net/revolt/awg/awg\\_thatcher1.html](http://flag.blackened.net/revolt/awg/awg_thatcher1.html)>, acessado em 2004.

- FRANK, Thomas. *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- FRANK, Thomas; WEILAND, Matt (eds.). *Commodify Your Dissent*. Nova York: Norton, 1997.
- GERALDO, Endrica. Práticas Libertárias do Centro de Cultura Social Anarquistas de São Paulo (1933-1935 e 1947-1951). *Cadernos AEL: anarquismo e anarquistas*. Campinas: Unicamp/IFCH, v.8/9, 1998, pp.1165-192.
- GRAEBER, David. The New Anarchists. In: *New Left Review* n. 13, pp. 61-73, jan.-fev. 2002.
- GROPPO, Luís Antonio. *Uma Onda Mundial de Revoltas: movimentos estudantis de 1968*. Piracicaba: Unimep, 2005.
- GRUBACIC, Andrej. *Rumo a um Novo Anarquismo*. São Paulo: Fâisca, 2004.
- GOMES, Ângela de Castro. *A Invenção do Trabalhismo*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.
- GONZÁLEZ, Pascual. A.N.A. entrevista Pascual González. *Ação Libertária*, n.1, pp.15-22.. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Libertários, 2002.
- GORZ, André. *Adeus ao Proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o Nascimento da Contracultura*. São Paulo: Conrad, 2001.
- GUÉRIN, Daniel. *O Anarquismo*. Rio de Janeiro: Germinal, 1968.
- GURVITCH, Georges. *Proudhon e Marx*. Lisboa: presença, 1980.
- HAMON, Augustín. *Psicologia do Anarquista-Socialista*. Lisboa: Guimarães Editores, 1915.
- HARDMAN, Francisco Foot; LEONARDI, Victor. *História da Indústria e do Trabalho no Brasil*. São Paulo: Global, 1982.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HEATH, Joseph; POTTER, Andrew. *Rebel Sell: How the Counterculture Became Consumer Culture*. Chichester: Capstone, 2005.
- HEBDIGE, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen, 1994.
- HEINTZ, Peter. *Problemática de la autoridade en Proudhon*. Buenos Aires: Proyección, 1963.
- HERZEN, Alexandre. Bakunin. In: COELHO, Plínio A. *Bakunin*. São Paulo: Imaginário, 1994.
- HOLLOWAY, John. *Mudar o Mundo Sem Tomar o Poder*. São Paulo: Viramundo, 2003.

- HOME, Stewart. *Assalto à Cultura*. São Paulo: Conrad, 1999.
- ILLICH, Ivan. *A Convivencialidade*. Lisboa: Europa-América, 1976.
- ILLICH, Ivan. *A Sociedade sem Escolas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- ILLICH, Ivan. *Direito ao Desemprego Criador*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004b.
- ILLICH, Ivan. Energia e Equidade. In: LUDD, Ned (org.). *Apocalipse Motorizado: a tirania do automóvel em um planeta poluído*. São Paulo: Conrad, 2004a.
- ILLICH, Ivan. *Shadow Work*. Boston: Marion Boyars, 1981.
- JONG, Rudolf de. A AIT de Berlim: de 1922 à Revolução Espanhola. In: ANTONIOLI, M.; COLOMBO, E.; COLSON, D. et al. *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário; São Caetano do Sul: IMES, 2004.
- JORDAN, John. *The Art of Desertion*. Apresentado em Live Culture - Live Art at the Tate Modern, Londres, 2003. Disponível em <<http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0304/msg00016.html>>, acessado em 05/2004.
- JORDAN, John. *Interview with Reclaim The Streets Organizer John Jordan conducted by Naomi Klein*. 1997. Disponível em <<http://www.ainfos.ca/A-Infos97/4/0552.html>>, acessado em 2003.
- JRI. *IV Encontro Municipal da Juventude Revolução – Independente*. 2003. Disponível em <<http://jrindependente.ubbihp.com.br/reso4.html>>, acessado em julho de 2004.
- JURIS, Jeffrey S. *The Cultural Logic of the Network: Transnational Activism and the Movement for Global Resistance in Barcelona*. Tese de Phd em Antropologia. University of California, Berkeley, 2004.
- JURIS, Jeffrey S. *Youth and the World Social Forum*. 2005. Disponível em <<http://ya.ssrc.org/transnational/Juris/>>, acessado em setembro de 2005.
- KATSIAFICAS, Georges. *The Subversion of Politics: European Autonomist Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. New Jersey: Humanity Press, 1997.
- KEIR. *Punk and Autonomia*. 2001. Disponível em <<http://www.uncarved.org/music/apunk/autonomia.html>>, acessado em 2004.
- KELLSTADT, J. *The Necessity and Impossibility of 'Anti-Activism'*. 2000. Disponível em <<http://www.infoshop.org/rants/antiactivism.html>>, acessado em 2001.
- KIPPER, João. *Dias de Dissenso*. 2005. Disponível em <<http://diasdedissenso.blogspot.com>>, acessado em 08/2005.
- KLEIN, Naomi. *Sem Logo: a tirania da marca em um planeta vendido*. Rio de Janeiro: Record, 2002.



- KNIGHT, Chris. *The Liverpool Dockers and Reclaim The Streets*. Entrevista com Chris Knight e Pauline Bradley, 9 de março de 2002. Disponível em <[http://homepages.uel.ac.uk/C.Knight/reclaim\\_dockers.html](http://homepages.uel.ac.uk/C.Knight/reclaim_dockers.html)>, acessado em 2003.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LAPASSADE, Georges. Os rebeldes sem causa. In: BRITTO, S. de (org.). *Sociologia da juventude III – A vida coletiva juvenil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- LASH, Christopher. *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças e declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- LE BON, Gustav. *Psicologia das multidões*. Rio de Janeiro: F. Briguet & Cia., 1954.
- LE BOT, Yvon; MARCOS, Subcomandante. *O Sonho Zapatista*. Lisboa: Asa, 1997.
- LEFEBVRE, Henri. *La proclamation de la comune*. Paris: Gallimard, 1965.
- LUDD, Ned (org.). *Apocalypse Motorizado: a tirania do automóvel em um planeta poluído*. São Paulo: 2004.
- LUDD, Ned (org.). *Urgência das Ruas: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global*. São Paulo: 2002.
- LUTA LIBERTÁRIA. A Corrente Anarco-Comunista: Hitsórico, Crítica e Permanência. In: FABBRI, Luigi; MALATESTA, Errico. *Anarco-Comunismo Italiano*. São Paulo: Luta Libertária, 2003.
- LUTA LIBERTÁRIA. *Sobre o A20 2004 e outras coisas*. São Paulo, 2004.
- LUZZATO, Sergio. Jovens Rebeldes e Revolucionários. In: LEVI, Giovanni; SCHIMITT, Jean Claude (orgs). *História dos Jovens 2: A Época Contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MAGNANI, Silvia Lang. *O Movimento Anarquista em São Paulo (1906-1917)*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MAKHNO, Nestor. *Anarquia & Organização*. São Paulo: Luta Libertária, 2001.
- MALATESTA, Errico. *A Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- MANNHEIM, Karl. Funções das Gerações Novas. In: FORACCHI, M.; PEREIRA, L. (org.), *Educação e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 9º edição, 1978.
- MARGULIS, Mario. *Juventud: una aproximación conceptual*. In: BURAK, Solum D.(org.) *Adolescência y Juventude em América Latina*. Cartago: Libro Universitario Regional, 2001.
- MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. *La juventud es más que una palabra*. In: MARGULIS, M. (org.). *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 2000.

- MARCOS, Subcomandante. *12 Mulheres no Ano 12*. 1996. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br>>, acessado em 2004.
- MARCOS, Subcomandante. *Carta 5.3. Chiapas: A Guerra. Amador Hernández, a luta pela terra*. 1999. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br>>, acessado em 2004.
- MARCOS, Subcomandante. *Da Cultura Subterrânea à Cultura da Resistência*. Palavras para a Mesa Redonda do Multiforo Alicia, 26 de outubro de 1999b. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br/991110.html>>, acessado em agosto de 2005.
- MARCOS, Subcomandante. *Exército Zapatista de Libertação Nacional*. México. 2002. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br>>, acessado em 2004.
- MARCOS, Subcomandante. *Diciembre: Distrito Federal, La Duodécima Estela (Imagen Primera: la ciudad entre el espejismo y la realidad)*, jan. 2003.
- MARCOS, Subcomandante. *La Entrevista Insólita*. 2001a. Disponível em <[http://www.manuelalens.com/lecturas\\_ajenas/lecturas/hablamarcos.htm](http://www.manuelalens.com/lecturas_ajenas/lecturas/hablamarcos.htm)>, acessado em 2003.
- MARCOS, Subcomandante. Texto apresentado pelo Subcomandante Insurgente Marcos no encontro intercultural “Os caminhos da Dignidade: direitos indígenas, memória e patrimônio cultural” realizado no dia 12 de março de 2001 no ginásio da Vila Olímpica. 2001b. Disponível em <<http://www.chiapas.hpg.com.br>>, acessado em 2004.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 4ª ed., 1973.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 3ª ed., 1968.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonia*. Mexico: G. Gili, 4ª ed., 1997.
- MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do Homem Simples*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- MARTINS, José de Souza. *O Poder do Atraso: Ensaio de Sociologia da História Lenta*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- MARX, Karl. *O Capital*, l.1, v.2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 12ªed., 1989.
- MATZA, David. As Tradições Ocultas da Juventude. In: BRITO, Sulamita de. *Sociologia da Juventude III: a vida coletiva juvenil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MCKAY, George. DIY culture: notes towards an intro. In: McKay, George. (ed.), *DIY Culture: Party and Protest in Nineties Britain*. Verso: London, 1998, pp. 1-53.
- MCLUHAN, Marshall. Visão, Som e Fúria. In: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2ªed., 1978.

- MÉSZAROS, István. *Para Além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MILES, Steve. *Consumerism as a Way of Life*. Londres: Sage, 1998.
- NEGRI, Antonio. *Del Obrero-Masa al Obrero Social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1980.
- NEGRI, Antonio. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Londres: Pluto Press, 1991.
- NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NEGRI, Antonio. *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty First Century*. Cambridge: Polity, 1989.
- NEGRI, Antonio. *The Savage Anomaly*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- NEGT, Oscar; KLUGE, Alexander. *O que há de político na política?* São Paulo: Unesp, 1999.
- NETO, Oscar Farinha. *Atuação Libertária no Brasil: A Federação Anarco-Sindicalista*. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.
- NOBREGA, Clemente. *Antropomarketing*. Rio de Janeiro: Senac, 2002.
- NORTE, Sérgio A. Q. *Bakunin: Sangue, Suor e Barricadas*. Campinas: Papirus, 1988.
- KIPPER, João. *Dias de Dissenso*. 2005. Disponível em <<http://diasdedissenso.blogspot.com>>, acessado em agosto de 2005.
- OLIVER, Juan Garcia. *El eco de los pasos*. Barcelona: Ruedo Ibérico, 1978.
- ORTELLADO, Pablo. Sobre a passagem de um grupo de pessoas por um breve período da história. In: ORTELLADO, Pablo; RYOKI, André. *Estamos Vencendo! Resistência Global no Brasil*. São Paulo: Conrad, 2004.
- PASSERI, Luisa. A Juventude: Metáfora da Mudança Social. In: LEVI, Giovanni; SCHIMITT, Jean Claude (orgs). *História dos Jovens 2: A Época Contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PAULP. *Mustn't Grumble*. 1999. Disponível em <[http://www.infoshop.org/octo/j18\\_rts2.html#grumble](http://www.infoshop.org/octo/j18_rts2.html#grumble)>, acessado em 2002.
- PEDRO, Felipe Corrêa. *A Ação Direta como Forma de Combate à Globalização Neoliberal: o movimento de resistência global e as manifestações de Seattle*. Escola de Pós Graduação em Ciências Sociais da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 2004.
- PERROT, Michelle. A Juventude Operária: Da Oficina à Fábrica. In: LEVI, Giovanni; SCHIMITT, Jean Claude (orgs). *História dos Jovens 2: A Época Contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PERROT, Michelle. *Jeunesse de la grève: France 1871-1890*. Paris: Seuil, 1984.

- PIZZORNO Alessandro. Introduzione allo studio della partecipazione política. *Quaderni di Sociologia*, n.15, 1966, pp.235-87.
- PIZZORNO, Alessandro. Political science and collective identity in industrial conflict. In: CROUCH, Colin; PIZZORNO, Alessandro (eds.). *The resurgence of class conflict in Western Europe since 1968*. Londres: Macmillan, 1978.
- POMAR, Marcelo. II Encontro MPL - balanço parcial. 2005. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/07/325071.shtml>>, acessado em 08/2005.
- POS-MAYDAY 2000. A Política das Ruas: uma resposta à cobertura da mídia do MayDay. In: LUDD, Ned (org.). *Urgência das Ruas: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global*. São Paulo: Conrad, 2002.
- PRINGLE, Hamish; THOMPSON, Marjorie. *Marketing Social: marketing para causas sociais e a construção de marcas*. São Paulo: Makron Books, 2000.
- PORTIS, Larry. Os IWW e o internacionalismo. In: ANTONIOLI, M.; COLOMBO, E.; COLSON, D. et al. *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário; São Caetano do Sul: IMES, 2004.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. A Sociedade sem Autoridade. *Novos Tempos* n.1, pp.11-18. São Paulo: Imaginário, 1998.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do Princípio Federativo*. São Paulo: Imaginário; Nu-Sol, 2001.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. v.1. São Paulo: Ícone, 2003.
- PUCCIARELLI, Mimmo. *Os Libertários do XXI Século à Procura do Paraíso Perdido*. Conferência Internacional - Ecologia Social e suas Perspectivas, Lisboa, 1998. Disponível em <[http://pascal.iseg.utl.pt/~socius/conf\\_cd/oslibertarios.pdf](http://pascal.iseg.utl.pt/~socius/conf_cd/oslibertarios.pdf)>, acessado em 2003.
- RECLAIM THE STREETS. *Reflections on J18*. 1999. Disponível em <[http://www.infoshop.org/octo/j18\\_reflections.html](http://www.infoshop.org/octo/j18_reflections.html)>, acessado em 2002.
- RECLAIM THE STREETS. So what these anticapitalists want? In: *Financial Crimes*. Londres, set. 2000. Disponível em <<http://www.financialcrimes.com>>, acessado em setembro de 2000.
- RIESMAN, David. Listening to Popular Music. In: *American Quarterly*, n.2, p. 359-171. 1950.
- ROCKER, Rudolf. *A Ideologia do Anarquismo*. São Paulo: Faisca, 2005.

- RODRIGUES, Edgar. *A Nova Aurora Libertária (1945-1948)*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992.
- RODRIGUES, Edgar. *Entre Ditaduras (1948-1962)*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1993a.
- RODRIGUES, Edgar. *O Ressurgir do Anarquismo (1962-1980)*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1993b.
- RODRIGUES, Leôncio Martins. *Trabalhadores, Sindicatos e Industrialização*. São Paulo: Brasiliense, 1974.
- RODRÍGUEZ, Emmanuel. *El gobierno imposible: trabajo y fronteras en las metrópolis de la abundancia*. Madri: Traficantes de Sueños, 2003.
- ROSZACK, Theodore. *A Contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- RP-SP. *A Resistência Popular: Balanço de um Projeto Político*. s/d. Disponível em <<http://www.rp-sp.hpg.ig.com.br/apresentacao.htm>>, acessado em 2004.
- RP-SP. Organização x Desorganização. *Boletim da Resistência Popular*. ano I, n.04. Mogi das Cruzes, set/out de 2000.
- RP-SP. *Reflexões sobre o A20*. Carta Aberta da Resistência Popular-SP, maio de 2001.
- SALLES, Isa. *Um Cadáver ao Sol: a história do operário brasileiro que desafiou Moscou e o PCB*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos. *Nem tudo era Italiano: São Paulo e pobreza: 1890-1915*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2003.
- SAWCHUCK, Kim. Baudrillard, Marketing, and Tele-Communication. In: KELLNER, Douglas (org.). *Baudrillard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- SEOANE, José; TADDEI, Emilio. De Seattle a Porto Alegre: passado, presente e futuro do movimento antimundialização neoliberal. In: SEOANE, José; TADDEI, Emilio (orgs.). *Resistências Mundiais: De Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SILVA, Jorge E. O anarquismo Hoje: uma reflexão sobre as alternativas libertárias. Rio de Janeiro: Achiamé, 2000.
- SOUSA, Janice Tirelli Ponte de. *Reinvenções da Utopia: a militância política de jovens dos anos 90*. São Paulo: Hacker; FAPESP, 1999.
- SOUSA, Rafael L. de. *Punk: cultura e protesto. As mutações ideológicas de uma comunidade juvenil subversiva (São Paulo 1983-1996)*. São Paulo: Edições Pulsar, 2002.
- THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operaria Inglesa, v.1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- THORNTON, Sarah. *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- TOURAINÉ, Alain. *Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- TRONTI, Mario. *The Strategy of Refusal*. 1966. Disponível em <[http://www.geocities.com/cordobakaf/tronti\\_refusal.html](http://www.geocities.com/cordobakaf/tronti_refusal.html)>, acessado em 2005.
- TROTSKY, Leon. *A revolução de 1905*. São Paulo Global, 1983.
- UNDERCURRENT. Practice and Ideology in the Direct Action Movement. In: *Undercurrent* n.8, 2000. Disponível em <[http://www.geocities.com/kk\\_abacus/ioaa/pracideo.html](http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/pracideo.html)>, acessado em 2002.
- VANEIGEM, Raoul. *A Arte de Viver para as Novas Gerações*. São Paulo: Conrad, 2002.
- VASCO, Neno. A propósito da organização de um partido operário. *Boletim da Comissão Executiva do 3º Congresso Operário*. Ano I, n. 1, agosto de 1920.
- VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e Sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- VIANNA, Nildo. Exclusão Social ou Lumpemproletarização?. *LetraLivre*, n.37, pp.26-33, 2003. Rio de Janeiro: Achiamé.
- VINICIUS, Leo. *A Guerra da Tarifa*. São Paulo: Faísca, 2005.
- VIRNO, Paolo. *Gramática de la Multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madri: Traficante de Sueños, 2003a.
- VIRNO, Paolo. *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*. Madri: Traficante de Sueños, 2003b.
- WASELFIJZ, Júlio Jacobo (coord.) *Juventude, Violência e Cidadania: os jovens de Brasília*. Brasília: Unesco; São Paulo: Cortez, 1998.
- WALL, Derek. *Earth First! and the Anti-Roads Movement: Radical environmentalism and comparative social movements*. Londres: Routledge, 1999.
- WALTER, Nicolas. *Do Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- WEINSTEIN, Mark, Political Activity and Youth in Britain. In: TAYLOR, G.; TODD, M (eds.). *Democracy and Participation: Popular Protest and New Social Movements*. Londres: Merlin Press, 2004.
- WOODCOCK, George. *História das Idéias e Movimentos Anarquistas*. v. 1. Porto Alegre: L&PM, 2002a.
- WOODCOCK, George. *História das Idéias e Movimentos Anarquistas*. v. 2. Porto Alegre: L&PM, 2002b.

- ZARCONE, Pier Francesco. *Os Anarquistas na Revolução Mexicana, part1*. 2004. Disponível em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/07/284995.shtml>>, acessado em 2004.
- ZIBECHI, Raúl. *Los Arroyos Cuando Bajan: los desafíos del zapatismo*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 3° ed., 1997.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)



[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)