

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Murilo Gelain Gonçalves

Bandeiras, pedras e tambores: atuação dos anarquistas nas *Jornadas de Junho* a partir do Bloco de Lutas Pelo Transporte Público

Porto Alegre

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MURILO GELAIN GONÇALVES

Bandeiras, pedras e tambores: atuação dos anarquistas nas *Jornadas de Junho* a partir do Bloco de Lutas Pelo Transporte Público

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Arlei Sander Damo

Porto Alegre

2019

CIP - Catalogação na Publicação

Gonçalves, Murilo Gelain
Bandeiras, pedras e tambores: atuação dos
anarquistas nas Jornadas de Junho a partir do Bloco de
Lutas Pelo Transporte Público / Murilo Gelain
Gonçalves. -- 2019.
202 f.
Orientador: Arlei Sander Damo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Antropologia da Política. 2. Jornadas de Junho.
3. Manifestações 2013. 4. Anarquismo. 5. Movimentos
Sociais. I. Damo, Arlei Sander, orient. II. Título.

MURILO GELAIN GONÇALVES

**Bandeiras, pedras e tambores: influência e atuação dos anarquistas no Bloco de Lutas Pelo
Transporte Público e nas *Jornadas de Junho***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada em ____ de _____ de ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Arlei Sander Damo – UFRGS

Orientador

Prof. Dr. Bruno Lima Rocha Beaklini (UNISINOS)

Examinador

Prof. Dr. Marcelo Kunrath da Silva (UFRGS)

Examinador

Prof. Dr. Pablo Quintero (UFRGS)

Examinador

Dedicatória

Aos meus familiares, que me ajudaram sempre que possível. Aos que, como eu, nos últimos anos, se empenham em produzir conhecimento, enfrentando os diferentes percalços compartilhados e conhecidos por todos e todas do campo. Aos seis indiciados do Bloco em Porto Alegre; aos 23 condenados no Rio; aos que sofreram nessa peleia os danos colaterais e o peso da repressão. A todos e todas que tombaram em outros momentos tentando construir um mundo mais justo e a quem ainda o tenta.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à minha família: minha mãe, pela vida, pela superação das dificuldades, por me criar num ambiente afeito à ciência e ao pensamento crítico, em meio a livros, cientistas, aulas universitárias e laboratórios de pesquisa; minha avó, pela criação, pela superação das dificuldades, por me ensinar o significado da fraternidade, da empatia, mesmo que por outras referências, pela convivência que me fez começar a interessar por temas políticos, por me atrair pela prática da docência e endossar a importância do estudo.

Aos colegas e amigos, principalmente aos que me acompanham há tempos, cujos laços, a essa altura da vida, já se ossificaram, os agradeço pela companhia, pelas trocas de ideias, pelas ajudas em diversos momentos de dúvida, pelas motivações nos momentos de dificuldade, pelas atenciosas escutas ao esboçar as ideias, observações, correções, provocações, pelos incentivos. Em especial a Wilson Medina, cuja contribuição, desde a graduação até a conclusão dessa pesquisa, merece destaque.

Aos professores e às professoras, desde o ensino fundamental até a pós-graduação, pelo ensino das suas respectivas disciplinas, que contribuíram diretamente com a minha formação. Em especial para os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aos membros do Grupo de Antropologia da Economia e da Política (GAEP), do Núcleo de Estudos em Economia Criativa e da Cultura (NECCULT), do grupo de pesquisa e extensão Capital e Estado (CAPETA), do Núcleo de Estudo e Pesquisas dos Países da América do Sul (NEPPAS), pelas oportunidades de desenvolvimento e aprofundamento de estudos e discussões que tanto contribuíram para a minha experiência na pós-graduação. Ao professor doutor Arlei Damo, pela atenciosa orientação, pela franqueza nas críticas e pelas sugestões. Aos componentes da banca, por aceitarem o convite.

Aos membros do Instituto de Teoria e História Anarquista/*Institute for Anarchist Theory and History* (ITHA/IATH) e do grupo Pesquisadores/as do Anarquismo/*Anarchism Researchers*, pela disponibilidade em responder minhas dúvidas, e por produzir, compartilhar e recomendar

materiais bibliográficos utilizados nessa pesquisa. Em especial a Rafael Viana da Silva, Felipe Corrêa Pedro e Kauan Willian dos Santos.

A todos mais que contribuíram de alguma forma.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“A política é cálculo e criação de forças realizadoras de uma aproximação da realidade ao sistema ideal mediante fórmulas de agitação, polarização e sistematização aptas para ser agitantes, polarizantes e sistematizantes em um dado momento social e político. Um anarquismo atualista, consciente de suas próprias forças de combatividade e construção e das forças adversas, romântico com o coração e realista com o cérebro, cheio de entusiasmo e capaz de refletir, generoso e hábil na hora de condicionar seu apoio, capaz, em suma, de economizar com suas próprias forças: tem aqui meu sonho. E espero não estar só.”

(Camilo Berneri)

Resumo

O objetivo dessa pesquisa é explicar a influência do anarquismo nas *Jornadas de Junho*, tendo como base o processo encabeçado pelo Bloco de Lutas pelo Transporte Público, Porto Alegre (RS). Para isso, se utiliza de pesquisa bibliográfica e autoetnográfica sobre as *Jornadas de Junho*, sobre anarquismo e sobre teoria antropológica. Assim, se apresentam as conexões entre as ideias provenientes da ideologia anarquista, na sua pluralidade de concepções; uma conjuntura de ascensão de lutas reivindicativas e de críticas a repertórios estabelecidos; e, por fim, de sujeitos identificados com a ideologia anarquista atuantes nesses processos. Se conclui que a luta pelo transporte público era parte de um conjunto maior de mobilização e que estava, desde o início, sendo entendida como a realização parcial dos projetos de sociedade provenientes das visões de mundo dos sujeitos que nela atuavam. Se mostra que a atuação dos anarquistas estava presente em diferentes âmbitos da luta social, manifestando-se de acordo com as concepções estratégicas que seguiam – como no uso da ação direta, no modelo de organização dos movimentos, condução das lutas, nas estratégias de agitação e de comunicação –, e alguns dilemas desses processos.

Palavras-chave: Anarquismo. *Jornadas de Junho*. Manifestações de 2013. Movimentos Sociais. Porto Alegre. Bloco de Lutas pelo Transporte Público. Ação Direta.

Abstract

The objective of this research is to explain the influence of anarchism in the *Jornadas de Junho*, based on the process headed by the Bloco de Lutas pelo Transporte Público, Porto Alegre (RS). For this, bibliographical and auto-ethnographic research about the *Jornadas de Junho*, anarchism and anthropological theory are used. Thus, the connections between the ideas coming from the anarchist ideology, in their plurality of conceptions, are presented; an upsurge of struggles of protest and criticism of established repertoires; and, finally, of subjects identified with the anarchist ideology acting in these processes. It is concluded that the struggle for public transport was part of a larger mobilization and that it was understood from the outset as the partial realization of the projects of society coming from the worldviews of the subjects that acted in it. It is shown that the action of the anarchists was present in different spheres of social struggle, manifesting itself according to the strategic conceptions that followed - as in the use of direct action, in the model of organization of movements, conduction of struggles, in agitation strategies and communication - and some dilemmas of these processes.

Keywords: Anarchism. Jornadas de Junho. 2013's Manifestations. Social Movements. Porto Alegre. Bloco de Lutas pelo Transporte Público. Direct Action.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1. APONTAMENTOS TEÓRICOS NORTEADORES	16
1.1. História, evento e estrutura	16
1.2. Teoria anarquista e estrutura ideológica	22
1.3. Revolução e Insurreição	24
1.4. A revolução como mito	26
1.5. A insurreição como mito	41
1.6. O anarquismo insurrecionalista neófito	45
1.7. Revolução, guerra, poder e prestígio	48
1.8. <i>Communitas</i> , liminaridade e ritual	49
2. DE DENTRO E DE PERTO: ANARQUISMO(S), DEBATES E CRÍTICAS	53
2.1. De incômodo a convicção	55
2.2. Compromisso e liberdade	65
3. UM ANARQUISMO COM CARA DE POVO, O ESPECIFISMO E A ALTERNATIVA DO ANARQUISMO ORGANIZADO	77
3.1. <i>Libertad o muerte</i> : A fAu e o estilo de militância especificista	81
3.2. Identidade Popular e Tradição Política	84
3.3. Prática política especificista	87
4. O BLOCO E SUA INFLUÊNCIA LIBERTÁRIA	96
4.1. A morte do Tatu e o nascimento da festa como luta	97
4.2. Arte e política, a polissemia do Bloco	106
4.3. A polêmica aliança: as forças políticas e disputas internas na luta	108
4.4. Legitimidade e apoio popular, as vitórias do Bloco	114
4.5. O começo do fim: a vitória das diferenças	123
5. PLURALIDADE E DEMOCRACIA, A CONCEPÇÃO ORGANIZATIVA DO BLOCO E SUAS REFERÊNCIAS	132
5.1. Eleição, centralização e seus antídotos	133
5.2. O Bloco, o MPL e os anarquistas	139

6. O INSURRECIONALISMO E O <i>ETHOS BLACK BLOC</i>	148
6.1. Teatroacracia: a encenação da rebeldia	148
6.2. Globalização e antiglobalização: a política da contracultura e a <i>communitas</i> global de resistência.....	151
6.3. Vidraças e escalpos: a paixão destrutiva e a vontade de prestígio do guerreiro da revolução	157
6.4. Tática, grupo e a <i>communitas</i> global de resistência.....	165
7. OS ANARQUISTAS NO BLOCO, AS <i>JORNADAS</i> E A ASCENSÃO CONSERVADORA: CONCLUSÕES E APONTAMENTOS	174
BIBLIOGRAFIA.....	190
ANEXO A - O CATECISMO REVOLUCIONÁRIO - SERGEI NETCHAEV, 1871.....	197

INTRODUÇÃO

O fenômeno das chamadas *Jornadas de Junho*, ocorridas em 2013, não deve ser analisado nem pela ótica triunfalista – a que vê nesse processo somente os pontos positivos, as conquistas, como se fosse tudo uma grande vitória, e que ignora os seus aspectos negativos, seus erros, seus limites e insuficiências –, nem pela ótica condenatória e conspiracionista – que o acusa de ter dado o pontapé inicial para o fim do ciclo lulopetista, de ter sido financiado por agentes internacionais da oposição, e ponta de lança de uma agenda ultraliberal na economia e conservadora nos costumes que começa com as manifestações e culmina na vitória da extrema direita nas eleições presidenciais de 2018. Tampouco pode ser explicado como um reflexo de uma onda global de manifestações ou produto do agenciamento das redes sociais virtuais e Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs). Proponho que se compreenda as jornadas de 2013 como consequência da ação intencional de agentes munidos de ideologias e visões de mundo mais ou menos definidas, dentro de uma conjuntura na qual o esgotamento e a ineficiência da política institucional tradicional abriram margem para ação, de modo que esta conjuntura permitiu que novas experiências emergissem a partir de processos que já estavam sendo ensaiados e plantados há tempos. Entendendo dessa forma a relação, clara para muitos e ainda ignorada por outros, das ferramentas organizacionais e dos repertórios de contestação inseridos em posições políticas e visões de mundo definidas com base em ideais, valores, princípios, estratégias e táticas minimamente estabelecidas; tendo como foco aqui a ideologia *anarquista* em suas diferentes correntes e concepções que se fizeram presentes no processo.

Creio com isso colaborar com um melhor entendimento sobre o que foi 2013, apontar erros que vêm sendo repetidos por analistas que observam de longe, ou de perto, porém tardiamente. Não parto de uma pesquisa convencional, nunca tive – até meados de 2018 – o objetivo de pesquisar o Bloco de Lutas pelo Transporte Público, os anarquistas ou a mobilização contra o aumento da tarifa em Porto Alegre. Assim, não fui à campo como pesquisador. Eu estava lá como um militante anarquista. Por essa razão, não fiz, naquela época, anotações sobre as manifestações, sobre as assembleias, não tinha um diário de campo em mãos, um gravador ou uma câmera, com o intuito de analisar cientificamente esse material no futuro, como outros pesquisadores o fizeram; eu tinha, em vez disso, bandeiras, faixas e panfletos, e o que publiquei na

época, em redes sociais, eram comentários sobre os ocorridos do meu ponto de vista, das minhas experiências. Se por um lado isso me dá maior segurança e domínio sobre o fenômeno, por ter sido *um nativo* do campo; por outro, me dá poucos dados brutos de campo. Para produzir esse texto, recorri então a outros trabalhos que traziam descrições e entrevistas feitas por outros pesquisadores, contei também com alguns dados de memória própria e procurei usar também publicações que fiz em redes sociais.

O texto procura elucidar de que modo os anarquistas influenciaram nas *Jornadas de Junho*, focando mais especificamente no caso de Porto Alegre, já que foi a partir da experiência daqui que o movimento começou a se configurar como acabou acontecendo depois do modo que se viu pelo país todo. Para a realização dessa dissertação, utilizo material bibliográfico produzido por pesquisadores das Ciências Sociais que discutiam as *Jornadas* tanto a nível nacional quanto o caso particular de Porto Alegre. A partir desses materiais, procuro dialogar com produções teóricas específicas sobre ou da ideologia anarquista e costurar essas análises críticas com teorias antropológicas. A hipótese aqui desenvolvida é de que diferentes elementos componentes das manifestações que saltaram aos olhos enquanto novidades para analistas, pesquisadores e comentadores, nas *Jornadas* eram parte dos repertórios de ação e expressão prática de elementos da ideologia anarquista. Essas manifestações práticas, em muitos casos, não foram devidamente associadas ao anarquismo enquanto fator ideológico que guiava as ações. Isso ocorre por diferentes questões, desde o desconhecimento do anarquismo enquanto ideologia política dentro da academia até a importação de explicações teóricas da moda na ânsia apressada por oferecer uma explicação do fenômeno que então chamava muita atenção.

Para desenvolver essa pesquisa, utilizo trabalhos anteriores de pesquisadores das Ciências Sociais que abordaram as *Jornadas* de 2013 (MUHALE, 2014; SEGARRA, 2015; DA SILVA, 2016; HAUBRICH, 2018 entre outros) e produções teóricas sobre o anarquismo (PEDRO, 2012; LIMA ROCHA, 2009 entre outros), costurando com diferentes autores da Antropologia, com destaque para a teoria de Sahlins (2012) e Turner (1974 e 2005). Essa seleção oferece um conjunto amplo de narrativas, memórias, entrevistas, descrições etnográficas e análises a partir de abordagens teóricas distintas e de diversas áreas das ciências humanas e sociais, e também configura um arcabouço teórico que possibilita novos olhares sobre o objeto.

Além de referências bibliográficas, entendo ser necessário anunciar que, enquanto pesquisador, apesar de procurar a objetividade, não creio ser possível a total neutralidade. Assim, parece importante afirmar que não o texto não é produzido por um autor portador *somente* do estatuto de pesquisador, mas sim de alguém que se engajou, se envolveu politicamente, e esteve presente ativamente em diferentes momentos do processo analisado, especialmente antes das *Jornadas*, já que, no estourar da massificação das ruas em junho de 2013, eu me encontrava em recuperação de uma cirurgia no joelho que me impedia de caminhar, e, por conta disso, não estive presente nas atividades de um período do movimento, coincidentemente, justo no período mais crítico. Nesse momento, porém, me mantive acompanhando à distância, tinha acesso ainda aos grupos, às conversas, aos canais de comunicação internos e me mantive em contato com os envolvidos, com militantes do Bloco e dos movimentos e organizações que o compunham. Desse modo, lanço mão de memórias e experiências vividas na condição de militante, daquela época, também para produzir as reflexões aqui contidas. Dessa forma, esse trabalho adquire um caráter autoetnográfico em alguns momentos. Dado o contexto político, e preocupado com a ética enquanto pesquisador, evito ao máximo mencionar atos ou falas que poderiam resultar em processo criminal ou identificar os agentes.

No primeiro capítulo apresento os principais conceitos, teorias e autores utilizados na pesquisa; os conceitos de *estrutura ideológica* e de *mito político* são merecedores de maior atenção; para mostrar o processo de configuração do conceito até o formato utilizado, trago exemplos das *Jornadas de Junho* e discorro sobre as dinâmicas por trás da criação dos mitos que orientaram as ações de alguns sujeitos presentes nas manifestações e identificados com o anarquismo. No segundo capítulo trago elementos autobiográficos para apresentar a pluralidade de concepções e as diferenças internas ao campo do anarquismo, discussões teóricas contemporâneas e debates históricos, convencido de que, conhecendo um pouco mais esse campo, é possível identificar as influências anarquistas além daquelas que já estão em evidência. No terceiro capítulo introduzo a corrente especificista, um tipo do anarquismo de massas, e a organização que segue essa corrente no estado do Rio Grande do Sul, trago a história de sua atuação e o acúmulo que tinha até meados da década de 2010, onde uma conjuntura específica na capital gaúcha começa a surgir. No quarto capítulo desenvolvo sobre essa conjuntura, mostrando como ela tinha um “espírito libertário” presente em eventos que vinham ocorrendo antes de 2013, a sua relação com movimentos sociais, políticos e culturais e como isso se expressa também na formação do Bloco de Lutas pelo

Transporte Público; a ascensão, o desenvolvimento e o recuo do Bloco são apresentados, bem como suas características, seus dilemas e relações com outros movimentos. No quinto capítulo disserto sobre as influências organizacionais do Bloco, sua relação com concepções anarquistas, e de que modo eles procuravam imprimir suas concepções na dinâmica do Bloco de acordo com o que estava sendo proposto. No sexto capítulo trato especificamente dos manifestantes que foram identificados como *black blocs*, apresento suas origens, as discussões sobre o fenômeno e relaciono com o anarquismo insurrecionalista, com a contracultura e com uma concepção belicosa da atuação política. Por fim, no sétimo e último capítulo, retomo os principais pontos referentes a atuação dos anarquistas no Bloco e nas *Jornadas de Junho*, e aponto sobre o desdobramento para um outro fenômeno que culminou na ascensão conservadora; finalizo indicando alguns reflexos sobre as *Jornadas* para a esquerda e para os anarquistas.

1. APONTAMENTOS TEÓRICOS NORTEADORES

Trato aqui de apresentar, num primeiro momento, os principais conceitos, as teorias e os autores que são utilizados ao longo da pesquisa para analisar o fenômeno proposto (a atuação dos anarquistas nas *Jornadas*, no Bloco de Lutas Pelo Transporte Público e em outros processos abordados). De Sahlins tomo emprestado os conceitos de *evento*, *mito*, *mitopraxis* e *estrutura*, esse último que, em diálogo com autores provenientes dos estudos sobre anarquismo e sua utilização do conceito de *ideologia*, formo a ideia de *estrutura ideológica*. É com esse conceito que explico as diferentes visões de mundo dos sujeitos enquanto interpretação dos acontecimentos vivenciados a partir das categorias e os *mitos* de suas *estruturas ideológicas*. A divisão das *estruturas ideológicas* é construída a partir das posições, narrativas e ações dos sujeitos ao longo dos processos estudados, e conforme as classificações das correntes anarquistas segundo produções teóricas recentes sobre o anarquismo. Cada *estrutura ideológica* tem como base o que Sorel chama de *mito político*. Estabeleço cada *mito político* central das *estruturas ideológicas* de acordo com suas concepções estratégicas, ou seja, como propõem agir sobre o mundo para produzir a mudança que querem, a construção do “novo mundo” ou da “nova sociedade”, para “fazer a revolução”, enfim, para realizar os seus respectivos mitos. É aí que trago Turner, as *communitas* e as *performances rituais*, bem como Clastres e a sua discussão sobre o *ethos guerreiro* e sobre o poder. Ao trazer os conceitos, as teorias e os autores que dão a sustentação da pesquisa, desenvolvo alguns elementos que entendo serem necessários para a leitura do resto da dissertação. Para aprofundar da maneira merecida, em alguns pontos sou obrigado a retroceder, num exercício arqueológico, me afastando do objeto principal do trabalho, para garantir uma sustentação adequada. Outros pontos serão desenvolvidos nos capítulos posteriores.

1.1. História, evento e estrutura

Marshall Sahlins é um expoente da Antropologia estadunidense, conhecido principalmente por sintetizar diferentes teorias e disciplinas das Ciências Sociais. Sua carreira se iniciou entre os neoevolucionistas que dominavam a academia nos EUA nos anos 1950 e 1960. Logo após esse período, produziu críticas sobre os determinismos e às teorias materialistas, e em

especial aos antropólogos marxistas, alterando sua produção para uma defesa da *razão simbólica* (SAHLINS, 2003 [1976]) a partir de influência do estruturalismo francês. Essa influência não significava uma adesão completa. Segundo Pissolato (2015, p. 266), Sahlins “não se contentou com a impossibilidade de incluir uma dimensão diacrônica na abordagem das culturas, lançando-se à busca de uma teoria da cultura capaz de pensá-la na história e na prática.”

Na obra *Cultura e Razão Prática* (2003), Sahlins deu os primeiros passos nas reflexões sobre a relação entre cultura e história, mas esse tema só viria a se desenvolver posteriormente, principalmente na década de 1980 (SAHLINS, 2008 [1981]; 2012 [1985]). Nessas obras, o antropólogo se dedica a analisar o episódio do Capitão Cook no Havaí. Para Sahlins, o episódio de Cook com os nativos – sua recepção, sua interação e sua morte – a todo momento havia sido processada pelos havaianos enquanto a realização de seus mitos no qual Cook seria visto como uma divindade, o deus Lono. Essa sua abordagem sobre o episódio de Cook foi criticada posteriormente por Obeyesekere (1992), na qual o antropólogo acusa Sahlins de estar sendo guiado por uma representação etnocêntrica a respeito dos havaianos, dos nativos enquanto sujeitos “místicos” e incapazes de produzir raciocínios pragmáticos. Sahlins responde Obeyesekere em *Como Pensam os Nativos* (SAHLINS, 2001), no qual acusa Obeyesekere de imputar indevidamente aos nativos uma racionalidade típica da sociedade ocidental moderna, além de desenvolver outros argumentos¹.

Em *Ilhas de História*, Sahlins (2012) relaciona Antropologia e História produzindo uma abordagem própria. A ousadia de sua proposta consiste na sugestão de que cada sociedade tem uma historicidade própria criada a partir de sua estrutura, ou, como sintetiza no início do texto, “A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas.” (p. 6). Para chegar a esta conclusão, ele argumenta que os eventos históricos não ocorrem por si, mas sim são *acontecimentos* que têm sua significação realizada através de um *sistema simbólico de ordenamento do mundo*, ou “uma ordem de significação” (p. 7) – o que os antropólogos chamam de *cultura* ou *estrutura* – previamente existente, que se manifesta em forma de narrativa mítica, no caso havaiano (p. 13). O *evento* é,

¹ Apesar do debate ser interessante do ponto de vista teórico e enriquecedor para a Antropologia, não é o objetivo desse trabalho e nem caberia aqui reproduzir ou analisar a polêmica, o debate e suas repercussões, assim, não entrarei em meandros a respeito. Considero que existem alguns elementos teóricos interessantes na produção de Sahlins para o propósito do texto, dos quais vamos tratar a seguir.

nesse sentido, o resultado de uma interpretação de um acontecimento por uma *estrutura* (ou mais de uma), ou seja, “o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica.” (p. 13). A *estrutura*, por sua vez, é um “conjunto de relações simbólicas de ordem cultural” que também é um “objeto histórico” (p. 6). Quando o *evento* é significado através dessa *estrutura* ele se torna relevante do ponto de vista histórico (p. 13). Desse modo, a *estrutura* dá sentido à *história* através de seus signos (p. 8), e é com base nessas categorias fundamentais que uma sociedade produz sua historicidade.

Assim como a *história* depende da *estrutura* para ser criada, ela fornece novos fenômenos para a *estrutura*, alterando a forma como as sociedades atribuem sentido aos fatos que vivenciam a partir das suas categorias de significação, já que os acontecimentos nem sempre ocorrem exatamente como nos mitos (nas categorias de ordenamento e interpretação do mundo). Sahlins compreende a mudança das culturas pela alteração das suas respectivas estruturas de uma forma peculiar, diferente de outras concepções, sendo que a estrutura não é concebida como algo rígido, estagnado e imutável, mas sim como algo que vai se modificando conforme os eventos históricos ocorrem, do mesmo modo que a história não é somente o acúmulo de acontecimentos, e sim, na sua teoria, processada de acordo com a estrutura. Dessa forma pode-se afirmar que existe, entre esse sistema simbólico significante e o evento, uma relação dialética e de mútua determinação.

A partir desse esquema teórico Sahlins entende que a cultura não é estática, e que a sua mudança, longe de fazer com que a cultura *se perca*, na verdade a reproduz. Lógica tão cara essa à sua teoria que o autor retoma em diferentes obras (SAHLINS, 1992, 1997, 2006). Sahlins define dois modelos de estrutura, que coloca como tipos ideais, já que não são necessariamente excludentes, mas tendências na operação dos mitos com os acontecimentos e vice-versa: o “prescritivo” e o “performativo”. “As ordens performativas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, enquanto as prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por um tipo de negação de seu caráter contingente e eventual”. (SAHLINS, 2012, p. 11). Na estrutura prescritiva, os acontecimentos são concebidos conforme o sistema de categorias, com uma tendência maior à reprodução; já na estrutura performática, os acontecimentos criam a estrutura, e assim a novidade é a regra. Cada um desses modelos produz uma historicidade diferente, uma dinâmica diferente com relação aos acontecimentos.

A partir dessas reflexões de Sahlins é possível manusear sua teoria de dois modos: o primeiro seria compreender as diferenças nas definições do que foi 2013 para distintos agentes a partir de suas respectivas significações, analisando a interpretação dada, entendendo essa interpretação como uma narrativa criada com base em um determinado conjunto de categorias interpretativas do evento, e acessar assim o mito que origina a interpretação. O segundo modo de usar essa teoria é para compreender quais são e como operam os mitos que originam as ações dos agentes diretamente envolvidos nas jornadas, que é o que será feito. Ou seja, através dos mitos, definir as categorias das estruturas dos agentes que participavam das ações e como essas categorias agenciavam as suas ações.

O mito aqui não é entendido como produto do pensamento pré-científico, nem como sinônimo de algo inverídico, de uma afirmação falsa, enganosa, errada, como o senso comum pode afirmar, mas sim como define Sales, enquanto

uma narrativa que se desvela na conjuntura de um evento específico rearranjando categorias sociais e práticas diversas. Embora haja uma narrativa (um mito) específica, ela toma forma e é fomentada por questões práticas, evidenciadas empiricamente (práxis). (SALES, 2009, p. 230-231)

Dessa forma, a fim de compreender o evento e as ações perpetradas pelos sujeitos envolvidos, é relevante que se investigue as lógicas por trás dos seus sistemas simbólicos e como estes significavam tanto o evento quanto suas ações inseridas naquela conjuntura.

Segundo a teoria de Sahlins, a enunciação do fenômeno não é algo externo, mas sim produto formulado a partir das categorias simbólicas de um determinado grupo. Essas categorias, relacionadas entre si de modo sistemático e coerente, formam a estrutura de uma cultura, que, na relação com os acontecimentos do mundo, se expressa por cosmologia que, por sua vez, atua como matriz da interpretação dos fatos vivenciados pelos sujeitos, ao passo que, quando contrastadas com o fenômeno externo, essas mesmas categorias são também revistas, já que a categoria é posta à prova, e, desse modo, modificada.

Pissolato diz que

A Teoria da Cultura de Sahlins apareceria de forma mais elaborada enquanto fenomenologia do simbólico. A cultura é concebida como ordem de significação onde se mantém um diálogo constante entre sentido e referência, entre o constituído e o

vivenciado. Sua teoria coincidiria com a história das ilhas polinésias: uma dialética da estrutura e da prática. Ou, a interação entre a reprodução de uma ordem constituída – signo em seu valor conceitual, definido a partir de suas relações com outros signos –, e a invenção da *práxis* – redefinição pragmática do signo na singularidade de cada ação. No momento da invenção, o signo se arriscaria subjetiva e objetivamente: no primeiro caso, a partir de sua relação com sujeitos ativos, motivados por interesses; e, no segundo, por sua contraposição com o “sistema do mundo intransigente”, das coisas com sua própria razão de ser. Não se trata de duas ordens de realidade distintas, mas antes do que Sahlins chamou de a relação do “passado no presente” com o “passado irredutível”, momentos que estariam contidos um no outro. Por fim, e conforme disse o autor, toda reprodução é uma alteração, e toda mudança prática é também uma reprodução. (PISSOLATO, 2015, p. 274-5)

Essas categorias utilizadas na interpretação dos acontecimentos são expressas em mitos, ou seja, em narrativas sobre como as coisas são, como operam, que contam como o mundo tal como conhecido se formou, e como as coisas vão ocorrer. Eles expressam os princípios pelos quais o mundo e a vida funcionam segundo a visão de mundo de um dado grupo. Sahlins utiliza dessa elaboração teórica para explicar as diferentes significações atribuídas a situações de encontro entre diferentes povos. Um exemplo é o artigo *Cosmologias do capitalismo ocidental: o setor transpacífico do sistema mundial* (SAHLINS, 1988), em que ele analisa os processos de contato de três sociedades diferentes (China, Havaí e Kwakiutl) com o capitalismo mundial entre XVIII e XIX. Sahlins demonstra como, longe de serem apenas sujeitos passivos num processo de padronização das culturas diante das relações econômicas capitalistas, esses povos dispõem de diferentes meios e têm a capacidade de escolher que mercadorias seriam aceitas ou rejeitadas, e ainda mais, de como essas novas mercadorias eram assimiladas nas suas dinâmicas nativas garantindo, segundo Pissolato (2015), “a integridade das culturas locais” (p. 275). Raciocínio que Sahlins desenvolve depois no seu conceito de “indigenização da modernidade” em outro artigo (SAHLINS, 1997).

Na produção teórica de Sahlins, cada uma dessas estruturas equivaleria ao sistema de significação de uma cultura. Para ele *estrutura* e *cultura* seriam, de certa forma, a mesma coisa, um conjunto de categorias com os quais os sujeitos interpretam os acontecimentos do mundo. Para o caso da participação anarquista nas manifestações das *Jornadas*, a noção de cultura não parece ser a melhor opção, dado que não se tratam exatamente de sociedades diferentes, com diferentes culturas e cosmologias no sentido comumente utilizado na Antropologia (apesar de serem polissêmicos), interpretando um mesmo fenômeno – cada qual operando com as suas categorias

nativas, como na obra de Sahlins. No objetivo aqui proposto se tratam de grupos da mesma sociedade, tendo o pensamento ocidental (ou a “ideologia moderna” como trata Dumont) como matriz, porém com posições políticas diferentes, e tentando, como diria Bourdieu, impor uma legítima visão e divisão do mundo social (cf. BOURDIEU, 2011, p. 206), ou seja, em disputa política. Se adicionarmos a ideia de que não existe prática política sem ideologia, logo, o que define esses grupos em suas divergências é muito mais a ideologia do que a cultura. É a ideologia política, enquanto conjunto de ideias, valores, princípios, práticas, e aspirações que se mostra como esquema ordenador da interpretação dos acontecimentos. É por uma avaliação ideológica (que também pode vir a ser, em alguma medida e em alguns casos, cosmológica e mítica), que a interpretação é realizada. Deixando para discutir a ideia de ideologia enquanto conceito mais adiante, o que se pode dizer no momento é que, analisando as narrativas e performances enquanto experimentação do evento, pode-se acessar as categorias interpretativas e orientadoras da ação constituintes dos mitos. Do mesmo modo o inverso também é verdadeiro, ou seja, compreendendo o mito estruturante da ação, pode-se compreender o que os agentes viam materializado nas suas ações, explicando assim o que procuravam realizar em seus atos ou, segundo Sahlins, os mitos que procuravam materializar.

Para analisar as *Jornadas*, a ideologia é entendida como um conjunto de ideias e valores que orienta e implica a ação. A própria definição êmica de ideologia, no universo do anarquismo, concebe essa dimensão mais prática – da ação política concreta –, não apenas as ideias – a dimensão mais abstrata calcada nas crenças –, já que procura agir sobre o mundo e produzir nele uma transformação. A ideologia, assim, comporta tanto o que Sahlins chama de mito quanto a sua manifestação concreta numa determinada conjuntura, a realização do mito na vida de fato, ou, como ele chama, mitopraxis.

Desse modo, para que seja possível desenvolver melhor sobre a forma como alguns sujeitos ativos e participantes das *Jornadas* (no nosso caso, os anarquistas) entenderam os fatos relacionados a elas – como as assembleias, as passeatas, as ocupações, os confrontos com as forças de segurança, etc. – é necessário deixar claro isso que proponho chamar aqui de *estrutura ideológica* – a partir da definição de Sahlins enquanto conjunto de categorias com os quais os sujeitos significam o mundo, no caso, restringimos aos aspectos da ideologia política. A *estrutura ideológica*, enquanto o conjunto de categorias elementares através das quais os sujeitos atribuem

significado aos acontecimentos políticos e projetam a sua ação neles, pode ser exposta através da elucidação dos mitos que a compõem. Lembrando novamente que, segundo a teoria de Sahlins, *mito* não é necessariamente uma mentira ou uma invenção, e sim a forma da narrativa pela qual as categorias de ordenamento do mundo se expressam.

1.2. Teoria anarquista e estrutura ideológica

Para compreender a estrutura ideológica, lanço mão das discussões teóricas realizadas por alguns autores que tratam do anarquismo. Pedro (2012), apresenta dois sentidos diferentes de *ideologia*, em momentos distintos. O primeiro, ele define como

tudo o que circula no campo das ideias, das subjetividades, das conotações que não são materiais, ao nível do *simbólico* e das representações. Faz parte daquilo que seria o inconsciente coletivo e também do que transcende o material. Os sentimentos de religiosidade e o mundo das utopias e das aspirações do ser humano se encontram neste nível. Os conteúdos das mensagens, a estética e valores contidos na comunicação e na cultura também estão neste nível.” (PEDRO, 2012, p. 76, grifos nossos)

Já o segundo, como um

Conjunto de *pensamento* e *ação* fundamentado em preceitos éticos que orienta comportamentos políticos coletivos, pautados em estratégias determinadas. Similar à doutrina política, possui relações com a teoria, mas não se resume a ela. (PEDRO, 2012, p. 80, grifos nossos)

Da Silva (2017, p. 39), traz a definição de Stoppino, e afirma a adoção do uso do significado fraco². Lima Rocha (2009, p. 105-8), discutindo a ampliação da categoria *ideologia* para uma *esfera* fala em representações, símbolos, significações e interpretações da vida, memória,

² “No seu significado fraco, ideologia designa o *genus*, ou a *species* diversamente definida, dos sistemas de crenças políticas: um conjunto de ideias e de valores respeitantes à ordem pública e tendo como função orientar os comportamentos políticos coletivos. O significado forte tem origem no conceito de ideologia de Marx, entendido como falsa consciência das relações de domínio entre as classes, e se diferencia claramente do primeiro porque mantém, no próprio centro, diversamente modificada, corrigida ou alterada pelos vários autores, a noção da falsidade: a ideologia é uma crença falsa. No significado fraco, ideologia é um conceito neutro, que prescinde do caráter geral e mistificante das crenças políticas. No significado forte, ideologia é um conceito negativo que denota precisamente o caráter mistificante da falsa consciência de uma crença política.” (STOPPINO in BOBBIO et al., 1998, p. 585)

identidade e sentido de pertencimento. O autor traz Murillo (2008) para se contrapor à noção de *falsa consciência* (o significado forte mencionado por Stoppino) e afirma que

A esfera ideológica é parte constitutiva de uma carne humana que se faz sujeito, mas não de forma transparente ou necessariamente “consciente”, como pleno de razão pura. É um processo simultâneo, compartimentado onde toda a condição de existência acarreta algum grau, maior ou menor, de imaginário, que é constitutivo da existência mesma. (LIMA ROCHA, 2009, p. 107)

Dialogando também com Castells (2003), Lima Rocha (2009, p. 107-8) ainda menciona a capacidade da ideologia de modificar crenças, valores dominantes e relações de poder. Daí a importância da categoria ideologia nas relações políticas enquanto fruto da ação no mundo e orientadora da mesma nos processos de disputa política.

Assim, na primeira definição de Pedro, bem como na definição de Silva e de Lima Rocha, a ideologia³ está situada enquanto o nível simbólico, que pode ser comparado ao que Sahlins coloca como cultura/estrutura (a ordem de significação do mundo pelos sujeitos) e na segunda definição, como pensamento e ação, sendo comparado à noção de doutrina política⁴. Ou seja, não apenas as ideias, como no primeiro sentido, mas também as suas manifestações práticas. No primeiro sentido, temos uma definição que, se analisado pela teoria de Sahlins, as categorias que compõem a ideologia seriam equivalentes a mitos. Já no segundo, teríamos então a mitopraxis, já que a definição apresenta também a dimensão da ação, da manifestação prática dos mitos, como coloca Lima Rocha (2009, p. 110) “Compreendemos que as ideias têm um tipo próprio de materialidade, são tangíveis e palpáveis. São tão contundentes quanto uma medida econômica ou uma decisão política.”

As definições não destoam muito da de Dumont (2000), que chama de *ideologia*, ou seja, “o conjunto de valores e de ideias comuns em uma sociedade” (p. 19), mas no caso de Dumont, ele

³ Para aprofundar a definição de *ideologia* para os anarquistas e o debate interno a respeito das diferenças entre essa concepção e a concepção marxista, cabe consultar os textos *A Distinção Entre as Categorias Ciência e Doutrina/Ideologia na Obra de Errico Malatesta*, de Felipe Corrêa (disponível em: <https://ithanarquista.wordpress.com/2013/11/22/felipe-correa-distincao-entre-as-categorias/>. Acesso em: 17 jun. 2019) e *Teoria e Ideologia*, da Confederação Anarquista Brasileira (disponível em: <https://www.anarkismo.net/article/26682>. Acesso em: 17 jun. 2019).

⁴ No *Dicionário de Política* do cientista político Norberto Bobbio (1998, p. 382) diz-se que, “Na filosofia política, o termo Doutrina política indica, geralmente, um complexo orgânico de ideias, resultado de uma reflexão metódica e com referência a este significado fala-se de história das Doutrinas políticas”.

procura traçar uma ideologia em termos gerais a uma população, fazendo divisões em, por exemplo, “ideologia francesa”, “ideologia alemã”, “ideologia moderna” (para se referir ao mundo ocidental industrial), etc. No nosso caso, o recorte é em grupos menores, que atuam dentro desses grupos maiores para que, de algum modo, a sua ideologia se torne hegemônica ou mais influente, como evidencia Lima Rocha (2009).

Munidos desse conceito, como dito antes, podemos analisar as ações dos manifestantes enquanto performances de mitopraxis e acessar, assim, os mitos que guiavam essas ações. Desse modo, creio ser possível compreender de fato o que os sujeitos identificados com o anarquismo esperavam produzir com suas ações, contrapondo teses que acabam soando como teorias da conspiração ou então em supostos espontaneísmos que parecem ter gerado repertórios do zero, criando assim um novo registro que não constava nas categorias classificatórias dos analistas. Para isso, porém, é necessário definir minimamente a genealogia dessa estrutura ideológica, sublinhando também os mitos que as compõem e os processos históricos e estruturantes pelos quais passaram até sua atual configuração, na qual se fez presente nas manifestações de 2013.

1.3. Revolução e Insurreição

As categorias de interpretação de mundo e de orientação da ação foram construídas através de experiências vivenciadas e repassadas, transformadas em mitos – mitificadas – ao longo da história por cada grupo. Para os anarquistas, bem como outros sujeitos cujas ideologias estão posicionadas no lado esquerdo do espectro político, a categoria *revolução* é uma categoria muito cara. Os anarquistas entendem a *revolução* enquanto uma mudança profunda nas relações sociais que ponha fim a relações de dominação e exploração em todos os aspectos da vida social. O termo *revolução* é utilizado em diferentes áreas do conhecimento para se referir a fenômenos distintos (de acontecimentos políticos a descobertas científicas, passando por movimentos dos astros), e se associa a outro termo que também indica mudança, mas em velocidade menor, a *evolução*. A história humana é cheia de revoluções. A Revolução Industrial, do século XVIII e XIX é um exemplo desse fenômeno, já que se caracterizou por uma mudança *profunda* nas relações econômicas e conseqüentemente nas relações sociais e políticas num curto período de tempo. Mas talvez seja a Revolução Francesa (também conhecida como Grande Revolução), de 1789, que tenha

maior correspondência com a imagem que comumente vem à mente quando falamos em *revolução* em termos políticos, afinal, do ponto de vista do mundo ocidental, eurocentrado, foi o grande evento histórico que abriu as portas para os regimes políticos modernos e que influenciou diretamente grande parte das suas ideologias atuais. Ou, conforme os conceitos de Sahlins, a Revolução Francesa foi o evento que produziu o mito, enquanto categoria interpretativa, e que se transformou posteriormente em mito político. Para entender como a ideia de revolução se fez presente nas *Jornadas*, é necessário entender como surgiu enquanto mito e como chegou na forma presenciada nas *Jornadas*.

Nas *Jornadas de Junho*, a *revolução* estava presente, não exatamente como um fenômeno político – uma mudança profunda, uma mudança de regime, etc. – mas sim como um mito que parecia estar sendo realizado, que guiava ações, a revolução se fazia presente em espírito, na forma de um *mito político*, evocando imagens que inspiravam a ação de determinados grupos que se reivindicam revolucionários, dentre os quais, os anarquistas. As referências à ideia de revolução poderiam ser encontradas em diferentes momentos ao longo das *Jornadas*, em alguns casos, fazendo menção diretamente à concepção forjada na Revolução Francesa – como é o caso de um *meme* evocando um episódio da Grande Revolução; em outros momentos, a ideia de revolução estava presente em símbolos e discursos que faziam referência à uma concepção mais romantizada de revolução, numa versão de uma espécie de insurreição popular espontânea, e em casos mais específicos, com referência direta à produções cinematográficas.

A primeira aparição mencionada diz respeito a um *meme* com o qual manifestantes partidários da ação direta violenta – dentre os quais, alguns se identificavam com o anarquismo – ironizavam o discurso pacifista dos setores do público das manifestações que criticavam as ações de violência ou de enfrentamento com as forças de segurança – estes identificados com outras ideologias, ou até mesmo reivindicando-se apolíticos. A imagem de uma pintura retratando a Queda da Bastilha com um balão de diálogo saindo de um dos presentes na cena com os dizeres “Sem vandalizar a Bastilha, galera! Bora fazer uma petição online!”⁵ era (e ainda é) compartilhada na internet. O *meme* comparava dois momentos diferentes de levantes populares, o que indica que o evento das *Jornadas* era interpretado a partir de categorias de eventos pretéritos, mas, mais

⁵ Disponível em: <<https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/17223-memes-dos-protestos#foto-291751>>. Consultado em: 15, jan, 2019.

importante, demonstra que a violência das depredações e dos confrontos era interpretada também com um sentido político, atribuindo-se a ela um aspecto criativo capaz de marcar a história e estabelecer marcos de um novo período, de pôr fim a um regime, assim como fora a Revolução Francesa e seus eventos; sinalizando também que se compreendia a violência como *necessária* para processos de transição de regime, atacando, por vezes com certa chacota, as concepções de que seria possível produzir mudanças pacificamente, sem rupturas, como se estas fossem posições inocentes, sem registro relevante na história ou errôneas, que não produziriam mudanças de fato, instigando uma reflexão sobre o papel da violência no episódio demonstrado pela imagem, contrastando discurso e ação, apontando para a desconexão entre fins e meios.

Da Revolução em 1789 até as *Jornadas* em 2013 houve todo um processo de alteração dos significados referentes ao termo *revolução* e suas representações (como a imagem utilizada no meme), processo esse que aqui chamo de *mitificação*. Esse é um fenômeno que merece atenção, e trato aqui de abordar de modo mais profundo e desenvolvido os pontos mais importantes desse processo, de modo que seja possível, ao fim, entender o que fundamentava a utilização do meme por esses sujeitos considerando o meme como um argumento que procurava justificar a violência nas manifestações. O desenvolvimento da argumentação requer retrospectão, afastando assim do objeto principal do trabalho (as *Jornadas*, os anarquistas, as manifestações referentes a 2013, etc.), mas é necessário lançar luz sobre os meandros da configuração do conceito.

1.4. A revolução como mito

Para compreender as transformações do termo revolução, inicio a explicação com a construção da revolução enquanto um mito a partir da Revolução Francesa. De inspiração iluminista e liberal, semeada com auxílio de círculos maçons, em um contexto de agitação e levantes camponeses, organizou-se a Revolução sob o lema “liberdade, igualdade e fraternidade”. Massas de cidadãos franceses, com influência de organizações radicais, organizaram uma sublevação popular respondendo a uma conjuntura de crise financeira e insatisfação com a política imposta pela monarquia absolutista. Tendo iniciado como uma aliança entre setores da nobreza e da burguesia contra o rei, o desenvolvimento do processo logo fez com que esse fosse conduzido

por outros sujeitos menos favorecidos dentro da estrutura social francesa, tendo a burguesia o seu protagonismo. (HOBSBAWN, 2005)

A revolução francesa foi, sem dúvida, um evento que marcou a política em diferentes linhas ideológicas, das mais conservadoras até as mais progressistas, das reacionárias às revolucionárias. Suas várias fases com distintas características, suas disputas internas de diferentes grupos, suas medidas políticas e seus métodos, todos esses elementos contemplam os anseios e interesses de várias organizações, servindo de referência para reflexões posteriores e estabelecimento de programas que pretendiam, de algum modo, ou reproduzir alguns de seus feitos, ou evitar que estes se repetissem. A *Queda da Bastilha*⁶, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*⁷, a participação de vários setores⁸, a experiência da Comuna Insurrecional de Paris⁹, *O Terror*¹⁰ e a morte de Robespierre, a reviravolta conservadora dos Girondinos¹¹, a ascensão de

⁶ A construção do corpo armado, que unificava elementos militares e civis, obrigou que se procurassem armas e munições, e aí que entra o evento mais simbólico do processo: a Queda da Bastilha. À época, símbolo da repressão absolutista, a Bastilha era usada como prisão política. Com a justificativa de procurar por pólvora, os rebeldes a tomaram e libertaram os poucos presos que lá encontraram. A sua queda foi o estopim para que novos levantes ocorressem, provavelmente sentindo que o rei já não tinha poder algum, de que o controle não existia mais já que seu principal símbolo de repressão política havia sucumbido sob o fogo da revolução. O processo se espalhou com maior intensidade pelo campo, os camponeses começaram a destruir os títulos de propriedade, saquear as propriedades feudais, queimar castelos e cartórios. O *Grande Medo* fez com que a Assembleia Nacional Constituinte tomasse medidas no intuito de impedir o avanço do processo.

⁷ Inspirada na *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América* foi aprovada – apesar de a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* não ter passado e terem executado sua idealizadora, Olympe de Gouges.

⁸ Não havia consenso quanto ao projeto a ser realizado. Enquanto alguns desejavam uma monarquia constitucional, outros setores tencionavam para que a revolução fosse além. Do ponto de vista anarquista, merecem destaque os *Enragés* e os *Sans-Culotte*, conforme Raynaud e Noël, 2008, p. 16-7.

⁹ As relações com os demais países da Europa que eram partidários do absolutismo ou simpáticos a Luís XVI ficam complicadas, declararam guerra à Áustria e o povo foi conclamado a resistir em armas. Em Paris, em meio à turbulência da guerra, se forma uma Comuna Insurrecional, que acaba perseguindo e executando inimigos internos.

¹⁰ A república foi instaurada com a deposição de Luís XVI e a Convenção Nacional foi eleita. Após mais disputas e conflitos entre os grupos, Luís XVI é condenado e executado. Levantes contrarrevolucionários ocorrem, com a pressão interna e externa, Robespierre assume o poder e impõe o *Terror*, no qual milhares são guilhotinados. As medidas impopulares de Robespierre, porém, elevam os ânimos de opositores, que acabam por tirá-lo do poder e guilhotiná-lo. A Comuna, bem como o Partido Jacobino, foram destruídos.

¹¹ Após a morte de Robespierre, os Girondinos tomam o poder e o processo é reorientado, revendo políticas adotadas antes e abrindo a fase mais conservadora da revolução – que teve várias tentativas de golpes de opositores internos, uns mais à esquerda, outros mais à direita. Com esse contexto de alta insatisfação de várias camadas sociais contra o regime da burguesia girondina, alguns setores girondinos começaram a propagar a ideia de que os seus interesses só poderiam triunfar através de uma ditadura militar. Nessa conjuntura que Napoleão Bonaparte começa a ganhar proeminência. O general Napoleão então dá um golpe no órgão que dirigia o processo e instaura o Consulado, um órgão administrativo que contava com Napoleão e mais dois indivíduos – que servia de fachada, já que o poder, na verdade, ficou concentrado nas mãos do general. A revolução se consolidava agora através de uma ditadura personalista que regia os interesses da burguesia que recém havia ascendido.

Napoleão, todos esses acontecimentos ecoaram nas discussões políticas posteriores em diferentes linhas ideológicas, das mais conservadoras até as mais progressistas, das reacionárias às revolucionárias. No imaginário e no discurso, a Revolução permanece como um evento de grande importância.

Dentre esses elementos podemos citar alguns que mais se destacam na influência da experiência da Revolução Francesa para a esquerda que se desenvolveu posteriormente: 1) a vasta participação popular, inclusive de categorias desprivilegiadas, como camponeses sem terra e artesãos urbanos pobres; 2) o uso da violência enquanto instrumento de mudança política; e, conseqüentemente; 3) a intenção de ruptura com a ordem institucional estabelecida, a ordem absolutista e feudalista. Enquanto evento histórico, a Revolução Francesa se estabeleceu como uma referência nas estruturas ideológicas posteriores, e, de certa forma, fora mitificada e mistificada para que isso ocorresse.

Em diálogo com a teoria de Sahlins (2012), retomando alguns de seus conceitos, como a *estrutura*, que, para o autor não é uma criação livre, fruto da imaginação inventiva das pessoas, mas sim resultado de experiências anteriores, acontecimentos passados, e que atua na estruturação da compreensão do presente, bem como antecipação do futuro. Sendo, portanto, um conjunto de relações simbólicas de ordem cultural. O *evento*, por sua vez, é o resultado de uma interpretação de um acontecimento, realizado conforme as categorias de uma determinada *estrutura*. Quando o *acontecimento* (que é um fato externo e independente da estrutura interpretativa) é significado através das categorias dessa *estrutura* ele se torna relevante do ponto de vista histórico, assim que o *acontecimento* se torna *evento* e é registrado na *história* do grupo social. Desse modo faz sentido pensar que a Revolução Francesa foi absorvida pelas estruturas ideológicas de diferentes grupos e significada enquanto distintos mitos. Os diferentes grupos produziram dessa forma suas próprias historicidades a respeito do evento. Esse processo fez do episódio uma categoria interpretativa cuja transmissão ao longo do tempo modificou a própria narrativa.

Entendo que essa mudança da narrativa do acontecimento para se tornar parte da estrutura depende um processo que pode ser desmembrado em duas partes, ou processos menores: a *mitificação* e a *mistificação*. Apesar de serem processos distintos – por operar segundo princípios diferentes –, ao fim chamo ambos de *mitificação*, pelo simples fato de que é através disso que o evento se torna um *mito*. Cabe, porém, definir as diferenças na constituição dessas narrativas,

destacando as particularidades desses dois processos, tratando da Revolução Francesa como exemplo.

A *mitificação* da Revolução se deu através da exacerbação de determinadas características valoradas como positivas pelo grupo (os revolucionários) a partir da estrutura com a qual interpretavam o evento e de acordo com os interesses políticos que tinham. Um bom exemplo é a *marcha sobre Versalhes*, um dos primeiros momentos da revolução na qual mulheres marcharam sobre o Palácio de Versalhes, depois de terem saqueado arsenais de armas, para reclamar sobre o preço dos alimentos. A narrativa oficial difundida durante a Revolução pelos seus partidários tinha um ar de *espontaneidade* no ato, garantindo assim um tom de naturalidade – quando, na verdade, esta fora uma ação que vinha sendo combinada e inflamada antes pelos setores revolucionários da sociedade francesa tempos antes. A narrativa dos revolucionários, criada depois da revolução a respeito do evento, tinha, muito provavelmente, o intuito de dar uma legitimidade para o episódio ao atribuir a ela um caráter de essencialista, natural e espontâneo, uma reação *per se* a determinadas circunstâncias – como a crise econômica – de modo semelhante ao que aconteceu depois, com o anarquismo, como mencionado anteriormente (cf. KROPOTKIN, 1909, p. 97-101).

A *tomada da Bastilha* também foi um episódio emblemático que foi mitificado, além da queda do símbolo do poder repressor político (ou da *força* monárquica, nos termos de Sorel, como se vê adiante), foi também um gatilho que despertou levantes camponeses, ele foi mitificado sendo significado como o evento que representa essa virada da Revolução, a destituição do poder absolutista e um episódio que desencadeou ações de expropriação por massas de trabalhadores do campo. Essa mitificação, um exercício criativo de romantismo, de contar os acontecimentos de uma forma, atuou como ação performativa que agiu sobre a estrutura ideológica revolucionária – provavelmente porque naquele momento, no calor revolucionário e ascensão de novas ideias, toda essa dimensão simbólica das ideias estava em efervescência e em formação, o que explicaria também a alta volatilidade do processo – ou uma *ordem de tendência performativa*, nos termos de Sahlins (2012, p. 11). Assim se criou um mito interpretativo sobre a revolução, ou seja, parte integrante do que depois veio a ser uma *estrutura prescritiva* (SAHLINS, 2012, p.11), um mito sobre “como as revoluções deveriam ser”.

O segundo processo, o de *mistificação*, é um pouco mais complicado. Ele envolve mais mudanças no processo até chegar no formato presente nas manifestações de 2013. Basicamente, o

que quero aqui é explicar que, em algumas narrativas e ações de sujeitos identificados como anarquistas nas *Jornadas* haviam elementos dogmáticos e idealistas que são provenientes de uma estrutura religiosa e que foram ossificados nas suas estruturas ideológicas através de um processo de longa duração.

Entendo que o início desse fenômeno está em momentos muito distantes na história das ideias socialistas e do pensamento político ocidental, mais precisamente, na interpretação da Revolução Francesa a partir de uma estrutura anterior, de bases cristãs. Aí se inicia a formação de uma corrente da esquerda que é referida como *socialismo cristão*, e é onde há contato entre o pensamento religioso e as discussões políticas nos círculos socialistas de modo direto e significativo. O segundo momento – e talvez mais importante – é o da ascensão do niilismo e aproximação deste com o anarquismo, momento em que se cria o mito do anarquismo terrorista e em que se produz um documento que preconiza uma atuação revolucionária dogmática, intransigente e destruidora, realizador de um apocalipse. Documento esse cujo próprio título, e posteriormente a discussão que o acompanha, faziam alusão à uma concepção religiosa da ação revolucionária. Aí eu entendo que tem início o fanatismo dentro do anarquismo. O terceiro e último momento é quando essas posições políticas com elementos de fanatismo religioso são difundidas ao grande público através de produtos de entretenimento de massas, onde adquire uma outra característica importante, que é o elemento romântico-ficcional. Enfim, assim se chega à estrutura ideológica que chamo de *insurrecionalismo neófito* e que está presente nas manifestações de 2013 – basicamente uma variação do anarquismo insurrecionalista¹² de adesão instantânea a partir da identificação de referências de fora da teoria anarquista, com elementos que, ora são provenientes de difamações, ora do entretenimento de massas, uma variação sem muita base teórica, mas de muita vontade de ação (de mudar o mundo), que se destacou nas manifestações. Esse é o primeiro ponto a ser explicado, essa variante do anarquismo insurrecionalista que toma proporções de massas e é ideologicamente instável (porque carece de sustentação teórica-doutrinária e também de organicidade, a qual também nega muitas vezes de forma deliberada), portanto, polêmica e de difícil entendimento. É o primeiro ao qual me debruço porque é um ponto de partida, é uma parte

¹² A definição do anarquismo insurrecionalista é apresentada mais adiante, no capítulo 2, mas, de modo resumido, se refere a uma corrente do anarquismo cuja estratégia se baseia no princípio de *propaganda pelo fato* ou *propaganda pela ação*. A ideia é de que o anarquismo seja difundido por meio de ação direta violenta, essas ações, em tese, colocariam em evidência as condições mais elementares das relações de opressão e exploração, e assim produziram um processo insurrecional que desencadearia uma revolução.

das manifestações que mais saltava aos olhos, e que pode ser entendida sob a luz da influência dos anarquistas.

Para chegar nesse ponto, inicio pelos dois processos menores que compõem o processo maior, o de *mitificação* – a transformação do evento em categoria. Como já dito, são eles a *mistificação* e a *mitificação*. A *mistificação* é encontrada em narrativas nas quais a história (ou o projeto de sociedade) acaba adquirindo elementos proféticos na sua interpretação, fruto de uma assimilação do acontecimento político através de uma estrutura com categorias religiosas (num processo com tendência performativa que se torna, posteriormente, prescritiva). A revolução, nesse caso, inicialmente vista como produtora de uma *redenção*, ou até mesmo como o *apocalipse*, como uma *profecia* que levará a Humanidade para outra era, que fará o *Paraíso* na Terra, etc. mediante a destruição do antigo estado de coisas. A sociedade futura que era discutida por setores mais progressistas e posteriormente por socialistas, inicialmente entendida por termos bíblicos aonde o Paraíso e o socialismo seriam sinônimos. Nesse caso, a mistificação da revolução se define como uma interpretação de um evento específico através de uma estrutura de bases cristãs, o processo aqui é de assimilação da Revolução Francesa a partir das estruturas anteriores, de origens religiosas. A emergência de correntes socialistas com influência religiosa na Europa do século XIX, como a de Saint-Simon, vai nesse sentido.

Ainda que o termo *socialismo* fosse criado mais tarde¹³, é comum de se encontrar menções a projetos ideológicos historicamente anteriores ao termo, dessa maneira é admissível que movimentos desse período sejam classificados como socialistas, pré-socialistas ou proto-socialistas. Esses movimentos anteriores a meados do século XIX, costumam ser chamados de *socialistas utópicos*, classificação difundida por Marx, que contraporia o seu socialismo, dito científico. O socialismo utópico costuma ser definido como uma expressão idealista e romântica que se opunha ao capitalismo industrial que começava a se desenvolver. Nesse bojo, diferentes movimentos eram aglutinados, movimentos como experiências cooperativistas, movimentos mais espontâneos ou então até mesmo messiânicos. Dentre eles, um dos que se destaca é o de Saint-Simon.

¹³ Walter (2011, p. 23) menciona 1831, no jornal *Le Semeur*, já Spindel (1980, p. 15), menciona que foi em 1827, na *Cooperative Magazine*.

Um dos fundadores do socialismo cristão, Claude-Henri de Rouvroy, também conhecido como Conde de Saint-Simon, foi um parisiense de descendência aristocrática. Ainda jovem, fora enviado para as colônias americanas para que comandasse tropas a fim de auxiliar na guerra de independência dos EUA. Voltou à França no período da revolução e se filiou aos republicanos, apesar de não ter participado ativamente dela, vivenciou como espectador. Chegou a ser eleito deputado de sua comuna e até mesmo preso, acusado de especulação, quando quase foi executado – fato que o levou a refletir e reconsiderar o uso da violência.

Após a revolução, se dedicou aos estudos, produzindo muitos artigos e tratados sobre economia, política e filosofia. O que lhe rendeu uma posição de destaque, formando um círculo de admiradores em torno de si. Seu projeto socialista era lido em termos religiosos. Saint-Simon acreditava que a sociedade do futuro viria através do avanço da industrialização, ligava assim elementos da revolução industrial com a revolução francesa. A tecnologia e a ciência tinham um lugar de destaque nessa ideologia. A religião, para ele, era tida como a força moral que unia os homens em fraternidade, além de ser a base para a organização social, por isso não poderia ser abandonada, mas sim reformulada. O avanço da indústria, na sua visão, provocaria uma espécie de apocalipse na sociedade anterior, de ordem feudal, e abriria as portas para a nova sociedade.

Saint-Simon via a si mesmo enquanto um *messias*, e essa sua ideia teria vindo de um sonho que teve quando estava preso, no qual Carlos Magno (com quem tinha um distante grau de parentesco) teria aparecido e lhe dito que ele seria um importante homem. O socialismo saintsimoniano via a industrialização como a salvação da humanidade, como uma espécie de *novo cristianismo*, título de um de seus livros, e na qual ele, Saint-Simon, era o novo Jesus Cristo. Depois de sua morte, a escola saintsimoniana se tornou mais um círculo religioso do que político, ao menos nos termos que entendemos hoje (WALTER, 2011, p. 30).

A interpretação de Saint-Simon (e de seus *apóstolos*) faz muitas analogias com o cristianismo, de modo que as novas ideias, as novas invenções, novos fatos e fenômenos que viviam eram assimilados aos moldes da religião cristã. O cristianismo era a estrutura que moldava sua visão sobre a conjuntura da França na época, a modernidade, a industrialização, as aspirações iluministas e socialistas, eram todas concebidas em termos dos mitos religiosos. Apesar de o cristianismo em si e principalmente a Igreja Católica, enquanto instituições, serem muitas vezes criticados e atacados (mais a Igreja em si, nesse sentido), o cristianismo enquanto cosmologia ainda

imperava, influenciando a cosmovisão dos sujeitos à época, afinal, era ele, o cristianismo, enquanto conjunto de categorias de significação, que fornecia as categorias de ordenamento do mundo. A evolução das ideias, enquanto projeto utópico (não no sentido de impossibilidade ou de irrealizável, mas de um exercício imaginativo de criação do mundo ideal), em parte influenciado pelos acontecimentos políticos, econômicos e sociais do período histórico, e em parte, pela estrutura religiosa da cosmologia judaico-cristão, modifica-se quando o iluminismo, em seu desenvolvimento próprio, dava vazão ao humanismo, ao racionalismo e ao que viria a ser o que se chamou depois de ciências sociais, assimilando desse modo novas categorias. Ao mesmo tempo que a estrutura se reproduzia, ela se modificava – como diria Sahlins. Pouco a pouco, as categorias que faziam referência ao pensamento religioso foram sendo abandonadas, mas, de alguma forma, essa relação ainda parece existir, mesmo que de modo residual, resistindo até mesmo aos avanços do pensamento científico, às novas elaborações estratégicas e suas conseqüentes redefinições. Tanto a *mistificação* – enquanto narrativa que adquire um caráter profético ou sobrenatural –, quanto a *mitificação* – enquanto criação de uma narrativa romantizada que exagera alguns elementos tidos como positivo em detrimento de outros – sobre o evento serão tratados aqui como *mitificação* no sentido de transformação de um acontecimento em um *mito*, em uma *categoria* que se torna parte de uma *estrutura* e passa a ser utilizada para atribuir significado a novos acontecimentos, nos termos de Sahlins, o processo em que a ação performativa modifica as categorias, seus significados ou suas posições na estrutura, tornando-se parte do que depois atua como uma estrutura prescritiva.

Por mais que o saintsimonismo, enquanto fenômeno político, se assemelhasse a um culto religioso, a sua concepção de revolução não era um apocalipse nos termos de violência, ele a compreendia enquanto uma grande e profunda mudança que seria realizada a partir de um decreto ou uma imposição de cima para baixo, numa espécie de ditadura – ideia que influencia os blanquistas e posteriormente também a formulação do próprio marxismo.

Nesse sentido, e, ao que tudo indica, ainda com alguma influência religiosa, parece que o projeto mais próximo dessa concepção apocalíptica seja a do russo Sergey Netchaiev¹⁴, no seu panfleto de 1869 chamado de *Catecismo do Revolucionário*. Como o próprio nome sugere, o

¹⁴ Grafado também como Sergei ou Serguei e Nechaev, Nechayev ou Nechayeff.

documento do russo.¹⁵ estabelecia diretrizes rígidas e inflexíveis para a atuação do militante revolucionário numa organização secreta, trazendo instruções com princípios e códigos de conduta para a realização da revolução.

À época sob influência do movimento niilista, o terrorismo político havia sido adotado por alguns setores russos, principalmente os vinculados aos *narodniks* – como eram chamados os sujeitos ligados ao movimento populista russo. Essa corrente se iniciou como uma espécie de socialismo agrário pela década de 1850, e se baseava numa perspectiva romântica de retorno à vida simples do campo. Era composta de jovens universitários da elite e tinha um caráter crítico ao regime czarista, inicialmente por um viés contracultural e artístico. Após tentativas frustradas de se inserir em meio à população camponesa com o intuito de agitar politicamente e dar início a um levante camponês, os *narodniks* reformularam suas estratégias, se inspirando nos jacobinos e adotando a conspiração e o terror como métodos de ação política (cf. MONTEIRO, 2008).

Esses métodos logo foram sendo assimilados por círculos insurrecionalistas russos, numa época em que as correntes ideológicas como conhecemos hoje não estavam bem definidas, e todos se reivindicavam *socialistas*. Os anarquistas (à época se definindo enquanto socialistas federalistas), por sua vez, compreendiam que esses métodos eram manifestações de *ação direta*, e de *propaganda pelo fato* – uma oposição à *propaganda pela palavra* – tendo a sua justificativa ideológica em posições difundidas em parte dos escritos do anarquista russo Mikhail Bakunin.

O próprio Bakunin foi próximo de Netchaiev. Relação que rendeu sua expulsão da AIT e inflamou uma discussão sobre ética e política (cf. CORRÊA, s/d). Isso porque o projeto niilista revolucionário de Netchaiev estabelecia um método de ação extremamente frio e amoral. A organização de atentados a partir dessas proposições de Netchaiev e a adoção delas por alguns anarquistas, que eram minoritários dentro das fileiras do anarquismo, apesar de terem grande projeção social por conta de seus atos, ajudou a instaurar no imaginário social a vinculação entre anarquismo e terrorismo.

Esse movimento de significação foi produzido tanto por via cultural – como é o caso da literatura russa que trazia o niilismo e o associava ao anarquismo na Rússia czarista do século XIX

¹⁵ Atribuído erroneamente muitas vezes a Mikhail Bakunin. Confusão por conta de documentos com nomes semelhantes e disputa com Marx na AIT.

– quanto pela imprensa, que motivava as difamações sobre o anarquismo (cf. MONTEIRO, 2008, 2009; PEDRO, 2011).

Parte considerável dessas difamações foi baseada na obra de Netchaiev e associada a Bakunin. No seu *Catecismo*, ele dizia estabelecia uma estrutura para sua organização na qual seus membros estariam devotados totalmente para o programa revolucionário, que consistia na “destruição inexorável da sociedade” (cf. Anexo A)

O método de Netchaiev priorizava a ação revolucionária, concebendo esta enquanto um grandioso evento no qual a sociedade seria submetida à uma *destruição inexorável*. A forma como a organização revolucionária – que ele chama de Associação – se estabelece, e as relações entre seus membros é construída, se baseia numa política de raciocínio utilitarista, extremamente calculista e racional, guiada para um único fim: a revolução. O fanatismo netchaievista, contumaz em destruir a sociedade czarista, estabelece uma vigilância rígida na conduta de seus adeptos, um controle absoluto sobre a vida dos membros da organização num tipo de *ascetismo revolucionário*, uma renúncia de vários aspectos da vida convencional e dedicação total a uma só causa, um só objetivo, a *revolução*.

Como o próprio Bakunin (1870) observou, Netchaiev propunha uma conduta comparável a um monge revolucionário, e de, nas suas palavras, um *abrek* – um tipo de guerreiro do Cáucaso que combatia sozinho seus inimigos. Esse era o modelo ideal de revolucionário de Netchaiev, uma espécie de paladino da revolução obstinado a destruir, explodir e matar em nome da sua causa sagrada.

Esse modelo idealizado pelo jovem russo não se desenvolveu dentro do movimento anarquista russo nem entre os socialistas da AIT, já que Bakunin e Netchaiev romperam laços e os anarquistas foram expulsos da AIT. Porém, essas ideias prosseguiram influentes em alguns grupos anarquistas e principalmente foram marcadas no senso comum através de romances (como nas obras de Dostoiévski) e da mídia.

Tudo indica que é aí, no *Catecismo* de Netchaiev, que se origina essa noção de *revolução apocalíptica* enquanto uma ideia corrente dentro da ideologia anarquista. Ao menos é a sistematização e definição teórica mais antiga, a primeira vez que a revolução surge com essa

aparência de *total destruição e aniquilação*, reforçando assim a definição muito arraigada no senso comum do anarquismo enquanto uma *força destruidora e caótica*.

Apesar disso, Graeber (2011) comentando sobre o controverso Georges Sorel, dá a entender que este é quem cria a noção da revolução apocalíptica através do mito político da greve geral. Ele diz,

A política é a arte de inspirar os outros com grandes mitos. Para os revolucionários, ele propôs o mito de uma *apocalíptica Greve Geral*, um momento de total transformação. Para mantê-la, ele acrescentava, precisar-se-ia de uma elite capaz de sustentar o *mito* vivo através da disposição de se engajar em *atos simbólicos de violência* (GRAEBER, 2011, p. 36, grifos nossos)

Essa leitura talvez seja tão polêmica quanto a biografia do próprio Sorel. Apesar de haver uma relação entre a estratégia da greve geral coordenada por um mito criado e sustentado por uma vanguarda política e uma revolução violenta na teoria de Sorel, esse caráter *apocalíptico* não é necessariamente equivalente a uma destruição total do estado de coisas por meio de ações violentas, como Graeber parece ter sugerido.

Sorel é um sujeito curioso na história da política. Sua trajetória biográfica com suas mudanças de posição e suas influências em diferentes movimentos o tornam difícil de decifrar. Militou ao lado dos sindicalistas anarquistas, criticou o marxismo, elogiou Lênin, e, no fim, passou a se identificar com a monarquia. Suas ideias serviram de inspiração para anarquistas, marxistas e até mesmo para o fascismo italiano. Por isso é difícil de definir com precisão quem foi Georges Sorel dentro do espectro político e essa definição é motivo de debates. Graeber (2011) o coloca como um anarquista e como um dos idealizadores do sindicalismo revolucionário, Price (2007), criticando Graeber, define Sorel como “um elitista que se tornou um profascista”, e não é raro de se ver também Sorel sendo lido enquanto um marxista, como Andrade (2005) – apesar de que aqui, a argumentação sobre o porquê de Sorel ser marxista e não anarquista se baseia numa definição que se aplicaria também ao anarquismo. Sobre a posição ideológica de Sorel, ela diz,

Sua tentativa de resgatar o marxismo dos influxos burgueses, que teriam como conseqüências práticas a burocratização, hierarquização e degeneração do movimento socialista, beira o anarquismo, muitas vezes confundindo-se com ele. Contudo, as noções de antagonismo e luta de classes, além do papel de destaque conferido à classe operária, como a autêntica portadora da revolução, tornam evidente seu viés marxista. (ANDRADE, 2005, p. 43-44)

Considerando que o anarquismo, enquanto uma ideologia socialista, *também* pressupõe a existência de antagonismo e luta de classes e, em alguns casos, o papel de destaque da classe operária – como, por exemplo, os adeptos do sindicalismo de intenções revolucionárias, onde alguns classificam Sorel¹⁶; assim, o fato de Sorel trazer esses elementos nas suas produções não quer dizer que ele deva ser classificado automaticamente como um marxista, como diz a autora.

De qualquer forma, o que nos interessa aqui é que Sorel, na sua obra mais famosa *Reflexões Sobre a Violência* (1992 [1908]) desenvolve a sua teoria política, que ele chama de *teoria dos mitos*, na qual apresenta uma análise sobre os mitos nos processos revolucionários. Ele conclui, em resumo, que todos os processos revolucionários são produzidos por *mitos políticos*. Isso se faz interessante aqui, já que, além de o mito ser um elemento da teoria de Sahlins, é também um elemento presente nas elaborações teóricas de correntes políticas analisadas.

De alguma maneira, Sorel antecipa, lá no início do século XX – já que a primeira edição fora lançada em 1908 – a importância da dimensão simbólica em processos políticos e a capacidade de agenciamento e de transmissão de ideias por meio dos mitos. Ele toma o mito das produções sociológicas e antropológicas – Jacques Julliard, no prefácio de *Reflexões Sobre a Violência* (SOREL, 1992, p. 8) menciona que Sorel tomou a ideia de Bernard le Bovier de Fontenelle, Pierre Bayle, Lucien Lévy-Bruhl, Émile Durkheim e principalmente de Giambattista Vico. Por isso Graeber menciona Sorel no seu texto sobre a relação entre antropologia e anarquismo (GRAEBER, 2011). Há de fato um fundo antropológico aí, já que, na visão de Sorel, a revolução não ocorre sem que exista uma motivação no campo do simbólico, que envolva as crenças nas ideologias. Essa dimensão simbólica-ideológica se sustenta a partir do que ele chama de *mito político*, um conjunto de imagens que instiga e inspira a ação política das massas.

Sorel reivindica que suas conclusões não são um projeto estratégico, mas sim frutos da observação e de reflexão. Seu empenho parece ser mais no sentido de produzir uma reflexão teórica de caráter sociológico, explicando como os fenômenos revolucionários ocorrem na sociedade, quais as regras que conduzem essas dinâmicas e, principalmente, qual o papel da violência nesses processos do que de disputar a condução de processos revolucionários. Ele advoga, ainda, que suas

¹⁶ Apesar de essa discussão sobre o sujeito revolucionário ser um debate em aberto.

conclusões são fruto de observação dentro da *Confédération générale du travail* (Confederação Geral do Trabalho, CGT),

Segundo o francês, o mito esteve presente em todos os processos revolucionários e ainda é encontrado em meio às agitações dos socialistas modernos. Seria ele, o mito, a única coisa capaz de guiar e cativar realmente as massas, o processo de ruptura não seria então fruto do desenvolvimento das forças produtivas e consequência natural das contradições da sociedade capitalista – daí a sua crítica ao marxismo, que ele considerava também um mito – mas sim a consequência de um grupo, de uma *vanguarda*, que seria capaz de mobilizar um mito a favor de uma causa, de propagar, difundir, suscitar e manter a crença num movimento de massas – aí percebe-se também a influência da psicologia social, principalmente de Gustave Le Bon. Por isso também que suas ideias foram assimiladas tanto por nacionalistas quanto por socialistas. De certa forma, pela perspectiva soreliana, Lênin e Mussolini puseram em prática um movimento nesse sentido, apontando, porém, para projetos divergentes, mas ambos fundamentados em mitos, um sobre o inevitável futuro comunista levada a cabo pela classe trabalhadora e outro sobre o passado glorioso da nação italiana.

No que tange ao socialismo, ao observar de perto as mobilizações dos trabalhadores, principalmente dos sindicatos e especialmente da CGT, Sorel entendia que a *greve geral* seria esse grande mito. Nas suas palavras, a greve geral seria

o mito no qual o socialismo está contido por inteiro, ou seja, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna (SOREL, 1992, p. 146)

A importância dada às imagens, em vez das palavras, segue a linha da *propaganda pelo fato*, no qual o discurso através das palavras não seria potente o suficiente para cativar as massas a ponto de uma revolução socialista se materializar.

A linguagem não poderia ser suficiente para produzir tais resultados de forma segura. É preciso recorrer a conjuntos de imagens capazes de evocar em bloco e por mera intuição, antes de toda análise reflexiva, a massa dos sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna. (SOREL, 1992, p. 141)

Está dada aí a necessidade de se construir símbolos e performances que comuniquem, através da ação direta, o projeto de sociedade que se desenvolve.

Andrade (2005, p. 47) afirma que, para Sorel, a greve geral não precisa necessariamente corresponder inteiramente aos fatos, desde que pusesse os trabalhadores em movimento aspirando um novo horizonte. A greve geral deveria incitar a violência proletária revolucionária, provavelmente por esse fator Graeber adjetiva a sua concepção estratégica de *apocalíptica*. Porém, Sorel discordava do terror jacobino, e distinguia a *violência* da ideia de *força*.

Não se podem confundir as violências sindicalistas exercidas ao longo das greves por proletários que querem a derrubada do Estado com esses atos de selvageria que a superstição do Estado sugeriu aos revolucionários de 1793, quando tiveram o poder nas mãos e puderam exercer sobre os vencidos a opressão – de acordo com os princípios que haviam recebido da Igreja e da realeza. Temos o direito de esperar que uma revolução socialista levada a cabo por sindicalistas puros não seja manchada pelas abominações que mancharam as revoluções burguesas. (SOREL, 1992, p. 134-135)

Como se observa, ele demonstra preocupação quanto a possibilidades de excessos no uso da força durante o processo revolucionário. Um dos grandes debates dentro do socialismo, e do qual se deriva e se confunde muitas vezes, o debate sobre a questão do governo, do Estado e, portanto, do poder, e que cinde as correntes marxista e anarquista.

Sorel, na sua diferenciação entre a violência jacobina e a violência sindicalista, afirma que a violência jacobina descambou para opressão, já a violência sindicalista, esta deve se manter em termos de *guerra* e pautando o mínimo de brutalidade possível – o suficiente para neutralizar o inimigo, nesse caso, de classe (SOREL, 1992, p. 132).

Sobre esse ponto, Andrade diz que “A violência proletária defendida por Georges Sorel não pode ser confundida, portanto, com a apologia da barbárie e do derramamento de sangue, sendo a explicitação do antagonismo de classes na forma de uma guerra social aberta” (ANDRADE, 2005, p. 49), e completa citando Sorel, “feita à luz do dia, sem nenhuma atenuação hipócrita”. (SOREL, 1992, p. 311).

Essa *guerra* entre classes, seria necessária para a geração de uma nova civilização, organizada a partir dos princípios proletários, valorada como positiva. Dessa forma, Sorel justificava a violência revolucionária, já que ela daria luz à nova sociedade.

A ideia de greve geral, engendrada pela prática das greves violentas, comporta a concepção de uma mudança irreversível. Há nisso algo de assustador – que se revelará

ainda mais assustador à medida que a violência ocupar um lugar maior no espírito dos proletários. Mas, ao empreenderem uma obra grave, temível e sublime, os socialistas elevam-se acima de nossa sociedade leviana e tornam-se dignos de ensinar ao mundo caminhos novos. (SOREL, 1992, p. 311).

Essa violência proletária, dirigida a chefes de Estado e membros da burguesia, produziria por contraste a classe proletária enquanto independente e externa, trazendo à tona condições respectivas às classes sociais que outrora estavam naturalizadas e invisibilizadas, as classes sociais, enquanto modos de estar no mundo a partir das suas posições no processo de produção, quando evidenciadas nesse contraste, produziriam ações de antagonismo, resultando no processo revolucionário. Perpetrada principalmente através de greves, seria também um ato de moralização e de educação dos seus protagonistas, guiado pelos primeiros revolucionários organizados numa vanguarda responsável por dar início ao processo.

Sendo a *violência* e a *força*, para ele, fenômenos diferentes. Por *força* entendia um meio de estabelecimento de relações de exploração e opressão, já a *violência*, era concebida como a reação a essa condição, e conseqüentemente, a libertação em relação à *força*:

Diríamos, portanto, que a força tem como meta impor a organização de uma ordem social, na qual governe uma minoria; já a violência visa à destruição dessa ordem. A burguesia empregou a força, desde o surgimento dos tempos modernos; já o proletariado reage agora, contra ela e contra o Estado, mediante a violência. (SOREL, 1970, p. 286 apud PAOLA, 1984, p. 76).

A violência, portanto, na perspectiva de Sorel, adquiria uma conotação de libertação, de reação, e, de certa forma, se justificava moralmente, já que era a antítese da opressão, a redenção. Sua teoria sobre o uso da violência revolucionária como elemento moralizante e libertador, movido por um mito político, como já dito, fora apropriada por figuras da esquerda e da direita em projetos distintos, mas com uma mesma dinâmica: a de engajar mobilizações populares massivas através de ações simbólicas levadas a cabo por um grupo político menor – uma minoria ativa, que ele não se furtava de chamar de elite. As mobilizações eram resultado de um engajamento mais emotivo e imaginativo do que racional e prático. É através disso, da emoção e da imaginação, em forma de imagens, que o mito de Sorel opera. O processo revolucionário de Sorel, porém, não tem muito de *apocalíptico* no sentido de uma destruição absoluta, como Graeber dá a entender, mas sim de mudança de regime, de grande transformação. O mito da revolução violenta assim se justifica, a

transformação do estado de coisas mediante a destruição da velha ordem e o estabelecimento da nova ordem – a ordem operária – se estabelece como uma estrutura prescritiva. A ideia da *greve geral redentora* permaneceu por muito tempo como mito político instigador de uma paralisação da produção que se tornaria uma insurreição e que, por sua vez, se desenvolveria, de modo inerente, à uma guerra social aberta na qual a velha sociedade seria posta à baixo e a nova sociedade seria construída a partir de seus destroços.

Ao fim, Sorel e sua teoria parecem não ter encontrado ainda um lugar definido, reivindicado e rejeitado por sujeitos de ambos os lados do espectro político, seu lugar permanece em discussão. Mas a noção de *mito político* e a comparação do processo revolucionário com uma “*guerra napoleônica*” – como ele coloca ao longo de sua obra – parecem valiosas para se entender a configuração da ideia de revolução enquanto uma categoria essencial da estrutura ideológica revolucionária e mais especialmente da estrutura ideológica do anarquismo insurrecionalista neófito presente nas *Jornadas*. A noção de *revolução*, num sentido mais idealista, ainda acaba remetendo a esse mito do momento final de redenção através de uma guerra aberta, total e generalizada. Mas, para que chegasse no estatuto atual – na versão encontrada nas ruas, nas palavras e nas ações de manifestantes nos tempos contemporâneos – foram necessárias outras mudanças na sua definição, dentre elas, a mais importante parece ter sido na da insurreição popular enquanto única estratégia e no seu estabelecimento enquanto mito prescritivo.

1.5. A insurreição como mito

"Eu sou o fantasma de seus natais passados."

(V de Vingança)

"O prédio é um símbolo, assim como o ato de destruí-lo. O povo dá poder aos símbolos. Sozinho um símbolo não tem significado, mas com bastante gente, explodir um prédio pode mudar o mundo."

(V de Vingança)

A dialética da história e a alteração qualitativa da noção de *revolução* a partir do desenvolvimento de debates e produções internas, avaliando e reavaliando estratégias não foi o único fator que modificou a ideia da revolução e ajudou a construir a estrutura ideológica sobre a qual nos detemos aqui. Um outro fator que se destaca também na alteração qualitativa das categorias interpretativas do mundo – e, como tal, dos significados atribuídos aos acontecimentos experienciados pelos sujeitos –, e principalmente também na sua difusão, é a que diz respeito à representação dessa categoria – a *revolução* e sua variação insurrecional – na cultura de massas.

O filme *V de Vingança* (*V for Vendetta* no original), lançado nos cinemas em 2006, inspirado na história em quadrinhos homônima é uma peça-chave na compreensão da formação dessa estrutura ideológica anarquista de caráter insurrecionalista que tomou as ruas em 2013. O filme narra um futuro distópico no qual o Reino Unido é governado por um regime totalitário, inspirado claramente nos regimes nazifascistas, sob comando do Alto Chanceler Adam Sutler que mantém a população governada com mão de ferro, e onde grupos indesejados são caçados e enviados para campos de concentração.

Tudo começa quando uma trabalhadora da rede estatal de televisão, Evey Hammond, é salva de uma tentativa de estupro perpetrada por agentes da polícia secreta, os chamados *Homens-Dedo*, o seu defensor é um estranho mascarado de capa que luta contra os agentes e leva Evey para assistir a explosão do edifício Old Bailey, detonação que ele assume a autoria. Após a explosão, o partido no governo anuncia publicamente que o edifício havia sido demolido intencionalmente numa ação de emergência, dada suas condições estruturais. O mascarado, identificado somente como V, intercepta o comunicado oficial do governo e assume a sua responsabilidade, instigando ainda uma insurreição popular contra o governo, convocando uma grande concentração em frente ao Parlamento – que ele anuncia explodir também – no próximo ano. Durante a ação na emissora, há confronto com a polícia, e, durante o choque, Evey desmaia. Ela acorda na casa de V, que se mostra um indivíduo refinado e bastante sofisticado, além de obstinado no seu propósito político. V tenta convencer Evey a ficar escondida em sua casa durante um ano, até a explosão do Parlamento, já que provavelmente está sendo perseguida pela polícia e aquele era o lugar mais seguro. Com medo das ações de V – que está em uma campanha de assassinatos de figuras do governo – ela foge, procurando abrigo na casa de seu chefe, um famoso apresentador da televisão, Gordon Deitrich.

Na casa de Gordon, Evey é apresentada a seus segredos. Ele tem em sua posse diversos objetos proibidos e revela ser homossexual (um dos grupos perseguidos). Durante a estadia em sua casa, Gordon e Evey assistem ao seu último programa, no qual faz uma sátira com a figura do Alto Chanceler. O programa lhe rende a prisão. A polícia invade a casa de Gordon e o prende. Evey foge, mas acaba sendo capturada. Quando acorda, se encontra numa prisão, onde é torturada e interrogada durante vários dias sobre o *terrorista V*. Na cela, encontra pedaços de papel higiênico que contam a história de uma prisioneira, Valerie Page, que havia sido presa por ser lésbica. Passado algum tempo, ela é liberada, e descobre que, na verdade, havia sido capturada por V. Ele a havia torturado para testar sua fidelidade. Evey se irrita com V, mas percebe que a experiência a fortaleceu.

Enquanto isso, o investigador Eric Finch, acaba descobrindo que o atual Alto Chanceler, no passado, fora responsável pelo programa que criou o “vírus de Santa Maria”, que acabou sendo lançado, por ordens do próprio Adam Sutler, como um falso atentado terrorista contra civis. O ataque provocou um massacre de oitenta mil mortos e a partir desse caso o partido do atual governo (Fogo Nórdico) teve justificativa para ganhar as eleições com uma campanha de medo e instaurar um governo totalitário.

Nas vésperas do dia 5 de novembro, data marcada para o atentado, máscaras de Guy Fawkes, assim como a de V, são distribuídas pelo (anti)herói. A distribuição das máscaras começa a causar transtornos no país. O governo começa a ficar preocupado com a possibilidade de uma rebelião popular, já que civis passam a demonstrar publicamente seu descontentamento com o regime. No dia 4 de novembro, Evey vai ao encontro de V. Ele lhe mostra detalhes de seu plano, um trem carregado com explosivos numa linha do metrô, que havia sido desativado pelo governo e que ele limpou e consertou, ao fim da linha, se encontra o Parlamento. V diz que Evey é quem vai decidir sobre a execução do plano. V abandona Evey para se encontrar com o chefe da polícia secreta, com quem faria um acordo: a sua rendição pela entrega de Sutler. O chefe da polícia secreta então executa Sutler, mas, como V resiste e não se entrega, eles entram em confronto. V sai vitorioso, apesar de ter sido alvejado. Ele retorna cambaleante até Evey, se declara apaixonado por ela e então morre. Evey, muito emocionada, coloca o corpo de V dentro do trem, junto com os explosivos e acaba sendo encontrada pelo investigador que procurava por V. Finch, o investigador, depois de ter encontrado os registros do passado de figuras importantes do governo e descoberto a

verdadeira face do regime, acaba permitindo que Evey dê continuidade ao plano. O trem é então lançado.

Enquanto isso, na frente do Parlamento, a população se reúne como conclamada, marcham vestidos com capa, chapéu e a máscara de Guy Fawkes, como V. Como o Alto Chanceler e o chefe da polícia secreta estavam mortos, os militares, que guardavam as imediações do edifício, estão sem comando. Sem ordem, e constrangidos pela presença da população, eles permanecem inativos, totalmente perdidos, enquanto a população avança passando pelo meio deles. Uma rebelião sem um único tiro. O Parlamento e o Big Ben explodem com a colisão do trem carregado, a cena da explosão conta com a música de Tchaicovsky. Enquanto Evey e Finch assistem ao espetáculo de fogos, Finch pergunta sobre a identidade de V, e Evey responde que ele era *todos*. O regime opressivo chegava ao fim.

O filme, enquanto uma narrativa, tem alguns pontos que devem ser observados. O primeiro, sem dúvidas, é a relação entre o romance, enquanto criação fictícia, e a história. Muitos elementos presentes no filme são correspondentes com a realidade, tendo registro histórico comprovado. A figura de Guy Fawkes, o terrorismo político, o regime fascista, os edifícios, a cidade, tudo isso existe ou existiu de fato, não são invenções fantasiosas dos autores do filme para enfeitar a história. Apesar de ser uma ficção, o filme apresenta uma concretude muito evidente, ela é uma criação a partir de categorias e fatos reais, o enredo do filme é uma ficção plausível que traz elementos facilmente identificáveis no mundo real, é muito bem possível de se fazer paralelos entre o filme e o conteúdo de livros de história ou de notícias dos jornais – exceto por alguns elementos, como as cenas de ação com combates espetaculosos e malabarismos. Essa mistura entre fantasia e realidade é central porque dá substancialidade à narrativa, diminuindo a distância entre a realidade e a ficção e confundindo ambas dimensões. Se o filme mostra muitos fatos que ocorreram, é bem possível que mostre também fatos que podem ainda vir a ocorrer, afinal, como dizia Oscar Wilde, a vida imita a arte.

O conteúdo político da história também merece destaque. O autor da história original, dos quadrinhos, Alan Moore, já se declarou anarquista, e, apesar de que no filme conteúdos anarquistas terem sido excluídos intencionalmente, ainda fica subentendido que se trata de um anarquista como protagonista. Se conclui sobre a ideologia do protagonista quando se avalia que ele luta contra um governo opressor instigando uma revolução popular espontânea, sem organizações políticas ou

movimentos sociais, sem formação teórica, sem alianças políticas entre diferentes organizações ou estratégias definidas em longas reuniões, sem grandes figuras fazendo discursos em carros de som ou em palanques – V intervém *hackeando* os meios oficiais de comunicação do governo e transmitindo sua mensagem diretamente para a população. Além do mais, V se apresenta como uma ideia, não como um indivíduo, como fica claro na fala final de Evey. As falas inflamadas contra o governo, a favor da violência e as suas estratégias adotadas dão a entender de que se trata de um anarquista insurrecionalista. A própria marca de V, a letra V dentro de um círculo, lembra o símbolo anarquista, o famoso A circulado, cujo significado muitos atribuem a uma frase do geógrafo anarquista Jean Jacques Élisée Reclus sobre a “Anarquia ser a mais alta expressão de Ordem”, sendo A representante de *anarquia* e O (o círculo) de *ordem*.

A narrativa mítica do filme se difundiu com o grande sucesso dos cinemas. Não é à toa que as máscaras de Guy Fawkes, iguais à máscara do personagem V, foram usadas por manifestantes em vários lugares do mundo, inclusive no Brasil, em 2013, por *hackativistas* do *Anonymous*, por adeptos do *black bloc* e por ativistas sem vinculação alguma, mas que aderiam à estética das *Jornadas* depois da grande explosão das manifestações. *V de Vingança* era uma referência de subversão no século XXI. O filme confere uma série de imagens, ideias e frases sobre enfrentar o governo e lutar contra a opressão. Não é difícil de imaginar como isso formatou a mente de jovens que iniciaram a sua vida política a partir daí, inclusive procurando na política também uma fonte de excitação, assim como no filme, com explosões, combates, tiros, perseguições. V se estabeleceu como referência, como um mito, tanto no sentido de Sahlins quanto no de Sorel.

1.6. O anarquismo insurrecionalista neófito

O que ocorre, enfim, entendo que possa ser resumido da seguinte forma: as ideologias herdeiras do iluminismo radical, que demandavam uma democratização para além da democracia liberal, e uma realização material dessa democracia – não apenas o seu anúncio formal em termos jurídicos – isto é, as ideologias que podem ser classificadas como *socialistas revolucionárias*, construíram as suas estratégias de longo prazo a partir da experiência da Revolução Francesa. A mitificação dessa experiência foi feita num primeiro momento através da sua interpretação por estruturas anteriores, de caráter religioso, baseadas no cristianismo, mesmo que esse fosse tratado

como inimigo pelos revolucionários. Essa interpretação, por sua vez, foi integrada ao projeto socialista, mesmo que ela (a noção de revolução) tenha sofrido alterações qualitativas ao longo do tempo (sendo redefinida na sua reprodução, como diria Sahlins), frutos de debates e de outras estruturas interpretativas (humanistas, no segundo momento), ela ainda se mantém viva enquanto a ideia de *mudança brusca e profunda nas relações sociais*. O mito da revolução *apocalíptica* fora assimilado por alguns setores anarquistas, principalmente os que tinham forte influência do romantismo na sua composição ideológica. Nesse sentido, o mito da revolução enquanto sinônimo do apocalipse se confunde com o *terrorismo* justificado enquanto *propaganda pelo fato*, e este, por sua vez, enquanto *ação direta*; o próprio anarquismo também se confunde, muito em parte com o sentido que fora criado pelo senso comum e pelos opositores (pela propaganda antianarquista) enquanto uma propagação do caos, da desordem, da destruição, e conseqüentemente, do anarquista enquanto um sujeito sombrio, sociopata, voltado somente para a destruição inconsequente.

A partir disso, ao longo do século XX a indústria cultural desempenhou um papel considerável na consolidação desses elementos, da revolução enquanto um apocalipse destruidor de toda a sociedade estabelecida e do anarquista enquanto um sociopata sombrio, ou, como diz Pedro (2011, p. 196) “a imagem do anarquista conspirador e terrorista”, formando desse modo uma estrutura mitológica que se consolidou no senso comum e em parte até mesmo dentro da própria ideologia anarquista, principalmente de grupos e indivíduos vinculados à corrente insurrecionalista.

Essas categorias juntas, com as suas devidas alterações e significações dadas ao longo do tempo, formaram uma estrutura ideológica peculiar, que aqui chamo de *anarquismo insurrecionalista neófito*. Se definindo como uma identificação com símbolos, discursos, com a estética e com outras referências associadas ao anarquismo, mas que não necessariamente correspondem à complexidade que essa ideologia de fato tem ou ao seu acúmulo teórico. Essa identificação, por ser mediada por meios distorcidos (como produções audiovisuais que caricaturizam ou que difamam os anarquistas), forma uma concepção apressada e desprovida de embasamento teórico sobre o que é o anarquismo, seus objetivos e suas estratégias. Assim, estereótipos se reproduzem, reforçando algumas associações ou posições que, historicamente, são minoritárias no anarquismo, e a própria ideologia acaba sendo definida de formas incoerentes com a história e a definição sociológica do anarquismo, algumas vezes dogmáticas – onde o anarquismo

se reduz somente a essas ideias e práticas, e tudo fora disso é tido como estranho e externo ao anarquismo – ou demasiadamente flexíveis – onde praticamente qualquer coisa pode ser anarquista ou combinada com o anarquismo –, pois não se encontram critérios bem definidos para estabelecer o que é e o que não é anarquismo.

Entendo que esse anarquismo insurrecionalista neófito estava presente, enquanto estrutura, no sentido de ser um conjunto de categorias com as quais os eventos vividos eram significados, como aponta Sahlins (2012). É essa estrutura ideológica que se faz presente numa parte considerável dos participantes das manifestações de 2013, naqueles que em muitos momentos mais se destacavam, é através dessas categorias relacionadas à revolução social e à insurreição popular que os acontecimentos eram processados por eles. A sua visão de mundo se pautava nisso, nessas ideias, imagens, valores e princípios para atribuir sentido ao que era visto e experienciado. Mais que isso, eram essas categorias que eram utilizadas como referência para a decisão das suas ações. De alguma forma, o que se fazia era tentar reproduzir eventos semelhantes aos que eles tinham em mente – fossem produto de episódios históricos ou de filmes fictícios, uma mistura dos dois, na verdade –, as ações performadas eram pensadas conforme o que entendiam ser o correto a se fazer nesse tipo de situação: produzir uma revolução social espontânea, uma insurreição popular, através de ações de violência que despertassem a consciência dos cidadãos “alienados”, onde toda a população oprimida e explorada entraria em confronto com seus opressores e exploradores, onde seus símbolos fossem destruídos, onde a sociedade fosse desorganizada momentaneamente, permitindo sua reorganização futura, sob outros princípios, que promovessem assim a felicidade e bem-estar de todos, pondo fim ao sofrimento e as opressões. Provocar uma guerra última que decidiria o futuro, como na teoria de Sorel. Fazer enfim a sua própria Grande Revolução.

E isso parecia estar acontecendo. A cada grande manifestação massiva, cada vez que os manifestantes se posicionavam na frente da polícia, como dois exércitos prestes a se engalfinhar numa batalha campal, a cada confronto com a polícia, a cada vidraça estilhaçada, a cada declaração condenatória da mídia ou do governo, a cada desafeto com os partidos eleitorais e reformistas, a *profecia* parecia se cumprir. A sensação de que se estava no caminho certo era sentida por muitos. E não se podia desviar do caminho, correndo o risco de pôr tudo a perder. De retornar ao estado de anestesia ideológica, à rotina maçante, a todas situações desconfortantes, opressoras, exploradoras.

A agitação não podia terminar aí, era preciso continuar a radicalizá-la, a abastecê-la com revolta e com ação.

Entendo que, junto do movimento de desenvolvimento de ideologias revolucionárias ao longo do tempo – com suas respectivas mudanças qualitativas, frutos de discussões e debates internos, de reformulações, adaptações, etc. –, distorções causadas por difamações de opositores que foram sendo veiculadas no senso comum, o que acabou por criar uma estrutura estigmatizada, um conjunto de categorias interpretativas elementares, ao qual muitos indivíduos que, seja por escasso conhecimento acerca da ideologia anarquista, seja por convicção, acabam aderindo e reproduzindo seus discursos e repertórios, assimilando esses elementos à sua visão de mundo e agindo conforme essas categorias.

1.7. Revolução, guerra, poder e prestígio

A vontade de fazer a revolução presente nas manifestações, em alguns momentos, se apresentava de um modo semelhante à realização de guerras – como a própria definição do mito da revolução a partir de Sorel deixou evidente. Assim, entendo que se faz conveniente tratar os sujeitos envolvidos nesse processo e adeptos dessa concepção, desse modo de ver a revolução, como alguma espécie de guerreiros. Para além da metáfora, é um exercício de levar o mito a sério, e assim compreender seus detalhes. Traço um paralelo dos grupos mais devotados às concepções belicosas do anarquismo (os grupos insurrecionalistas adeptos da tática *black bloc*, mais especificamente) com os guerreiros selvagens estudados por Clastres (2015). Apesar de serem fenômenos de naturezas distintas, e guardadas suas particularidades e diferenças óbvias, compreendo que pode-se, sem muito esforço, encontrar semelhanças na constituição do *ethos guerreiro* sobre o qual Clastres disserta e o *ethos black bloc*, por assim dizer: a afeição à destruição e ao confronto, a abnegação da vida, a procura pelo prestígio, etc., são elementos que compõem a estrutura ideológica insurrecionalista nesse formato atual. Alguns pertencentes ao anarquismo insurrecionalista nas suas formas pretéritas, encontradas, por exemplo, no *Catecismo* de Netchaiev, outros elementos formatados

Ainda de Clastres (2013), eu não poderia deixar de utilizar sua discussão sobre poder e a formação de grupos sociais sem dominação. Na sua obra sobre as relações políticas entre os indígenas da América do Sul, Clastres chama o modelo político dos indígenas de “poder não-coercitivo” (CLASTRES, 2013, p.41), isto é, em outras palavras, uma forma de poder em que não se configura enquanto uma relação de dominação (de transmissão de interesses, de controle, de relações assimétricas e hierarquizadas, de comando e obediência). A fundamentação para o surgimento dessa forma de poder, para Clastres, está no controle que a sociedade exerce sobre o chefe (o controle social imediato de um projeto coletivo), destituindo esse de sua autoridade na maior parte do tempo (havendo exceções, como, por exemplo, em tempos de guerra, em alguns povos). O “chefe primitivo”, “sem autoridade”, exerce seu poder através das funções de “fazedor de paz”, de doação de bens, e oratória, sua função, dessa forma, é manter a coesão social (evitando a guerra interna, apaziguando divergências quando necessário), reproduzir os valores, virtudes e costumes tradicionais do grupo, criar alianças com outros grupos, além de auxiliar na produção econômica. O prestígio necessário para ser reconhecido como chefe lhe confere o direito da poligamia. O segredo para a manutenção do chefe sem autoridade estaria nas relações de trocas (de bens, palavras e pessoas) entre o chefe e a sociedade, na qual a sociedade seria responsável por exigir do chefe sempre além das suas capacidades de atender, o deixando numa permanente situação de dívida. Sua tese da *sociedade contra o Estado*, tão famosa e polêmica, também serve de inspiração para discutir as formas de organização presentes em instâncias analisadas do Bloco de Lutas Pelo Transporte Público (BLTP).

1.8. *Communitas*, liminaridade e ritual

Lançar luz sobre como se formularam as estruturas ideológicas que justificavam as ações dos sujeitos em meio aos acontecimentos não basta para explicar suas ações, é necessário também explicitar de que modo essas estruturas e seus mitos – enquanto narrativas e categorias de interpretação do mundo – se materializavam nesses eventos. Para isso, me apoio em Turner.

A obra de Turner foi focada na pesquisa de símbolos, rituais e ritos de passagens, e gira

basicamente em torno do conceito de drama social¹⁷. Em *Floresta de Símbolos – Aspectos do Ritual Ndembu* (TURNER, 2005 [1967]), o autor traz uma análise interpretativa dos simbolismos dos ritos do povo Ndembu, que vive na Zâmbia, abordando os processos de conflito e mudança na estrutura social, bem como a forma como os símbolos, a menor unidade de todo ritual, são ativados.¹⁸ Os símbolos, nos ritos analisados por Turner, são entendidos como parte de um processo dinâmico de ação através do agenciamento de emoções e valores sociais¹⁹. A teoria de Turner trata com um caráter polissêmico e flexível os “símbolos dominantes²⁰”, elementos centrais dos símbolos rituais. Outra noção importante na sua teoria é a de polarização. Essa ideia está presente nos símbolos a partir da oposição entre componentes afetivos (o aspecto orético) de um lado, e ideológicos (ou normativos) do outro. Assim, os símbolos rituais assimilam normas sociais com estímulos emocionais, não sendo identificados pelos indivíduos como regras puramente imperativas que lhes são impostas.²¹

O conceito de “liminaridade” é outro ponto proveitoso na teoria de Turner. Segundo o autor, a liminaridade diz respeito a uma noção de margem, ou limite, dentro dos ritos de passagem. A fase onde os indivíduos estão em transição, “morrendo” para renascer como algo novo e reintegrado à estrutura. Assim, é concebido então como uma condição transitória, onde os indivíduos abandonam suas posições anteriores e ocupam um meio-termo onde não possuem nenhuma categoria. O que define a liminaridade é, paradoxalmente, a indefinição pela qual os indivíduos passam. A teoria de Turner faz um uso interessante da dialética. Para o autor, a vida social é movida por um movimento dialético que considera as relações entre estrutura social e *communitas*, ou estrutura e antiestrutura, onde o conflito se dá através de rituais.

¹⁷ É importante salientar o papel do conflito e da contradição nos processos estudados por Turner, influência de Max Gluckman e que marca um rompimento com o que estava consolidado com o estruturalismo.

¹⁸ Para Turner, a interpretação dos símbolos se dá a partir de como eles operam enquanto vetores da ação social e em interações entre os indivíduos. Assim, nessa abordagem voltada para ação social, o autor busca contextualizar o símbolo, compreender sua forma definida, bem como analisar os interesses e objetivos que estão por trás desses símbolos.

¹⁹ O autor propõe que os símbolos têm uma estrutura que pode ser entendida a partir de três elementos: sua forma, seus significados atribuídos pelos agentes que participam da ação e das contextualizações feita pelo antropólogo.

²⁰ Os símbolos dominantes são catalisadores de múltiplos significados e costumam ser associados a valores sociais dogmáticos (como a árvore leiteira na sociedade matrilinear Ndembu).

²¹ É nesse ponto, talvez, que as críticas sejam mais consideráveis à teoria de Turner. Ao trazer a cultura para o plano afetivo, e esse polo orético para o psico-fisiológico, o autor se afasta da procura pela compreensão clássica da antropologia. De fato, segundo Peirano (1995), Turner nunca se propôs a compreender o sistema simbólico de Ndembu. Sua teoria, segundo os críticos, considera demasiadamente a dimensão prática dos símbolos rituais e sua apreensão pelos indivíduos na sua forma mais subjetiva e orgânica.

No livro *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura* (1974 [1969]), com forte inspiração na obra de Van Gennep, *Os Ritos de Passagem* (1978 [1909]), Turner analisa as práticas rituais observadas em etnografias com os Ndembu, além de utilizar de fontes secundárias sobre rituais. O entendimento de Turner acerca da liminaridade enquanto uma condição social passageira vivenciada por sujeitos temporariamente *outsiders*, excluídos da estrutura social. Os agrupamentos desses tipos de indivíduos são chamados por ele de *communitas*. Assim sendo, a *communitas* é uma espécie de antiestrutura por ser um grupo constituído por sujeitos cujo principal elemento em comum é justamente a qualidade de estarem temporariamente excluídos e envolvidos em rituais. Os sujeitos participantes de *communitas*²² são marcados por características relativas à sua condição de exclusão ou marginalidade, como submissão e isolamento. São também entendidos como uma tábula rasa, considerando que, futuramente, assumirão outras posições sociais.

Para além dos fenômenos de rituais analisados, o autor afirma que os conceitos de liminaridade e *communitas* podem ser usados para compreender outros fenômenos, inclusive os das sociedades contemporâneas. Alguns exemplos, como hippies, profetas e artistas, bem como movimentos messiânicos podem ser entendidos sob a luz desses conceitos. A diferença é que, nesses casos, a condição de liminaridade não se dá necessariamente de forma transitória, considerando que se apresentam como um modo de vida alternativo à estrutura social, ou ao modo de vida hegemônico. Um elemento importante da *communitas* é que os sujeitos são marginalizados, sofrendo muitas vezes sanções sociais, que, por sua vez, podem ser efêmeras.

Tanto o conceito de *communitas*, quanto o de performance ritual são utilizados ao longo do trabalho para explicar os grupos anarquistas e as suas atuações nas *Jornadas*. A ideia de *communitas* aparece quando me debruço sobre os adeptos da tática *black bloc*, por exemplo. Explorando de que maneira a tática de autodefesa surgira na Alemanha, nos anos 1980, com influência do anarquismo insurrecionalista, se desenvolveu ao ponto de chegar nos grupos presentes nas manifestações de 2013. É com base nessa noção de *communitas* que desenvolvo o conceito de *communitas global de resistência*, para me referir ao fenômeno que produz esse repertório de ação direta, mas que é algo maior, vinculado à contracultura *anarcopunk* e conectado com esse universo

²² A opção por usar o termo “*communitas*” em vez de “comunidade” se dá pelo fato de que, para Turner, o grupo ao qual ele se refere se define pelas relações sociais de seus membros antes do que pela territorialidade ocupada, característica normalmente associada à ideia de comunidade.

Inspirado também na teoria de Turner, a noção de *performances rituais* aparece para explicar as diferentes ações envolvidas no processo, não só nas manifestações em si, mas nas suas organizações, nos seus planejamentos, nas suas discussões, e em outros momentos, onde se veiculavam símbolos, endossavam significados, e se socializavam outros sujeitos, enfim, para explicar as realizações dos mitos, as diferentes mitopráxis.

Esses são os conceitos centrais da pesquisa que são utilizados nos próximos capítulos para o desenvolvimento das análises. A começar pela apresentação do anarquismo e das definições das estruturas ideológicas e dos mitos políticos de suas correntes.

2. DE DENTRO E DE PERTO: ANARQUISMO(S), DEBATES E CRÍTICAS

No que tange à dimensão política, as *Jornadas* se destacaram por terem trazido elementos que não estavam em evidência até então. Eram manifestações sem estruturas organizativas clássicas, os organismos que as convocavam não tinham lideranças explícitas ou porta-vozes, não apresentavam filiação político-ideológica (procurada através de lentes eleitorais), etc. As teses que surgiram apontavam para algumas direções. Algumas explicações afirmavam que se tratava de um fenômeno novo, de um potencial criativo, na esteira de acontecimentos com características semelhantes, outros suspeitavam que havia algo por trás, dando a entender que algo havia sido orquestrado antes de as manifestações virem à tona, e que uma agenda perversa estava sendo colocada em prática. Outras leituras, porém, apontavam que as características que apareciam nas *Jornadas* eram componentes de ideologias, alguns diagnósticos precisavam as influências libertárias nas manifestações, e assumiam que existia, no processo, algo como um *DNA Anarquista*. Me vínculo ao último grupo, vejo claras influências libertárias e anarquistas no fenômeno de 2013, e, para sustentar essa posição, se faz necessário compreender o que é o anarquismo. Nesse capítulo trato dessa ideologia. Apresento aqui, a partir da minha trajetória de aproximação desse campo, um apanhado das discussões sobre essa ideologia, suas principais características, correntes e debates.

O anarquismo é um tema complexo, uma ideologia cuja conceituação não se dá sem polêmicas, até mesmo (ou especialmente) entre os próprios anarquistas. No campo acadêmico não é diferente, talvez até mesmo pior. É fato entre pesquisadores e militantes que o anarquismo não tem muita atenção nas universidades. Em parte, isso se dá por conta dos próprios anarquistas que, diferente de marxistas ou liberais – cuja atuação política muitas vezes envolve a disputa de títulos acadêmicos –, por muito tempo, evitaram ocupar esses espaços. Essa opção acabou deixando brechas para que as pesquisas acadêmicas sobre o tema fossem realizadas por não-anarquistas, ou seja, por pessoas que muitas vezes não tinham interesse político em retratar o anarquismo de modo sério e comprometido ou então não tinham o domínio e o tato necessário sobre o tema para tal. Isso sem falar em pesquisas cujos objetivos não fossem outros senão a desqualificação da ideologia motivados por razões políticas dos pesquisadores. Disso resulta que a grande parte das pesquisas sobre o anarquismo pecam na sua definição, apresentando divergências, generalizações, equívocos, contradições, simplificações, etc. Essa crítica tem sido feita por diferentes autores (cf. GRAEBER, 2011; PEDRO, 2012; SILVA E CORRÊA, 2015; SILVA, 2017; SCHIMIDT E VAN DER WALT,

2015, entre outros). Porém, desde os anos 1980 ao redor do mundo, e no Brasil a partir dos anos 1990, tem surgido um interesse sobre o tema e novas pesquisas vem sendo realizadas desde então, e em grande parte dos casos, por indivíduos com alguma proximidade com o campo. Essa nova leva de pesquisas traz novas contribuições mais criteriosas²³ para a conceituação do anarquismo, o que reacendeu debates e estabeleceu paradigmas. Utilizo essas contribuições para delinear as abordagens estratégicas e os grupos anarquistas presentes nas manifestações.

As *Jornadas de Junho* não apareceram por geração espontânea em junho, apesar de muitas das pesquisas realizadas sobre o fenômeno tratarem das *Jornadas* no momento em que elas ocorriam, ou então no que vieram a ser depois, houve momentos anteriores, evidentemente, que fizeram parte do que foram essas manifestações. Os anos imediatamente anteriores a 2013 foram essenciais na configuração daquilo que depois todos viram tomar as ruas. Em Porto Alegre, especificamente, “na cidade onde tudo começou”, como anuncia a obra de Haubrich (2018)²⁴, a movimentação política e cultural da cidade, de tudo aquilo que se viu numa dimensão maior ocorrer em várias cidades do Brasil, já dava as caras anos antes. E era possível ver ali, nos acontecimentos dessa movimentação, algumas características elementares do Bloco de Lutas pelo Transporte Público, o movimento que deu início e conduziu as manifestações contra o aumento do preço das passagens na capital gaúcha.

Trazendo relatos de anos anteriores, monto algumas peças para compreender como se chegou a 2013. Para isso, faço uso da minha própria biografia enquanto militante, me servindo de histórias, experiências, relatos e testemunhos de primeira mão, dialogando com obras que trazem relatos, entrevistas, descrições e depoimentos de outros sujeitos, tendo como inspiração para esse método a autoetnografia. Segundo Ellis (2015), a autoetnografia procura compreender o contexto cultural a partir da experiência pessoal. O pesquisador aplica assim elementos tanto da etnografia

²³ Sobre essas produções acadêmicas, o coletivo Biblioteca Terra Livre disponibiliza uma lista com trabalhos realizados por pesquisadores brasileiros em diversas áreas. <<https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/biblioteca-virtual/teses/>>. Acesso em 21 de março, 2019.

²⁴ O livro de Haubrich se destaca dentre as pesquisas existentes sobre 2013 em Porto Alegre. Isso pelo fato de ele, enquanto jornalista de mídias alternativas, ter acompanhado *in loco* as manifestações ao longo de seus acontecimentos, e depois, ao produzir o livro, cinco anos depois, ter feito entrevistas com outros jornalistas que também acompanharam o processo e com militantes destacados do Bloco, contemplando múltiplas visões nas análises que dão dimensão da pluralidade, da diversidade, das dinâmicas internas e ao mesmo tempo, garantindo o tempo necessário para reflexão sobre os fatos. Por conta disso, recorro, ao longo do texto, a trechos do seu livro, seja fazendo menção a citações suas ou a depoimentos de seus entrevistados.

(como a reflexividade teórica e a análise em retrospectiva) quanto da autobiografia (na produção textual de relatos de si mesmo). De acordo com o que sugere também Reed-Danahyay (2017), ao combinar distanciamento e familiarização, análise e testemunho, se avança no sentido de uma autoetnografia crítica que apresenta o contexto político e cultural na cidade de Porto Alegre, que com suas disputas entre diferentes grupos, imprimiu fortes características ao Bloco de Lutas pelo Transporte Público (BLTP ou simplesmente Bloco) e às suas manifestações. Com isso, pretendo lançar luz sobre as partes mais “subterrâneas” – para usar a analogia de Melucci (2001) – dos processos que antecederam as manifestações massivas que já contavam com pesquisadores *in loco* observando e registrando os fenômenos, ou seja, os momentos que não foram muito explorados por não serem “visíveis” para observadores externos que chegaram quando o processo já se desenvolvia. Isso tudo para, ao fim, indicar a existência de outras coisas “invisíveis”, mas que só assim o são porque operam no mundo abstrato, os mitos anarquistas. Algo que aprendi nesses anos junto do campo anarquista é que existem diversas interpretações sobre o anarquismo, e cada qual tem o seu próprio conjunto de categorias interpretativas do mundo e orientadoras de ação no mundo. A isso chamo de estruturas ideológicas, com base na discussão de Sahlins sobre estrutura e na discussão dos próprios anarquistas sobre ideologia. É a partir de produções teóricas sobre o anarquismo que defino as estruturas ideológicas anarquistas entre os grupos que eram atuantes no Bloco e nas *Jornadas* em Porto Alegre, de acordo com o que esses grupos pensavam, falavam e como agiam nesses eventos.

2.1. De incômodo a convicção

Minha aproximação com o anarquismo se confunde com a minha aproximação com o movimento contra o aumento das passagens de ônibus em Porto Alegre, se sobrepõe também à minha aproximação com as Ciências Sociais entre outras coisas. Não sei dizer exatamente quando me tornei anarquista, talvez o correto seria dizer que isso ocorreu quando eu passei a integrar de fato uma organização anarquista, executar as tarefas que me eram atribuídas e ter passado pela formação teórica, mas isso me fez um militante anarquista, pois eu já me sentia anarquista antes disso.

As primeiras lembranças de me sentir incomodado com situações de evidente desigualdade social, de pobreza e de opressão sempre me remontam à infância, como quando, aos 7 ou 8 anos, presenciei um primo da mesma faixa etária provocando e humilhando um outro garoto da nossa idade, negro e provavelmente pobre – dado que andava descalço pela rua –, erguendo a mão para mostrar um brinquedo e dizendo aos berros que ele – o menino na rua – não sabia o que era aquilo porque era pobre. Eu não sabia exatamente porque, mas sentia que aquilo era errado, não consegui reagir, fiquei paralisado tentando entender o que motivava meu primo a fazer aquilo e imaginando o que o outro menino sentia, o quão ruim era aquela situação aos olhos dele. Num outro episódio, anos mais tarde, com nove ou dez anos, durante uma ida ao supermercado para fazer as compras da semana, antes de passar pela cancela do estacionamento um garoto abordou o carro do namorado da minha mãe e pediu uma moeda. Ele aparentava ter a mesma idade que eu, e naquela situação contrastante, foi inevitável uma confusa identificação, me sentia de algum modo constrangido por estar dentro do carro, seguro, com minha mãe, confortável, alimentado e indo ao supermercado enquanto aquele garoto estava lá fora, sozinho, na rua, pedindo dinheiro para estranhos. Enquanto o carro era estacionado, perguntei à minha mãe por que aquele menino pedia dinheiro na rua e, ao ouvir que era porque ele era pobre e não tinha comida em casa, senti um aperto no peito. Quando passamos pelas portas automáticas e começamos a andar pelos corredores, uma questão começou a se formular na minha mente: se aquele garoto era pobre e não tinha o que comer, e por isso se humilhava pedindo esmolas do lado de fora, sozinho, à noite, correndo riscos, por que não poderia simplesmente entrar no supermercado e pegar alguma coisa que saciasse suas necessidades?

O contraste agora se apresentava de outra forma, as prateleiras do supermercado cheias de produtos em oposição às privações que obrigavam o garoto a pedir moedas na rua. Sua solução poderia vir lentamente, de moeda em moeda talvez conseguisse ainda naquela noite o valor necessário para a compra de alguma coisa, mas talvez não. Pensando naquela situação, eu acompanhava o carrinho, imaginando algum evento que, porventura, colocasse todos aqueles produtos à disposição de quem precisasse.

– Imagina se um dia esse supermercado decide fechar, daí no último dia eles deixam aberto só que sem caixa, e aí todo mundo poderia entrar e pegar o que quisesse – disse à minha mãe.

– Mas isso não aconteceria, se a loja fechar eles levam os produtos pra outra loja – ela respondeu.

– Tá, mas só imagina – eu insisti.

Imaginar aquelas cenas me trazia uma sensação boa, de alegria eu diria. Não só por mim, por eu poder consumir produtos que estavam além das capacidades financeiras da minha família, mas pelos outros, por aqueles que tinham necessidades que não eram saciadas e eram obrigados a sentir o estômago roncando do lado de fora, na frente de um supermercado sabendo que lá dentro havia comida em abundância, inclusive apodrecendo, sem poder tocá-la. Era o fim do sofrimento alheio que me trazia felicidade, talvez mais do que a ideia de livre distribuição e gozo da abundância. Eu caminhava pelos corredores imaginando e comentando cenas em voz alta, sugerindo que minha mãe e minha irmã também imaginassem. Fantasiava sobre grupos tomando peças de carne no açougue e levanto para a sessão de artigos de churrasco, assando a carne ali mesmo, nas churrasqueiras montadas para mostruário e comendo em tom de festa e confraternização; com crianças correndo, pedalando as bicicletas disponíveis, calçando os patins, e indo de um corredor a outro, experimentando todas as guloseimas que haviam ali e que até então eram inatingíveis; até mesmo cães de estimação no corredor dos *pets* mordendo os brinquedos que se apresentavam e experimentando os petiscos. Enfim, idealizava sem saber a realização do comunismo.

Eu me dei conta disso tempos depois – na sexta série, pelo que me lembro, em 2002, com doze anos –, quando comecei a ler o livro didático de História procurando por inspiração para criar personagens e histórias de RPG²⁵ e acabei me interessando pelas imagens sobre revoltas camponesas na Era Medieval. Passei a ler sobre as revoltas, os levantes e as revoluções desde a Era Medieval até que cheguei na Revolução Russa. Os textos sobre socialismo e comunismo pareciam saciar algumas questões que eu trazia e que até então eu acreditava que eram muito particulares, que eram somente coisas minhas. Ao mesmo tempo, nessa mesma época conheci alguns colegas (e

²⁵ *Role-Playing Game*, ou RPG, é um jogo de interpretação de personagens. Os jogadores criam seus personagens anotando seus atributos, características e outras informações em fichas de papéis e os interpretam em situações narradas pelo Mestre (ou Narrador). O sucesso de suas ações se dá pelas habilidades que cada personagem possui e pelo resultado de dados que testam essas habilidades.

um professor) que militavam em partidos de esquerda (PSTU e PCdoB) e suas discussões passaram a me cativar. O socialismo me atraía cada vez mais.

Ao ler sozinho o livro de História, avançando por todo ele sem acompanhamento das aulas, ao fim me frustrei com o capítulo que desenvolvia sobre a Revolução Russa. Toda aquela história sobre ditadura, centralização do poder, trabalhos forçados, etc., era algo que me desagradava. Contrariando as falas dos nossos conservadores anticomunistas contemporâneos, o livro didático de História distribuído na rede pública não me fez aderir ao marxismo, mas sim me afastou do mesmo. Por alguma razão que eu não entendia ainda esses mesmos fatores (autoritarismo, trabalhos forçados, censura a opositores, etc.) não pareciam incomodar tanto meus colegas e meu professor que eu tinha como referências de socialistas. Através de outros colegas da escola, amigos de amigos, que estavam organizando uma chapa para concorrer ao grêmio estudantil, ouvi falar sobre anarquismo. Eram um grupo de jovens entrando na adolescência, o mais velho tinha 15 ou 16 anos, e era um daqueles alunos repetentes que os professores e a direção simplesmente desistem. A maioria deles havia começado a escutar bandas de *rock* há pouco tempo, andavam em grupo com roupas pretas, camisas de bandas e adornados com correntes e *bottons*. Eu associei, nessa época, anarquismo à rebeldia, não sei se por ter esse grupo como exemplo de adeptos das ideias anarquistas ou por influência do senso comum, mas anarquismo me soava como um jeito alternativo, radical e rebelde de estar no mundo, não exatamente como um tipo de socialismo.

Pelo glossário do livro de História acabei encontrando um pequeno quadro de texto no capítulo sobre movimentos dos trabalhadores, e lá eram citados os nomes de Mikhail Bakunin e Pierre-Joseph Proudhon. Pesquisei esses nomes na internet, encontrei alguns textos didáticos sobre e alguns textos de autoria deles. Encontrei também outros nomes de anarquistas, filmes e músicas. Com a internet que dispunha na época, só conseguia baixar textos e, com muito esforço e paciência, algumas músicas. Foi através desse mesmo grupo pelo qual ouvi sobre anarquismo que ouvi também sobre *punk rock*. Minhas pesquisas se dirigiam nesse sentido, anarquismo e *punk rock*. Foi a leitura de Errico Malatesta, principalmente do arquivo digital de seu livro *Escritos Revolucionários* (MALATESTA, 2008) que me convenceu de vez que eu era anarquista. Lembro de concordar com quase tudo que lia, de me sentir contemplado por definitivo e de imaginar como Malatesta seria capaz de compreender minhas angústias, reflexões e indagações, e também de me ensinar. Até então, em alguns momentos pensava até mesmo que meus pensamentos fossem

produto de alguma insanidade, dado que elas não eram compatíveis nem mesmo com os militantes revolucionários que eu conhecia. No que tange à música, a banda Cólera foi a que mais me encantou, tanto pela sonoridade quanto pelas letras. Estudava anarquismo e questões paralelas relacionadas a essa ideologia – História, Filosofia, Sociologia, Política – tudo ao som de *punk rock* nacional – Cólera, Inocentes, Olho Seco, DZK, Calibre 12, Replicantes, Garotos Podres, Ratos de Porão, Flicts, entre outras.

No Ensino Médio, em 2005, mudei de escola, alguns amigos vinculados a partidos que estudavam na antiga escola também o fizeram. Acompanhava as discussões entre amigos do PSTU e do PCdoB, posteriormente eu mesmo passei a instigar debates – quando me senti mais apropriado ideologicamente e socialmente integrado. Conheci um professor anarquista, militante da Federação Anarquista Gaúcha (FAG), que instigava também debates políticos em sala de aula. Acabei por integrar (ou talvez fundar) nesse período um grupo de amigos que compartilhava gostos musicais e interesse por debates filosóficos e políticos no colégio, trocávamos materiais – CD's e livros – e conversávamos sobre vários assuntos tanto na escola quanto fora, em reuniões sentados na calçada, em praças ou no estacionamento de um supermercado do bairro. Fui convidado a participar de uma chapa para concorrer ao Grêmio Estudantil, aceitei e vencemos, mas acabei não atuando – me senti manipulado por um militante da União da Juventude Socialista (UJS) e me afastei. Foram três anos de intensas atividades políticas, havia muita gente engajada no colégio, colegas, professores, até mesmo a diretora. Era um período de certa movimentação, de gente rompendo com o Partido dos Trabalhadores (PT), frustrados com o andamento do governo federal, alguns desses fundando o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), partido para onde o Movimento de Esquerda Socialista (MES) migrou, e até com setores mais radicais, como o próprio Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU), criando o Movimento Revolucionário (MR). Eu tinha contato com gente de várias organizações, desde familiares próximos – como um primo com quem vivia e que era do MES ou meu padrasto, sindicalista que havia passado também pelo movimento negro e acompanhava o PT – até esses colegas, amigos e professores que eram filiados a diferentes partidos de esquerda. Eu participava de tudo que podia, de manifestações públicas, eventos e até formação sindical para os quais era convidado. Lia também tudo que podia – jornais, panfletos, livros, revistas, debates em fóruns na internet (principalmente no *Orkut* e no *Centro de Mídia Independente*). Há alguns anos atrás, em conversa com Giovani Zanirati, um ex-colega do colégio e que foi colega de graduação também, ele dizia como a lembrança mais emblemática que ele tinha

a meu respeito no ensino médio era eu andando com o *Manifesto do Partido Comunista* (MARX E ENGELS, 2007 [original de 1848]) na mochila, sugerindo que todos deveriam lê-lo, e inflamando debates em sala de aula com posições radicais.

Os debates em sala de aula, em aulas de Filosofia, História, Geografia, ou até de Português e Redação me eram muito interessantes. Ao fim me destaquei nessas áreas a ponto de, por exemplo, me atrasar para voltar para casa por ficar conversando com os professores e colegas até mais tarde depois da aula, ou então de uma professora de História sugerir que os colegas que quisessem se aprofundar num assunto deveriam me procurar. Entre o segundo e terceiro ano, através do *Orkut* estabeleci contato com outros anarquistas de todo o país. Foi nesse período também que comecei a escrever, primeiro como exercício obrigatório das aulas de Redação, depois expressando as minhas ideias e compondo letras para a banda que havia montado, na qual eu tocava guitarra e cantava. Em contato com anarquistas de outros estados, divulgava meus textos e recebia comentários de alguns.

Pessoalmente eu não conhecia nenhum anarquista além do professor de Geografia que era militante da FAG – e que havia se afastado para concluir o seu Mestrado. Conheci um ou outro *punk* com quem conversei, mas que não tinham muita leitura teórica, o que frustrava um pouco as conversas, deixando toda interação num nível bastante raso. Só depois do ensino médio, quando estudava num curso pré-vestibular que descobri outros anarquistas de Porto Alegre e que uma organização anarcossindicalista – a Federação Operária do Rio Grande do Sul (FORGS) – realizava todo ano um ato no primeiro de maio, tudo pela internet. Depois de encontrar algumas vezes um desses contatos, conversar e trocar materiais emprestados, decidimos criar um grupo. O batizamos de Grupo de Ações e Estudos Anarquistas (GAEA), o que durou pouco tempo e cuja única ação realizada foi imprimir um panfleto e o distribuir no ato de primeiro de maio da FORGS. Minha primeira grande decepção foi o descompasso entre as minhas ideias e o de meu companheiro de grupo, eu achava todas suas ideias fora de sintonia com os propósitos do anarquismo – ele falava sobre organizar uma comunidade alternativa, plantar sua própria comida, ir a gabinetes de vereadores com uma câmera em mãos para pressioná-los, filmar e divulgar na internet como meio de cobrar e fiscalizar os políticos, ou então furtar produtos dos supermercados como método de boicotar o capitalismo. Nada disso me parecia viável, realmente efetivo, ou condizente com o que

eu entendia ser o anarquismo, e ao fim, acabamos nos desentendendo por eu ter perdido um livro que ele havia me emprestado e que pertencera a seu avô.

Outra frustração que tive foi ao comparecer no tal ato do primeiro de maio. Pelo seu nome, eu imaginava uma organização composta por *operários*, mas encontrei um grupo pequeno de *punks*, grande parte claramente embriagada ou alterada por outros tóxicos. A estética radical, a sonoridade, a ideia de “faça você mesmo”, isso tudo me atraía, mas eu sentia ao mesmo tempo que algo estava errado, que faltava alguma coisa ali. Eu me aproximei da FORGS, imaginando que, por ela ser a representante local de uma organização internacional (a Associação Internacional dos Trabalhadores - AIT²⁶), eles teriam muito a contribuir, nessa aproximação, tentei fazer amizade com alguns de seus membros. As suas atividades, porém, consistiam basicamente em *shows* e reuniões para consumo de bebidas alcoólicas e de tóxicos, que não raro acabavam com desentendimentos.

Nessa época, comecei a revender materiais de um amigo anarquista de Salvador que produzia camisetas e *patches*²⁷ de bandas e temática *punk*. Participava então de todas atividades que podia, *shows*, reuniões, encontros, desse público, fosse na capital ou na região metropolitana. Ao mesmo tempo, com esse e outros dois amigos, que nos identificamos pela radicalidade do discurso num grupo sobre anarquismo no *Orkut*, tentamos fundar uma nova organização, dessa vez baseada num panfleto de um anarquista russo, Sergei Netchaiev, o *Catecismo Revolucionário* (cf. Anexo A). Nesse caso, o que me atraiu foi o discurso de radicalidade e comprometimento do texto, ele era também uma antítese ao excessivo desleixo que eu havia identificado nas atividades e no público da outra organização. Essa nova “organização” inspirava disciplina, e isso era uma das coisas que eu sentia falta naqueles eventos que se propunham ser anarcossindicalistas. Ao fim essa “organização” se desintegrou antes mesmo que pudesse de fato realizar qualquer ação – o que hoje me parece positivo, considerando que a inspiração teórica da organização era adepta de um insurrecionalismo extremista, violento e inconsequente.

²⁶ Essa Associação não é a mesma AIT conhecida também como Primeira Internacional, da qual participaram Marx e Bakunin. É uma organização internacional de federações anarcossindicalistas fundada em 1922 que reivindica a herança dos setores antiautoritários da Primeira Internacional e proclama “reativá-la”. Evidentemente não tem a mesma força que a 1ª Internacional.

²⁷ Um *patch* é um pedaço de tecido com um emblema, símbolo, logomarca, slogan, frase ou desenho que é costurado ou colado nas roupas – camisetas, jaquetas, calças, bermudas, etc. – para decoração.

Após essas experiências, refletindo sobre elas, concluí que o anarquismo estava muito restrito a práticas menores e a circuitos pequenos, o que lhe faltava era atingir públicos maiores e ser assimilado por trabalhadores comuns. Pensava na minha avó – com quem morava na época, já que minha mãe, meu padrasto e minhas irmãs haviam se mudado para outro estado –, era como um parâmetro. Se as ideias e ações não fossem acessíveis à minha avó, uma professora aposentada e católica, elas não serviriam. Era algo elementar, que eu já havia lido em Malatesta (2008), e que eu via ocorrer em alguma medida com os marxistas. Esses partidos, PT, PSOL, PSTU, PCdoB, inspirados por diferentes ideologias oriundas do marxismo, todos eles atingiam esse público, em maior ou menor grau, mas “nós” não.

Nesse período, em conversa com um outro contato anarquista da região, na época um estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), ele me confirmou o que eu pensava, e sugeriu ainda a leitura de outra obra que tratava sobre essa questão. Me convidou ainda para uma reunião, um projeto que ele e outros anarquistas estavam tocando, a formação do Movimento Passe Livre (MPL) em Porto Alegre, oferecendo o empréstimo de uma fotocópia do livro *O Anarco-Comunismo Italiano* (MALATESA E FABBRI, s/d).

Fui à reunião, apesar de não dar muita importância à pauta na época, mas para conhecer os outros anarquistas e pegar o livro. Os reunidos eram, pelo que me consta, estudantes universitários e/ou *anarcopunks*. Na reunião se discutiu sobre a criação de um grupo de estudos sobre a questão do transporte público, do passe livre, além das experiências do MPL em outros estados. Depois da reunião fomos a um bar beber cerveja, num momento mais leve de descontração e socialização que não me era tão comum. Particpei de outras reuniões com o grupo, gostava de como esses sujeitos eram metódicos e estudiosos. Numa dessas reuniões acabamos na casa de um casal *anarcopunk* que estava na reunião²⁸. Por serem mais experientes, tanto no anarquismo quanto no *punk*, gostava de estar perto deles, aprendia sobre novas bandas, novos livros, novos autores. Eles estavam inseridos em circuitos internacionais, com contatos de diversos grupos, coletivos, indivíduos, bandas, e também nacionais. Minha relação com eles durou pouco, pois meses depois, acabei por me mudar para o estado do Mato Grosso. Lá ingressei na Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), em 2009, e conheci outros anarquistas. Tinha até então, como referência de organização anarquista a FORGS e o anarcossindicalismo, mas esses anarquistas que eu acabara

²⁸ Era aniversário de um deles e havia uma confraternização em sua casa com familiares e amigos.

de conhecer apresentavam receios com relação às federações vinculadas à Confederação Operária Brasileira (COB) e ao seu anarcossindicalismo. Em conversas com eles, suas críticas contemplavam algumas interrogações que eu tinha acerca das atuações dessa organização. Acabei, por conta disso, me aproximando desse grupo. Alguns eram também meus colegas na universidade, e um deles, inclusive, era conhecido de minha irmã, o que reforçou e facilitou a aproximação. Particpei de eventos e reuniões, e, a convite, conheci o Centro de Cultura Popular (CCP), num bairro afastado, na periferia de Cuiabá. Era um centro comunitário administrado por moradores, tinham uma biblioteca e uma rádio comunitária, além de um espaço para reuniões. Os anarquistas que eu recém conhecera atuavam lá, realizavam eventos com a comunidade e auxiliavam os moradores na organização comunitária. Fui bem-recebido pelos moradores, ouvi histórias sobre as lutas da comunidade, sobre o espaço, foi o lugar em que vi pessoas comuns, assim como as que eu via na rua, nos ônibus, nas filas de bancos ou de supermercados, falando sobre política sem que a discussão fosse pautada por partidos políticos, candidatos ou governantes. Me parecia que *essa* forma de fazer política desses anarquistas era capaz de chegar até pessoas como a minha avó. E isso me deslumbrava.

Com a aproximação, passei a frequentar o CCP todos finais de semana, atuar na rádio comunitária – onde um amigo que também se aproximava e eu apresentávamos um programa de *rap* – e passei a acompanhar também o processo de criação da Resistência Popular do Mato Grosso (RP-MT), uma tendência político-social²⁹ que tinha como objetivo dar certa coordenação e impulsionar a atuação dos anarquistas nas lutas sociais em diferentes frentes: sindical, estudantil e comunitária, e os eventos públicos da Rusga Libertária (RL) – organização específica anarquista do estado –, incluindo os círculos de formação política abertos ao público.

Esse foi o primeiro contato que tive com o anarquismo na sua vertente especificista, mesmo tendo sido aluno de militante *faguista*.³⁰ antes. Na época do ensino médio, curiosamente, esse professor não exercera tanta influência sobre mim. As razões para isso são variadas. A mais importante me parece ser o fato de que ele não explicitava sua posição ou convicções abertamente, tratava em discussões políticas. Todos sabiam que ele era anarquista, mas ele não andava por aí

²⁹ A definição da tendência político-social mais completa é apresentada ao tratar do anarquismo especificista.

³⁰ Categoria utilizada para se referir a coisas ligadas à Federação Anarquista Gaúcha, como por exemplo, “a história *faguista*”

gritando aos quatro cantos que o era. Outra razão que me manteve afastado dessa corrente foi a difamação sobre a FAG. Ainda no colégio, um amigo filiado ao PCdoB e à UJS – o mesmo que havia me convidado a compor a chapa para o Grêmio Estudantil – em uma conversa comigo mencionou um diálogo com o tal professor no qual ele, o professor, ao ser questionado pelo aluno sobre o que ele fazia na FAG, respondeu que “se tinha tarefa pra fazer, eles faziam, mas se não tinha, eles só se reuniam pra fumar maconha”. Se o tal diálogo realmente aconteceu ou não, eu não tenho como afirmar. Mas essa informação, na época, me fez criar um certo estigma a respeito da organização. Após esse fato, com a minha aproximação da FORGS, conheci alguns membros antigos, veteranos de cabelos brancos, que também se referiam à FAG de modo negativo. Chegando ao ponto de afirmar que eram “marxistas infiltrados para desarticular o anarquismo no Brasil”. Em retrospectiva, são esses os fatores que me recorro ter me convencido a manter distância da FAG e de sua concepção de anarquismo. Chega a ser curioso que a minha aproximação tenha se dado em outro estado, dado que o especificismo, no Brasil, tem o Rio Grande do Sul como principal referência de organização e militância. E também como conheci outros anarquistas do Rio Grande do Sul através de formações realizadas lá em Mato Grosso.

Num período de férias, no fim de 2009, em que eu retornara a Porto Alegre para rever familiares e amigos, identifiquei pela camiseta um militante que também atuava em rádio comunitária. Numa rápida conversa, trocamos algumas ideias em meio à confusão de um entra e sai de um bar lotado. Meses depois eu voltaria definitivamente para Porto Alegre, em 2010, e em novo encontro com esse militante, o meu ex-professor e outros militantes, fui convidado a participar de uma rádio comunitária na Zona Sul, no bairro Restinga, a *Rádio Quilombo*. Concomitante à minha participação na rádio, fui convidado a integrar o respectivo núcleo da FAG como militante em ingresso.

Foram meses de atuação na rádio, de formação política, de participação de eventos, manifestações e ações de propaganda. Da rádio, passei a atuar na sede da organização (que também era um ateneu), sendo responsável por abrir a biblioteca nas manhãs de sábado e controlar a entrega de cestas de produtos orgânicos vindos de um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) numa cidade próxima da capital. Algum tempo depois, em 2011, a Resistência Popular, no intuito de reativar sua atuação estudantil, convocou estudantes universitários. Eu era um dos poucos estudantes na UFRGS, fui convencido de que era mais importante atuar nessa frente

do que continuar abrindo a sede aos sábados e distribuindo as cestas. Era algo mais próximo do meu cotidiano, prospectar estudantes com um perfil político libertário para conhecer a proposta, se somar e assim participar do movimento estudantil, das mobilizações e pautas tocantes ao meio estudantil. A luta contra o aumento da tarifa de ônibus, que culminou na fundação do Bloco de Lutas pelo Transporte Público e conseqüentemente nas *Jornadas de Junho*, era uma das pautas que essa frente estudantil viria a desenvolver futuramente, dado que começou com estudantes universitários.

2.2. Compromisso e liberdade

Alguns pontos dessa narrativa merecem um aprofundamento antes de se tratar do objeto do trabalho em si – o Bloco e as *Jornadas*. O primeiro ponto é o caráter plural e polissêmico que o anarquismo assume dentro do campo anarquista. A multiplicidade de interpretações e entendimentos dos agentes sobre no que consiste essa ideologia, de abordagens estratégicas e organizativas, de correntes internas, etc. Essa variedade de interpretações sobre “o que é o anarquismo” traz, por consequência, uma variedade de projetos de sociedade, de estratégias a respeito de como essa sociedade será construída e de sujeitos que se identificam como e se proclamam anarquistas. Não é apenas uma questão de discussão teórica. Como vimos, grupos, movimentos, organizações e indivíduos agem no mundo segundo suas interpretações sobre o que é anarquismo. Dessa forma chega a ser comum encontrar definições e propostas contraditórias, o que gera confusão e até desavenças. Essa questão a respeito das definições sobre o anarquismo encontradas entre os anarquistas tem razões históricas e definições mais apropriadas vem sendo produzidas por pesquisas recentes³¹.

É muito comum ver o anarquismo sendo definido como uma crença construída em torno do princípio de oposição à liderança, como sinônimo de “ser contra” o governo, o Estado ou toda e qualquer autoridade, reduzindo toda uma ideologia a esse mero princípio. Em parte, isso se dá por uma definição baseada numa leitura etimológica do termo *anarquia*, que tem seu significado na raiz grega do termo, onde o prefixo de negação “*an*” e o substantivo referente à “autoridade” –

³¹ Cabe destacar o importante papel do Instituto de Teoria e História Anarquista (ITHA). Disponível em: <<https://ithanarquista.wordpress.com/pesquisas/>>. Acesso em 21, mar, 2019.

“*arke*” – traduzem a ideia de algo como “contrário à autoridade” ou “contrário/sem governo”. Um grande número de obras, inclusive de autores anarquistas, ao tratarem do anarquismo, partem dessa definição (cf. GUÉRIN, 1968, p. 19-20; KROPOTKIN, 1987, p. 19; MARSHALL, 2010, p. 3; MCKAY, 2008, p. 19-21; WOODCOCK, 1998, p. 11).

Em pesquisas posteriores, se identifica que, por essa ótica, qualquer coisa que se oponha ao Estado e/ou ao governo ou outro tipo de autoridade poderia ser enquadrada como parte ou algum tipo de anarquismo. Daí surgiriam, por exemplo, abordagens que trariam correntes como “anarcocristianismo”, “anarcoindividualismo” e em alguns casos até abarcando “anarcocapitalismo” e “anarcofascismo” ou “nacional-anarquismo” como parte de um suposto universo plural de “anarquismos” legítimos; ou então a leitura de que todos os anarquistas aspiram os mesmos objetivos e desejam a mesma coisa em última instância.

Dentro dessa definição baseada na etimologia, dada sua amplitude, muita coisa era vinculada com o anarquismo antes mesmo que houvesse qualquer sinal da ideologia enquanto fato social real – isto é, enquanto manifestação concreta do anarquismo como uma ideologia política atuante no mundo –, desse modo se apontava para semelhanças, origens ou presenças anarquistas em, por exemplo, escritos de Laozi e no taoísmo, no budismo, em correntes cristãs (como nos anabatistas ou até mesmo em Jesus Cristo e no cristianismo primitivo), em sociedades indígenas, entre outros, dando a entender que o anarquismo seria uma coisa que “sempre esteve aí”, em todos os cantos do mundo e em todos os tempos, como se fosse uma força da natureza.

Isso fica evidente na obra *História do Anarquismo* (RAYNAUD E NOËL, 2008), onde se lê que

O anarquismo, como aspiração a valores (recusa das opressões e da[s] explorações de todos os tipos, aspiração a relações sociais igualitárias favorecendo o desenvolvimento das liberdades individuais e coletivas...), existe desde tempos remotos, pois ele cola literalmente à pele de um humano eterno que tem medo de morrer e deseja viver.

Anarquismo, como elaboração de um projeto global de sociedade, como movimento social e organização militante, data, por sua vez, de um século e meio. (RAYNAUD E NOËL, 2008, p. 8-9)

E mais adiante, quando dizem que

A luta coletiva ou a luta isolada contra a autoridade define a própria essência do anarquismo, essa Autoridade podendo ser tanto o Estado (coação política), quanto o

Capital (coação econômica) ou a Religião (coação moral). Assim, não nos surpreendemos quando vemos certos autores anarquistas descobrirem nas primeiras eras da humanidade os precursores do Anarquismo. A existência da Autoridade é, com efeito, inseparável da existência de todo grupo humano. A recusa da autoridade é um fenômeno muito antigo. Lao Tsé, seis séculos antes de Cristo, dizia em seu *Livro do Caminho e da Virtude*: “Quanto mais numerosos são os decretos, mais a plebe é pobre. Quanto mais leis há, mais ladrões existem”. (RAYNAUD E NOËL, 2008, p. 15)

Se evidencia aí uma contradição na definição, se a existência de autoridade é inerente a todo grupo social, como seria possível construir uma organização social sem autoridade? Se o anarquismo fosse definido dessa forma (de simples recusa da autoridade), além de não ser praticável (já que todo grupo social requer alguma forma de autoridade), nem mesmo o próprio Bakunin seria anarquista, já que o próprio ressaltava a legitimidade de certas autoridades em certos assuntos, reconhecendo, porém, que seu estatuto de autoridade não seria de domínio total.

Decorre daí que rejeito toda autoridade? Longe de mim este pensamento. Quando se trata de botas, apelo para a autoridade dos sapateiros; se se trata de uma casa, de um canal ou de uma ferrovia, consulto a do arquiteto ou a do engenheiro. Por tal ciência especial, dirijo-me a este ou àquele cientista. Mas não deixo que me imponham nem o sapateiro, nem o arquiteto, nem o cientista. Eu os aceito livremente e com todo respeito que me merecem sua inteligência, seu caráter, seu saber, reservando, todavia, meu direito incontestável de crítica e de controle. (BAKUNIN, 2002, p. 41)

As pesquisas recentes sobre o anarquismo demonstram que essa tentativa de abarcar diferentes manifestações (fossem de ideias ou de atos) dentro do anarquismo não é algo novo, mas data desde o início da formação do anarquismo enquanto ideologia política e se encontra em textos de Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin, na segunda metade do século XIX. O que influenciava essa identificação da suposta presença de “anarquismos” antes do anarquismo é a mitificação produzida intencionalmente por parte de anarquistas no fim do século XIX e início do século XX, procurando atribuir ao anarquismo um caráter “natural”, que não soasse artificial ou estranho aos trabalhadores, facilitando sua aceitação social. Ao menos é o que dizem Schimidt e van der Walt (2015)

Essa definição minimalista do anarquismo coincidiu com a tendência de muitos anarquistas e sindicalistas criarem mitos sobre sua própria história. Kropotkin não estava sozinho na construção de uma imaginada pré-história do movimento anarquista, uma suposta genealogia das ideias e movimentos anarquistas, que remetia à Antiguidade da Ásia e da Europa³². Essas narrativas anarquistas, ainda comuns, concentram-se em enumerar um conjunto de autores e de ideias que supostamente compartilham os interesses

³² Mais notavelmente em um célebre artigo sobre o anarquismo escrito para a *Encyclopaedia Britannica* em 1905, cuja tradução fora publicada em Kropotkin (1987).

básicos do movimento anarquista, indo desde Lao Tsé na China Antiga (o fundador do taoísmo), passando pelos anabatistas medievais e chegando até Bakunin, na Europa do século XIX. O objetivo dessa criação mítica era legitimar o anarquismo, proporcionando a ele uma longa linhagem, que reivindicava personagens famosos e respeitados. (SCHIMIDT e VAN DER WALT, 2015, p. 83)

O geógrafo anarquista russo Piotr Kropotkin é o mais conhecido por procurar argumentar sobre o anarquismo enquanto expressão de uma “natureza” inata do ser humano (e de outros seres também). Sua obra mais famosa, *Ajuda Mútua: Um favor de Evolução* (KROPOTKIN, 2009 [original de 1902]), se contrapõe às teses dos darwinistas sociais, mostrando como, desde as formas de vida simples da natureza (como invertebrados, formigas, abelhas, aves, roedores, e até macacos) até as sociedades do século XIX (como associações, sindicatos, cooperativas e hábitos comunitários), passando por descrições etnográficas de sociedades nativas de diversas partes do mundo, não foi a competição entre os indivíduos o motor da evolução, mas sim as relações de ajuda, de auxílio, de cooperação, ou seja, as dinâmicas coletivas provenientes das relações entre os indivíduos que criava laços e obrigações .

Nesse mesmo sentido, uma das citações bastante reproduzida de autoria do anarquista russo Mikhail Bakunin diz respeito a um sentimento de “revolta” como uma reação instintiva,

A revolta é um instinto da vida; até mesmo o verme se revolta contra o pé que o esmaga, e pode-se dizer que, em geral, a energia vital e a dignidade comparativa de todo animal se comparam à intensidade do instinto de revolta que ele traz em si. No mundo selvagem, bem como no mundo humano, não há faculdade ou hábito mais degradante, mais estúpido e mais covarde do que obedecer e resignar-se. Pois bem, declaro que nunca houve povo tão degradado sobre a terra que não se tenha revoltado, pelo menos no começo de sua história, contra o jugo de seus conquistadores, dominadores, exploradores, contra o jugo do Estado. (BAKUNIN, 2001, p. 89)

Apesar disso, não se pode reduzir o anarquismo a um instinto de revolta desacompanhado de um projeto de organização da sociedade e de transição estratégica entre a sociedade presente e a sociedade futura que se almeja, senão qualquer revolta ou ato de rebeldia, em qualquer contexto, seria lido como uma manifestação anarquista, o que seria um erro. Se assim o fosse, num território no qual as estruturas estatais de governo tivessem sido substituídas por estruturas políticas federalistas constituídas a partir de ampla participação popular e no qual os meios de produção fossem socializados, postos sob a administração dos trabalhadores que operam esses meios, e cuja

produção fosse distribuída segundo critérios estabelecidos pelos envolvidos na produção, se rebelar contra esse modelo de sociedade poderia ser definido como um ato anarquista? Alguns poderiam dizer que sim, que o anarquismo é uma manifestação de liberdade individual de oposição a toda e qualquer regra, autoridade e liderança. Mas não era, definitivamente, o que os herdeiros da ala federalista da Associação Internacional dos Trabalhadores tinham em mente quando passaram a chamar a si mesmos de “anarquistas”. Não se autointitularam assim para se opor a toda e qualquer ordem social, autoridade, hierarquia ou relação de poder. O fizeram para marcar diferença dos outros socialistas com quem disputavam o projeto da AIT.

Desde lá, porém, o termos relativos ao significado etimológico como “anarquia”, “anárquico”, “anarquismo” e “anarquistas” eram usados de modo semelhante ao senso comum (cf. GUILLAUME, 2009, p. 204), o que pode ter sido a causa para se ter atraído para os circuitos anarquistas sujeitos que pensavam que era disso que se tratava, de uma ideologia que pregava um princípio de “fazer o que quiser”, sem responder a ninguém nem se preocupar com nada, como princípio de vida, uma sedutora exacerbação da liberdade individual.

Não é novidade que sujeitos com essas práticas circulem entre anarquistas e se identifiquem como anarquistas. Também não é novidade a sua crítica. Em 1918, o italiano Luigi Fabbri publicou um panfleto chamado *Influências Burguesas Sobre o Anarquismo* no qual afirmava que haviam setores do anarquismo que reproduziam práticas cujas origens remetiam à representação estereotipada que os opositores (principalmente os meios de comunicação burgueses) faziam sobre os anarquistas – o anarquista como um sujeito amoral, adepto do terrorismo, individualista e niilista. Errico Malatesta, outro anarquista italiano, companheiro de Fabbri, compartilhava da mesma posição. Ele dizia,

Há indivíduos fortes, inteligentes, apaixonados, com grandes necessidades materiais ou intelectuais que, encontrando-se por acaso entre os oprimidos, querem, a qualquer custo, emancipar-se e não se ofendem em transformar-se em opressores: indivíduos que, sentindo-se prisioneiros na sociedade atual, chegam a desprezar e a odiar toda a sociedade, e ao sentir que seria absurdo querer viver fora da coletividade humana, buscam submeter todos os homens e toda a sociedade à sua vontade e à satisfação de seus desejos. Às vezes, quando são pessoas instruídas, consideram-se super-homens. Não se sentem impedidos por escrúpulos, querem “viver suas vidas”. Ridicularizam a revolução e toda aspiração futura, desejam gozar o dia de hoje a qualquer preço, e à custa de quem quer que seja; sacrificariam toda a humanidade por uma hora de “vida intensa” (conforme seus próprios termos).

Estes são rebeldes, mas não anarquistas. Têm a mentalidade e os sentimentos de burgueses frustrados e, quando conseguem, transformam-se em burgueses, e não dos menos

perigosos. Pode ocorrer algumas vezes que, nas circunstâncias dinâmicas da luta, os encontremos ao nosso lado, mas não podemos, não devemos e nem desejamos ser confundidos com eles. E eles sabem muito bem disso. Contudo, muitos deles gostam de chamar-se anarquistas. É certo - e também deplorável.

Nós não podemos impedir ninguém de se chamar do nome que quiser, nem podemos, por outro lado, abandonar o nome que sucintamente exprime nossas ideias e que nos pertence lógica e historicamente. O que podemos fazer é prevenir qualquer confusão, ou para que ela se reduza ao mínimo possível. (MALATESTA, 2009, p. 8)

Ainda na Itália, Camillo Berneri, anos mais tarde, critica o que chamou de “cretinismo anarquista”. Na sua definição, os “cretinos anarquistas” seriam aqueles que tinham “fobias” políticas, enquanto oposições patológicas a dinâmicas necessárias para o andamento de instâncias coletivas de organização (como o voto, a presidência de uma reunião, etc.), além de nutrirem práticas egoístas e a justificarem pelo princípio da “liberdade do eu”, mesmo quando causam danos aos demais, como no exemplo trazido por Berneri, de um sujeito que insiste em fumar numa reunião em um ambiente sem ventilação, quando há no recinto companheiros doentes ou evidentemente desagradados com a atitude. (BERNERI, 2015, p. 55-57 [original de 1935])

Os anarquistas russos e ucranianos também enfrentaram, em plena guerra civil das revoluções russa e ucraniana, situações com esse tipo de sujeitos autoproclamados anarquistas que cultivavam um individualismo exacerbado. Os grupos alinhados com essa concepção criticavam o movimento revolucionário camponês insurrecional da Ucrânia dizendo que ele estava mais próximo dos socialistas-revolucionários do que do anarquismo. Grupos de Moscou que eram adeptos desse tipo de concepção chegaram a pedir dinheiro para Nestor Makhno, enquanto este comandava tropas do Exército Insurrecional Revolucionário da Ucrânia (também conhecido simplesmente por *makhnovitchina*) enfrentava tanto o Exército Branco quanto o Exército Vermelho na Ucrânia, para pedir-lhe dinheiro para construir uma universidade anarquista em Moscou (cf. GORELIK, 2007). Antes disso o próprio Makhno já havia se desentendido com alguns grupos de anarquistas da Rússia que estavam vivendo suas vidas de forma boêmia e despreocupada descolados dos processos revolucionários que vinham ocorrendo na Ucrânia e nos centros industriais da Rússia.

Essa desavença com esses grupos ficaria explícito na publicação da *Plataforma Organizacional da União Geral dos Anarquistas*, documento de um grupo de revolucionários exilados que analisava a experiência anarquista na revolução russa e, identificando problemas,

propunha soluções a partir da formação de uma organização anarquista com disciplina interna e unidade teórica. Nesse documento (que gerou uma grande polêmica entre os anarquistas ao redor do mundo todo na época), os autores já anunciavam que seu projeto desagradaria alguns grupos que identificavam como “elementos individualistas e caóticos”.

Prevemos que vários representantes do assim chamado individualismo e do anarquismo caótico nos atacarão, espumando, e nos acusarão de ter rompido com os princípios anarquistas. Contudo, sabemos o que os elementos individualistas e caóticos compreendem por “princípios anarquistas”: o desleixo, a libertinagem e a irresponsabilidade, os quais provocaram em nosso movimento feridas quase incuráveis, e contra os quais temos lutado com toda energia e toda paixão. Por isso, podemos, com toda a tranquilidade, ignorar os ataques provenientes deste campo. (DIELO TRUDA, 2017, p. 22 [original de 1926])

Esses são alguns exemplos de polêmicas internos que demonstram como o anarquismo tem, desde seu surgimento, sido disputado por diferentes concepções. Ainda hoje se encontram sujeitos que defendem que o anarquismo tem uma linha *individualista* e uma *coletivista*. Ou seja, que existe um anarquismo mais focado no indivíduo e outro mais focado na sociedade, e que dentro de cada um desses, haveriam também múltiplas correntes diferentes. A crítica contemporânea nesse sentido foi realizada por Murray Bookchin (2011), em que ele declara que existem dois *anarquismos*, o *anarquismo social* e o *anarquismo estilo de vida*, e entre esses dois, “um abismo intransponível”. Resumidamente, Bookchin concebe o *anarquismo estilo de vida* como sendo as linhas individualistas, caóticas, místicas, irracionalistas, primitivistas e anticivilização; o *anarquismo social*, por sua vez, seria o anarquismo comprometido com as lutas e causas sociais, com o sindicalismo, com movimentos sociais e populares.

Em 1996, na sua *Carta de Princípios*, a Federação Anarquista Gaúcha reconhecia a existência dessas outras definições, dentre as quais, a sua era apenas mais uma.

Também reconhecemos que não existe um anarquismo, mas vários. Esse conjunto de ideias e aspirações de uma sociedade sem classes e sem estado, orientada por uma ética solidária baseada na liberdade e na justiça social tem expressões político-ideológicas (na qual nos incluímos). Também tem outras mais, podendo ser o anarquismo uma filosofia de vida, estilo de comportamento, corrente do pensamento humano, práticas alternativas para o cotidiano, inspiração e formas artísticas e até mesmo uma visão da espiritualidade. Tudo isso também é anarquismo, com a devida noção de pluralidade que isto implica, pertencendo ao que se costuma chamar de Movimento Anarquista, e numa forma mais ampla, Campo Libertário. Sendo que, o referido “movimento” embora chamado convencionalmente assim, na prática não age dessa forma, pois dentro deste amplo entendimento de anarquismo muitas vezes se toma caminhos diversos e até mesmo opostos.

Nem a FAG nem a OSL [Organização Socialista Libertária³³] negam estes tipos de anarquismo. Não somos nem queremos ser os “donos” do conceito e palavra anarquismo. Isso nos parece ridículo e extremamente autoritário. Uma Organização de intenção revolucionária, como nos esforçamos para ser, não pode nem deve sair andando com um “anarcômetro” medindo o grau de profundidade desta ou daquela corrente. Reconhecemos as mais variadas formas de anarquismo, mas nos assumimos dentro da corrente *organicista-especifista* da ideologia. Resgatamos nossa história e reafirmamos nossos objetivos e razão mesma de existência, que é ser parte da construção de um caminho revolucionário para libertar nossa classe e povo. (FEDERAÇÃO ANARQUISTA GAÚCHA, 1996, p. 4, grifos do autor)

Essa posição pode ser compreendida como a posição pública, entendo que se coloca desse modo por razões diplomáticas, para evitar celeumas desnecessárias com outros grupos e assim, portanto, por razões políticas. Declarar publicamente que corrente x ou y não é anarquista e sim liberal, por exemplo, poderia vir a minar futuras ações em conjunto, criaria relações pouco construtivas, de inimizade. E essas relações a organização já tem o suficiente. Do ponto de vista teórico e ideológico, porém, a FAG sublinha discordâncias acerca de abordagens que ampliam as definições sobre o anarquismo, mas, considerando que se trata de um material de formação, não desenvolve as críticas:

Existem modos e modos de definir e historiar o anarquismo. Uma iniciação pela literatura disponível sobre o tema certamente encontrará autores que se valem de distintas formas. Um modo bem comum é inscrever o anarquismo no rol das práticas e discursos de uma ética humanista independente de condições sociais e históricas, que vai se dando como luta eterna e ideal. Outros fazem uma pré-história que se presta à critérios perigosos na gênese das ideias libertárias, tomando autores que nem sequer utilizaram o termo anarquista e, em muitos casos, foram batizados como tal pelos historiadores. É o caso de Godwin, Stirner, Tolstoi, etc. Alguns, como Stirner, eram liberais radicais e, mesmo Proudhon pouco utilizou a definição de anarquista, preferindo sempre se autodenominar socialista.

Mais do que nos dar uma polêmica pra resolver, nosso objetivo aqui é dar uma visão geral sobre a corrente libertária desde os critérios de uma organização militante que declara identidade com a tradição revolucionária anarquista. (FEDERAÇÃO ANARQUISTA GAÚCHA, s/d)

³³ A Organização Socialista Libertária (OSL) era o nome dado ao projeto nacional para a articulação de organizações de caráter especificista. Posteriormente foi chamado de Fórum do Anarquismo Organizado (FAO), e depois Confederação Anarquista Brasileira (CAB).

Além disso, define o anarquismo como a expressão libertária do socialismo, ou seja, como fenômeno político e social, contextualizando seu surgimento na organização dos trabalhadores na Associação Internacional dos Trabalhadores:

Foi no século XIX, quando o capitalismo se desenvolvia e as primeiras grandes lutas da classe operária tinham lugar que a ideologia anarquista nasceu e ganhou expressão em práticas políticas de oposição ao socialismo legalista, estatista ou reformista. Nessa elaboração estava a Ala Federalista da 1ª Internacional com M. Bakunin, J. Guillaume, E. Malatesta, entre outros, como suas primeiras forças militantes.

O anarquismo é a corrente libertária do movimento socialista, forjado historicamente na experiência viva da luta de classes como crítica, proposta e ação. Como projeto de emancipação social não ficou casado com o passado como um dogma. Ganhou variantes na sua dinâmica, agregou elementos de discurso para pensar novas circunstâncias histórico-concretas e se deu modos específicos de organizar e expressar as aspirações de socialismo e liberdade nos conflitos sociais segundo seu tempo e lugar. É a referência histórica de um tronco de princípios e fundamentos que marcam a continuidade dessa tradição revolucionária na luta global contra o capitalismo e seus modelos de dominação. (FEDERAÇÃO ANARQUISTA GAÚCHA, s/d)

A Federação Anarquista do Rio de Janeiro (FARJ), outra organização especificista, e integrante da Coordenação Anarquista Brasileira, assim como a FAG, endossa a posição. Em um artigo de um de seus militantes (que também é um destacado pesquisador) sobre essa questão das divergências sobre a concepção de anarquismo, publicado em seu site, diz que,

A teorização e a defesa de um anarquismo voltado à luta popular, simplesmente a retomada de posições que sempre fizeram parte da história do anarquismo, é vista como uma “tentativa de excluir as outras tendências do anarquismo”, estabelecer “verdades”, ou simplesmente, quando há alguma iniciativa de organizar os anarquistas especificamente, um sinal indefectível do **terrível** sintoma anarco-bolchevique. (SILVA, s/d, grifos do autor)

Da Silva evidencia o debate sobre a suposta existência de diferentes tendências dentro do anarquismo: de um lado, grupos que, se posicionando através de interpretações que enfocam mais na “liberdade”, entendendo essa ser a espinha dorsal do anarquismo, acusam os grupos que defendem um anarquismo mais voltado para o compromisso com as lutas sociais de estarem “bolchevizando” o anarquismo. Do outro, os grupos que se posicionam defendendo o anarquismo como uma ideologia comprometida com as “lutas dos trabalhadores” na sua emancipação apontam que os outros elementos são externos ao anarquismo e guiados por ideias liberais incapazes de produzir um processo revolucionário que emancipe de fato os trabalhadores.

De fato, os grupos que enfocam demasiadamente na questão da *liberdade individual* costumam ter como referência autores externos ao anarquismo, e, em alguns casos, até mesmo de negar as produções de anarquistas que tiveram grande importância na construção do anarquismo enquanto uma ideologia de fato – como Mikhail Bakunin ou Piotr Kropotkin. Suas referências remetem a William Godwin, Max Stirner, Friedrich Nietzsche, Liev Tolstói, Benjamin Tucker, entre outros sujeitos que, na maioria dos casos, nunca se reivindicaram anarquistas ou nunca estiveram envolvidos realmente com o surgimento e desenvolvimento do anarquismo enquanto uma força e ideologia política (FEDERAÇÃO ANARQUISTA GAÚCHA, s/d.; PEDRO, 2012, p. 187-193; SILVA, s/d; SCHIMIDT E VAN DER WALT, 2015, p. 82-5). Por conta desses e de outros fatos (como a abordagem a-histórica, ou seja, a ideia de que o anarquismo sempre esteve presente na história da humanidade e nos anos 1860, Bakunin e seus companheiros da Aliança da Democracia Socialista apenas deram um nome e sistematizaram), pesquisas mais recentes e criteriosas concluem que essas “correntes” não devem ser consideradas como parte da “tradição anarquista”, mas sim como ideologias “libertárias”, uma categoria mais ampla que abrange, essa sim, um conjunto grande de ideologias, sistemas filosóficos, estilos de vida, etc., e que poderiam abarcar outras ideologias políticas, como o marxismo libertário ou o ultraliberalismo.³⁴ Schimidt e van der Walt deixam isso claro,

Para nós, a questão não é rejeitar outras ideias libertárias e a ampla extensão de ideias antiautoritárias que têm sido desenvolvidas em muitas culturas, mas sugerir que devemos diferenciar o anarquismo e o sindicalismo de intenção revolucionária de outras correntes, incluindo as libertárias, para conhecer melhor tanto o anarquismo quanto essas outras tendências. O anarquismo “classista”, algumas vezes chamado de anarquismo revolucionário ou anarquismo comunista, não é um tipo de anarquismo; do nosso ponto de vista, trata-se do **único** anarquismo. Sabemos que nossa abordagem contradiz algumas definições que vêm sendo sustentadas há muito tempo, mas sustentamos que o significado do anarquismo não é arbitrário e nem apenas uma questão de opinião; os registros históricos demonstram haver um conjunto central de crenças. (SCHIMIDT e VAN DER WALT, 2015, p. 85-6, grifos dos autores)

Embora possa parecer que a definição de anarquismo nessa perspectiva seja demasiada fechada, ao citar um “único anarquismo”, essa abordagem também entende que o anarquismo tem suas variações, os autores dão uma ênfase nas divergências estratégicas, e assim criam duas

³⁴ Opto pelo termo *ultraliberal* para me referir às ideologias liberais mais radicais desenvolvidas no século XX. Para maiores informações, consultar as produções sobre o tema, Cristoph (2012), Wacquant (2012), Mato (2007), Audier (2013), Caré (2016) entre outros.

categorias centrais para a classificação das diferentes ideias e experiências anarquistas, são elas o “anarquismo de massas” e o “anarquismo insurrecionalista”. Em poucas palavras,

O anarquismo de massas enfatiza que somente os movimentos de massas podem promover uma transformação revolucionária na sociedade, que esses movimentos são, em geral, construídos por meio de lutas em torno de questões imediatas e reformas (relativas a salários, brutalidade policial, preços altos etc.), e que os anarquistas devem participar desses movimentos para radicalizá-los e convertê-los em alavancas da transformação revolucionária. É crucial que as reformas sejam conquistadas de baixo para cima: essas vitórias distinguem-se das reformas concedidas de cima para baixo, que enfraquecem os movimentos populares. (Holton, 1980, p. 5)

A abordagem insurrecionalista, distintamente, sustenta que as reformas são ilusórias, que movimentos como sindicatos são baluartes, conscientes ou não, da ordem existente e que as organizações formais são autoritárias. Consequentemente, o anarquismo insurrecionalista enfatiza a necessidade da ação armada – a “propaganda pelo fato” – como meio mais importante para despertar um levante revolucionário espontâneo. (SCHIMIDT E VAN DER WALT, 2015, p. 87)

A divergência entre as duas estratégias, segundo eles, diz respeito ao lugar ocupado pela violência no processo de mudança social.

O que distingue o anarquismo insurrecionalista do anarquismo de massas não é necessariamente a violência como tal, mas o lugar que ela ocupa na estratégia: para o anarquismo insurrecionalista, a propaganda pelo fato, levada a cabo por anarquistas conscientes, é vista como um meio de gerar um movimento de massas; para a maior parte do anarquismo de massas, a violência funciona como um meio de autodefesa de movimentos de massa já *existentes*. (SCHIMIDT E VAN DER WALT, 2015, p. 87, grifos dos autores)

Cada uma dessas concepções estratégicas possui uma estrutura ideológica própria, e, por consequência, se apoia num mito central. O “anarquismo de massas” se apoia no que chamo de mito da radicalização democrática, que se define pela ideia de que a transformação social se dará a partir da construção de um grande movimento popular revolucionário com ampla participação; o “anarquismo insurrecionalista”, por outro lado, se apoia no que chamo de mito da insurreição, que se define pela ideia de que a transformação social se dará a partir de uma insurreição mais ou menos espontânea, por uma espécie de epifania popular, uma tomada de consciência espontânea, que eclode motivada por confrontos e atos de violência e que desencadeia um processo político de transformação radical.

Essas estruturas ideológicas, cada qual com seu mito, produzem compreensões distintas sobre os acontecimentos experienciados pelos seus adeptos – o que Sahlins chamaria de

“historicidades”. Além de atuar também no sentido de orientar ações diferentes rumo ao que cada um entende ser o objetivo a se alcançar: a realização do anarquismo. Proponho que se entendermos como esses mitos foram forjados e difundidos ao longo da história até que se chegou nos anarquistas de 2013, podemos entender como os seus adeptos processavam os eventos que vivenciavam e o porquê de suas ações.

3. UM ANARQUISMO COM CARA DE POVO, O ESPECIFISMO E A ALTERNATIVA DO ANARQUISMO ORGANIZADO

“O atual modelo de dominação das elites já dá mostras de seu esgotamento ao encontrar cada vez mais resistência por parte dos oprimidos desse sistema. Com maior ou menor sentido de mudança se processam lutas reivindicativas da classe trabalhadora, expressões organizadas dos desempregados, o avanço da luta no campo, movimentos específicos que reúnem índios, negros, mulheres e temáticas da luta popular. Está em jogo novamente um horizonte, um caminho que aponte para libertação que está apenas no começo. Queremos estar junto nessa caminhada de uma forma cada vez mais profunda.”

(Federação Anarquista Gaúcha)

O anarquismo não esteve presente somente nas ações de violência, de ataques a símbolos do poder público e de grandes empresas, no confronto com as forças de segurança. Com uma análise mais detida sobre as *Jornadas* em Porto Alegre e sobre eventos que vinham ocorrendo antes, sobre a maneira como o Bloco se construía, sobre como as disputas eram travadas internamente, e como a luta era conduzida na capital gaúcha, se feita com as categorias corretas, revela outras influências. Havia características compondo as manifestações a o movimento que lutava contra o aumento da passagem em Porto Alegre, que refletiam a influência de outras abordagens estratégicas dos anarquistas. Nas próximas páginas apresento o anarquismo especificista, seu histórico, e a sua organização regional, a Federação Anarquista Gaúcha (FAG). A trajetória da atuação da FAG na cidade, no estado e no país contribui para o entendimento do que ocorreu em 2013.

Em Porto Alegre, cidade mundialmente reconhecida por conta de experiências populares de democracia através do Orçamento Participativo (OP) e do Fórum Social Mundial (FSM).³⁵, a Federação Anarquista Gaúcha (FAG) se estabeleceu como referência para o país todo e também para outros países por um projeto alternativo de democracia. Ao fim do segundo governo Lula, em 2011, a FAG já tinha 16 anos de atuação política e inserção em sindicatos, movimentos sociais, populares e comunitários. Uma bagagem de experiência considerável e que trazia, a partir da presença de militantes que estavam reativando a tendência estudantil, algumas características à mobilização pelo transporte público que vinha se formando naquele ano.

Criada em 1995, a partir do contato com a *Federación Anarquista Uruguayana* (FAU), a FAG foi a primeira organização a trazer o especificismo para o Brasil. Um tipo do anarquismo que, com base nas categorias de Schimidt e Van der Walt (2015), seria incluído como “anarquismo de massas”. Essa corrente do anarquismo de massas se desenvolveu de modo peculiar, a base fundamental faz referência a experiências históricas do anarquismo, e que são referências mundiais para outras organizações anarquistas, mas se encontra também no especificismo referências diretas ao contexto local e histórico de onde e quando se desenvolveu, ou seja na América do Sul do século XX. Isso fica explícito na fala de uma militante que, em entrevista a Wielewicki (2013), afirma que o especificismo é uma concepção que “bebe no que foi a plataforma de organização anarquista proposta por Malatesta [entre outros] e ganha elementos crioulos, nativos da realidade latino-americana” (WIELEWICKI, 2013, p. 48). Nesse mesmo sentido, durante os primeiros momentos de formação que tive na época de ingresso à FAG, a fala de um militante ecoa na minha memória até hoje. Ao explicar a concepção *faguista* de anarquismo, ele dizia que

o nosso anarquismo não é um anarquismo que pretende fugir do sistema e criar uma comunidade alternativa, ou então viver num submundo na cidade, criar bolhas só de anarquistas. A gente entende que o anarquista tem que estar com o povo, viver com o povo, comer com o povo, porque o anarquista também é do povo.³⁶

O que marca nessa fala, e que está presente também na entrevista trazida por Wielewicki, é o caráter “popular” do anarquismo especificista, de um anarquismo inserido no cotidiano, na realidade dos sujeitos oprimidos e nas lutas que daí surgem, que não vê as pessoas apenas como

³⁵ Ambas associadas ao PT, mas não com vínculo direto subordinado.

³⁶ Informação oral citada de memória.

instrumentos que levarão à cabo o programa de um partido que advoga a si mesmo o porte da verdade incontestável (como às vezes se encontra em discursos mais vanguardistas), mas fonte de inspiração para a construção da luta e como sujeitos ativos e conscientes nos processos das suas próprias lutas, um anarquismo preocupado com as raízes rebeldes e combativas do povo latino-americano, brasileiro e gaúcho; e, ao mesmo tempo, também a crítica a outras concepções sobre anarquismo, que propõem se afastar, fugir, ou escapar “do sistema” e criar “comunidades alternativas” em vez de se engajar em processos concretos que objetivam mudar a sociedade.

O anarquismo especificista, grosso modo, propõe que os anarquistas se organizem em um grupo político – que pode ser entendido enquanto um “partido político”, nos termos de Malatesta (2008, p. 101-111) –, tal organização, chamada de “organização específica anarquista”, possui critérios estabelecidos para ingresso e funciona de modo federalista, e, a partir dessa organização, atuam em outras entidades de massas, como movimentos sociais, sindicatos, associações de moradores, etc. de modo a influenciar nas lutas desses e torná-los o mais libertários possíveis. Não se trata de transformar essas entidades em organizações ou movimentos anarquistas no sentido de monopolizá-los ideologicamente e transformá-los numa correia de transmissão da organização, mas sim de cultivar valores e práticas entre os movimentos populares de base de modo que suas lutas apontem para a construção de uma sociedade socialista, libertária e federalista. O objetivo dos anarquistas, inseridos nas bases, é o de criar, junto da luta dos movimentos populares e sociais, uma outra forma de poder que se contraponha ao poder estatal, um poder popular contra-hegemônico. Esse processo de construção de instâncias de democracia direta, de autogestão, de participação traria a capacidade de decisão para as organizações populares, tencionando com os órgãos do Estado e apontando para uma ruptura revolucionária com o mesmo.

Essa bagagem do que é chamado às vezes de “anarquismo organizacionista” remonta ao surgimento do anarquismo enquanto ideologia e força política na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Os especificistas entendem que seu modelo de organização é herdeiro direto da organização política criada por Mikhail Bakunin, a Aliança da Democracia Socialista (ADS), de 1866, e cuja criação inspirou a fundação de outras organizações anarquistas semelhantes em vários países com presença anarquista.

No seu documento *Anarquismo e Organização Específica* (FAG, 2006), eles iniciam sua genealogia desde a atuação de Bakunin.

Ainda que muitos intelectuais e grupos libertários façam questão de evitar comentários ou mesmo omitir informações sobre o assunto, argumentando que não tem muita significação na fascinante biografia de M. A. Bakunin, toda obra prática que realizou no seio da Internacional e junto das revoltas e insurreições populares estaladas na Europa de sua época teve relação direta ou indireta com a atividade conspirativa da sua sociedade secreta. Segundo o próprio, os anarquistas revolucionários deviam agir como “(...) pilotos invisíveis no meio da tempestade popular(...) (Recortes nº 1. Bakunin. La Organización: su tática, sua disciplina) através de uma organização prévia “(...) que não se fará sozinha, nem por assembleias populares.”. (...) Tinha claro que a influência libertária sobre os acontecimentos depende da capacidade de articulação de uma minoria de revolucionários a partir de critérios político-ideológicos, minoria ativa que deve promover uma ação conspirativa que possa resistir as mais duras conjunturas políticas e que animará a organização autônoma dos trabalhadores. Não há dúvidas de que a base teórica para a Organização Anarquista encontra na ação bakuninista um firme ponto de apoio. (FAG, 2006, p. 2-3)

Essa organização teria como objetivo não impor a revolução nas massas de trabalhadores, mas sim “provocá-la” (FAG, 2006, p.9), não comporia assim uma vanguarda no sentido jacobino, blanquista ou marxista-leninista, cuja dinâmica se dava de cima para baixo e do centro para a periferia, mas ao contrário, promoveria a organização e a agitação de “baixo para cima e da periferia para o centro” (FAG, 2006, p. 9) e assim daria início a um processo revolucionário que alteraria as estruturas sociais, criando uma sociedade socialista e federalista, com liberdade política e participação popular direta. A atuação dos anarquistas nas revoluções Russa (1917) e Ucraniana (1918-1921) são episódios históricos de grande importância para os especificistas, bem como a Revolução Espanhola (1936-1939), além da Revolução Mexicana (1910), e de outras atuações dos anarquistas em sindicatos, partidos, movimentos, insurreições e levantes em diversos países. Esses episódios constam como exemplos da possibilidade de implementação do projeto anarquista, são registros de que sua utopia é realizável. Não sem a devida organização e correta condução do processo. Por isso a importância da organização bem estruturada, de uma clara teoria delimitada, de um projeto definido, da certeza ideológica. Tudo isso são elementos necessários para a atuação na realidade política.

Além do modelo de organização bakuninista mencionado anteriormente, a FAG se inspira também na já mencionada *Plataforma* do grupo de anarquistas russos exilados chamado de *Dielo Truda* (2017), que propunha a criação de uma *União Geral Anarquista*, com unidade ideológica, unidade tática e de ação coletiva, responsabilidade coletiva e federalismo que teria como função guiar o processo revolucionário para a consolidação do comunismo anarquista.

Outra fonte de inspiração para a organização da FAG vem do militante italiano Errico Malatesta, destacado agitador e propagandista, que, em textos como *A Organização I* e *A Organização II* (cf. MALATESTA, 2008, p. 101-111) explicita suas propostas organizacionais que se aproximavam da proposta do que os russos trouxeram na *Plataforma*. Malatesta identificava a desorganização da sociedade como fundamento da dominação, e diagnosticava também na desorganização a impotência dos anarquistas. Malatesta entendia que os anarquistas deveriam se organizar num partido, que definia como “o conjunto dos indivíduos que têm um objetivo em comum e se esforçam para alcançá-lo, é natural que se entendam, unam suas forças, compartilhem o trabalho e tomem todas as medidas adequadas para desempenhar esta tarefa.” (MALATESTA, 2008, p. 105). Desse modo, o *partido anarquista* seria nada mais que “o conjunto daqueles que querem contribuir para realizar a anarquia, e que, por consequência, precisam fixar um objetivo a alcançar e um caminho a percorrer.” (MALATESTA, 2008, p. 106). Essa organização, ou melhor, o *partido anarquista*, deveria, para Malatesta, atuar entre as organizações dos trabalhadores – como os sindicatos – para promover a revolução social que concretizasse o comunismo anarquista³⁷.

3.1. *Libertad o muerte*: A fAu e o estilo de militância especificista

A maior influência da FAG é a organização irmã, a FAU. Fundada em 1956, num contexto de acúmulo com anos de agitações, greves e organização de sindicatos e organismos com influência libertária, a Federação Anarquista Uruguaia se desenvolveu

[...] ancorada na tradição revolucionária bakuninista e nas posições organicistas que teve Malatesta (um de seus ideólogos mais reconhecidos), de onde se extraiu a base teórico doutrinária da concepção anarquista especificista. [Também pesou] em sua formação certa influência classista do anarcosindicalismo e da tradição de ação direta dos anarquistas expropriadores da região do Rio da Prata. Ao mesmo tempo, a Organização e seus militantes são conscientes de que sua atividade deve se desenvolver em um continente e em um país com as características específicas do que começa a ser chamado de “Terceiro Mundo”. (FAG, 2006, p. 9)

³⁷ Apesar de semelhante com a proposta dos russos, houve um debate entre o grupo *Dielo Truda* e Malatesta (entre outros), a discussão sobre o fato foi desenvolvida por Corrêa e Silva no texto *Bakunin, Malatesta e o Debate da Plataforma: a questão da organização política anarquista* (in DIELO TRUDA, 2017, p. 211-271).

Estando presente em diferentes frentes de luta (estudantil, sindical, comunitário, juvenil), a FAU desde seu início tem uma atuação conectada com questões práticas da realidade na qual se inseria. Seu posicionamento de apoio crítico da revolução cubana de 1958, por exemplo, mesmo que tenha resultado em polêmicas internacionais entre os anarquistas, deixa isso evidente. A FAU entendia que a revolução cubana era um episódio importante para a realidade latino-americana dado seu caráter anti-imperialista.

A inserção da FAU em movimentos de massas não poderia ter se realizado sem uma relação com outras organizações de distintos matizes ideológicos. Essa atuação procurava combinar as urgências reais das organizações populares com uma posição de ruptura, que foi se tornando maior e ganhando proeminência na construção de um campo revolucionário no cenário político local. Declarada ilegal, continuou atuando clandestinamente, muitos de seus militantes foram detidos e espaços da organização foram fechados. Nesse período em que atuava de forma ilegal, entidades de base ligadas à organização iam a público com organizações de tendência, a ROE (*Resistencia Obrero-Estudantil*). No período de atuação clandestina a FAU continuou crescendo e não abandonou os espaços em que estava inserida, fossem sindicais, estudantis, comunitários ou de disputa ideológica no campo político. Junto à atuação de massas, a FAU criou um aparato armado, a OPR-33 (*Organización Popular Revolucionaria 33 Orientales*), que servia para dar apoio armado em diferentes ações. A maneira como as ações armadas eram acionadas distinguia-se do que vinha sendo feito na América Latina por outros grupos de esquerda – especialmente influenciados pela vitória cubana e adotando o *foquismo*.³⁸

A FAU insere sua ação armada em uma ótica política e ideológica muito distinta da maioria dos movimentos de libertação latino-americanos, em grande medida influenciados pelo castrismo cubano e os teóricos do “foco guerrilheiro”.

O acionar da FAU através da OPR tem antes algum parentesco com o dos grupos armados espanhóis vinculados a FAI (Federação Anarquista Ibérica) da década de 20-30.

Se estabelece para o aparato armado só autonomia tática, todos os operativos político-sociais são resolvidos pela instância política global. Seu desenvolvimento e o tipo de violência devem guardar relação com o desenvolvimento da luta global do movimento operário-popular no país.

³⁸ Foquismo é o nome dado à estratégia de guerrilha sistematizada na obra de Régis Debray (1967) a partir da experiência levada a cabo por Che Guevara na Revolução Cubana de 1959. Basicamente consiste na proposta de criação de focos de guerrilha em vários pontos de difícil acesso pelas Forças Armadas, esses múltiplos focos atuariam atacando as Forças Armadas e outros alvos do governo, no sentido de provocar respostas armadas por parte das forças governamentais e assim desenvolver um processo político revolucionário com engajamento popular. Para mais informações sobre o foquismo, a crítica especifista e o debate sobre estratégia armada, consultar FAU (2009).

Se procura evitar níveis de violência que fiquem fora do contexto e isolados. Ao mesmo tempo se tomam uma série de medidas de funcionamento para prever e evitar deformações “militaristas”. (FAG, 2006, p. 13-4)

A ação armada da OPR se configurava de maneira subordinada à organização política – a FAU. A única autonomia que a OPR tem é a autonomia tática e operacional. Era a FAU, isto é, a instância política e ideológica, que decidia as ações realizadas, bem como o contingente de agentes envolvidos. Dessa maneira, se procurava adequar o nível de força utilizado ao contexto do processo. As ações da OPR acompanhavam o andamento da ROE, e eram mobilizadas com o intuito de potencializar a ação no nível de massas, e não se sobrepõem nem de atuar como guia. Essa concepção estratégica acerca da luta armada é importante que seja destacada. A sua lógica é a mesma lógica que a FAG adota para pensar a questão da violência, se distinguindo, desse modo, de outras concepções anarquistas. É a partir dessa concepção estratégica adotada pela FAG, herdada da FAU, que os especificistas apontavam (e ainda apontam) críticas a outras concepções que entendem como erradas, ou seja, as ações de violência cuja origem remonta ao anarquismo insurrecionalista³⁹.

Nos anos que antecederam a ditadura militar uruguaia, a FAU sentiu necessidade de recuar, dado o clima de repressão e o arrefecimento do movimento popular-operário. Outras organizações políticas aliadas caíram, e militantes da FAU foram exilados, presos, mortos e torturados. Em pleno golpe, em 1973, a organização participou da greve geral que paralisou o país por 15 dias e ocupou fábricas. De 1973 até 1975, uma parte considerável da organização atuou na Argentina, enviando recursos e apoio necessário para os poucos que ficaram no Uruguai com a intenção de garantir a sobrevivência da organização na ditadura. Com a implementação da ditadura na Argentina, porém, a repressão se abateu também sobre essa militância, muitos foram mortos e “desaparecidos”. Em 1976, com a repressão, a baixa e o desaparecimento de companheiros, o clima de derrota e confusão causou dispersão, a organização perdeu assim a incidência política que havia conquistado durante os anos anteriores. Alguns militantes que integraram as fileiras da FAU posteriormente participaram da *Frente Ampla*, e outros do *Partido Vitória Popular* (PVP), abandonando o anarquismo e aderindo ao reformismo eleitoral. Foi somente em 1985 que a FAU

³⁹ A conceituação do papel da violência para os insurrecionalistas aparece mais adiante.

retornou em processo de reconstrução da organização histórica, lançando seu retorno público em 1986 com presença de militantes antigos, de exilados e de presos.⁴⁰

3.2. Identidade Popular e Tradição Política

*“Verão que as raças se uniram num potencial varonil
Pra levantar o Brasil, índios, gringos e mestiços
Sem medir os sacrifícios, sem sede, sem sentir sono
Como se a terra, seu trono, lutando com força e fé
Igual que gritou Sepé: A nossa terra tem dono!”*

(Noel Guarany)

O especificismo, enquanto estratégia anarquista, acaba ossificando esse caráter popular presente na atuação da FAU, constituindo até mesmo um léxico e um conjunto de repertórios lúdicos, de uma estética e prática política que endossam esse princípio de se inserir no meio do povo, de não se descolar, de desenvolver em seus militantes essa noção de que eles devem se entender enquanto “parte do povo”, nutrindo laços de solidariedade e identificação sempre o mais orgânico possível.

Isso vem desde a FAU, que reivindicava símbolos de identidade nacional e popular, e que teve dentre seus militantes mais destacados alguns originados literalmente do meio dos trabalhadores, nascidos e criados com essa cultura popular. Um exemplo bastante significativo que demonstra esse caráter é a ação da OPR-33 de expropriação da bandeira dos 33 Orientais do Museu Histórico Nacional, no Uruguai. A ação, de tom propagandístico, visava recuperar um dos mais importantes símbolos da independência nacional. Diferente de outros lugares, a independência no

⁴⁰ Para maiores informações sobre a FAU, sua estratégia e sua história, consultar Mechoso (2002, 2006, 2009, 2011, 20155), Rugai (2013), Silva (2018).

Uruguai teve um tom combativo e popular, o que desenvolveu uma identificação orgânica por parte da população.

A relação da FAU com essa cultura popular e tradição nacional se expressa também nos seus militantes e simpatizantes vinculados à música e cultura pampeana, na sua expressão nativista, relação essa da qual Carlos Molina, famoso *payador* uruguaio e militante anarquista, é um exemplo claro. Até os dias de hoje a FAU organiza eventos em sua memória o lembrando, de forma orgulhosa, como cancionista e anarquista filiado à organização.

Na *Carta de Princípios* da FAG, documento de 1996, esse elemento aparece no texto num subtópico chamado “A identidade classista e popular” (p. 32), onde se fala sobre as identidades dos sujeitos sociais que compõem a classe oprimida “gaúcha-brasileira-latino-americana”, suas deturpações e manipulações pelos inimigos de classe e a necessidade de resgate de “bens simbólicos” entendendo esse resgate como “peleia pela dignidade” (FAG, 1996, p. 32). Dando a entender que essa questão da “identidade popular” tem bastante importância na construção do processo revolucionário. “Temos de disputar e forjar as identidades de cada sujeito social oprimido em cada região e lugar. Entendemos a luta por uma identidade classista e popular como a luta de toda a classe para reconhecer a si mesma.” (FAG, 1996, p. 33).

Essa noção de criação e disputa de uma identidade classista e popular é perceptível nos encontros da organização, em suas celebrações e exaltações da música nativista, por exemplo, quando se toca e canta em coro canções que retratam os dramas do gaúcho na figura do peão de estância, das brigas, dos tragos, das amizades, dos amores, do trabalho, da exploração, e, talvez o mais importante, da aspiração por justiça e liberdade. O repertório musical nos eventos mistura, por exemplo, Noel Guarany com canções anarquistas, principalmente as músicas da Revolução Espanhola (1936-1939), que se tornaram clássicas no meio anarquista e foram trazidas para a América do Sul por militantes espanhóis exilados. Assim, é muito pouco provável que alguém que já tenha ido a dois ou três eventos públicos da FAG nunca tenha presenciado uma apresentação de voz e violão de algum militante (ou um músico simpático à causa e amigo da organização) tocando

Potro Sem Dono ou *Balseiros do Rio Uruguai* seguido de *A La Huelga* e, talvez, encerrando com *A Las Barricadas* ou *A Internacional*.⁴¹

Para além das músicas, essa mesma noção se encontra também na sua iconografia – como, por exemplo, a sua primeira bandeira que ostentava como símbolo a silhueta de um indígena à cavalo, provavelmente um charrua –, nos textos da organização, na seleção das palavras, das expressões e até na construção das frases nos panfletos, slogans, comunicados públicos, gritos, etc., como na frase “*Não tá morto quem peleia!*”, reproduzida em diferentes veículos, e também nos símbolos acionados, como é o caso das figuras de Sepé Tiaraju, dos lanceiros negros e de Zumbi dos Palmares (que apesar de não ser do Rio Grande do Sul, é um ícone de resistência do povo brasileiro) e também do resgate e construção de uma tradição anarquista igualmente nativa, como é o caso da exaltação da figura de Espertirina Martins⁴². O seguinte trecho, retirado de um documento da organização, sintetiza essa ideia:

A rebeldia dos descendentes dos charruas, guaranis das missões e mestiços gerou a cultura gaudéria numa terra antes sem cerca nem fronteira. Esta mesma cultura e espírito de liberdade que reivindicamos, que cultivamos como semente de luta popular cotidiana das pessoas simples que não abaixam a cabeça para os poderosos. (FAG, 1996, p. 10)

A ideia de “uma terra sem cerca nem fronteira” se apresenta como um mito de tempos pretéritos, quase que uma origem nativa dos sujeitos que habitam essa região, do mesmo modo que a “rebeldia” dos indígenas e dos mestiços, esses elementos todos são ligados ao projeto político

⁴¹ É interessante pontuar também, nesse mesmo sentido de produzir uma identidade popular classista, que ao longo do trabalho na primeira década de atuação da FAG junto dos catadores de materiais recicláveis e do trabalho comunitário, se produziu um registro musical junto desses sujeitos. O álbum *Resistencia Libertária*, lançado no início dos anos 2000 pelo grupo AK-47, com quatro músicas, sendo elas *Mística*, *Ação Direta*, *Vem Catador* e *Poesia Xucra*, traz elementos do *rap*, do nativismo gaúcho e da ideologia anarquista. As músicas *Ação Direta* e *Vem Catador*, são encontradas em vídeos de entidades de base. O álbum está disponível numa plataforma de compartilhamento de músicas: <https://soundcloud.com/ministro-montana/sets/ak-47-ministro-jesuri-1>. Visto em: 6 de abr. 2019.

⁴² Espertirina Martins foi uma figura emblemática no anarquismo sul-riograndense no início do século XX. Nascida em Lajeado no ano de 1902, participou, assim como seus irmãos e cunhados, da militância operária e anarquista desde cedo. Em 1917, então com 15 anos, participou ativamente das marchas e greves que os operários vinham organizando. Durante o enterro de um trabalhador que havia tombado pela repressão, ao longo da marcha pela Várzea (onde hoje é a Avenida João Pessoa), carregou um buquê contendo uma bomba disfarçada entre as flores. Quando a cavalaria da Brigada Militar investiu sobre os trabalhadores, Djalma Fettermann (outra figura de destaque na história anarquista local) arremessou o buquê contra os policiais. Daí se desenvolveu uma batalha campal que ficou conhecida como Batalha da Várzea, nome dado ao Ateneu que serve também como sede da Federação Anarquista Gaúcha. O episódio é contado em diversas ocasiões como parte da tradição reivindicada pela FAG, às vezes até encenado em peças teatrais.

defendido pela organização, procurando assim estabelecer uma identificação nos interlocutores e localizar o seu projeto dentro de uma história do povo. Esse elemento de apoio na identidade popular classista é essencial na estratégia adotada pela FAG para o enraizamento do anarquismo nas lutas populares locais. É uma maneira de afirmar-se como parte de uma tradição de luta e resistência cujo nascimento não data de tempo recente, não se iniciou com a fundação da organização e nem se confunde com o surgimento da ideologia anarquista, mas que se insere numa longa história de resistência e rebeldia do povo. Assim, a FAG enxerga sua luta dentro de um amplo conjunto de episódios históricos, de levantes, insurreições, revoluções de diferentes sujeitos ao longo da história que não se resume a eventos ideologicamente alinhados com o anarquismo, mas sim tudo que de uma forma ou de outra apontou para um horizonte de resistência popular e rebeldia, de revolta contra a opressão e anseio pela libertação. Episódios que fazem parte da história do povo gaúcho, brasileiro e latino-americano são mencionados como componentes dessa longa tradição, das lutas de resistência das populações nativas contra a colonização, das lutas contra os impérios, das lutas dos trabalhadores de todo o continente. Tudo isso é reivindicado, estudado e tido como exemplo nos encontros, documentos e nas formações. Essa ideia de identidade popular classista é um elemento que compõe o que chamo de mito da radicalização democrática, afinal, para que os processos de luta tenham adesão e se massifique, há que se ter algum grau considerável de reconhecimento e legitimidade por parte dos sujeitos oprimidos com relação à luta que se desenvolve. E isso esteve presente nas manifestações massivas de 2013, essa ideia de produzir uma identificação compartilhando elementos da cultura e da identidade popular orientou a atuação dos militantes da FAG inseridos no Bloco de Lutas.

3.3. Prática política especificista

A atuação dos anarquistas especificistas nos movimentos em que pretendem se inserir se dá através do que chamam de “agrupamento de tendência”, no caso da FAG, esses agrupamentos são as três frentes de trabalho (a estudantil, a sindical e a comunitária) da Resistência Popular (RP), que são convencionalmente são chamadas de *RP sindical*, *RP estudantil* e *RP comunitária*, ou então, internamente, apenas pela frente (*sindical*, *estudantil*, *comunitária*). Os agrupamentos de tendência não têm um recorte ideológico-político (como a organização específica anarquista tem),

mas tem uma base de acordos programáticos e metodológicos, proporcionando desse modo organizações mais amplas sem uma doutrina específica.

Como coloca Corrêa (2010):

Tendência é uma organização que poderíamos chamar de político-social, ou seja, é uma organização que agrupa setores populares que possuem afinidade em relação a questões metodológicas e programáticas, mas que não necessariamente possuem afinidades em relação a uma ideologia determinada (marxismo, anarquismo, autonomismo etc.). A tendência, portanto, não é nem uma organização política (partido) e nem uma organização de massas (movimento popular); se dá em um nível que poderíamos chamar de intermediário, entre o político e o social. A tendência reúne militantes que atuam em um ou mais movimentos populares e nos setores desorganizados da população tendo por objetivo promover dentro dos movimentos em que atuam uma metodologia de trabalho e um programa determinado, além de organizar estes movimentos nos mais diversos setores do povo que ainda estão desorganizados. (CORRÊA, 2010⁴³)

Do ponto de vista teórico especificista, a tendência representa o segundo nível dentro do que chamam de “teoria dos círculos concêntricos”, ou seja, um nível intermediário entre o nível mais restrito – o político-doutrinário – e o nível mais amplo, o nível social.

Este conceito é simples e implica separar as formas de atuação e os níveis de compromisso. O político específico corresponde ao ideológico e é para os militantes politicamente organizados. Como esta organização não é de massas, portanto não tem filiação aberta. Compreende-se que os níveis político-social e social devem ser massivas e abertas a todos os militantes populares. O político-social é para um setor afim, que compartilhe um estilo de trabalho, mas não necessariamente adepto no sentido ideológico-doutrinário. Já o social propriamente dito é para o conjunto das classes oprimidas, para a noção generalizável de povo como um todo. Corresponde às instâncias gerais da luta de classes e popular, proporcionando a organização do tecido social-produtivo, que é o pilar e o terreno do projeto de Poder Popular, através do processo de Radicalização Democrática. (LIMA ROCHA, 2009, p. 126-7)

⁴³ Ainda de acordo com Corrêa (2010), “Além disso, ela proporciona um espaço de interação entre os diversos militantes que compartilham visões semelhantes e serve para aumentar a força social de sua incidência nos campos populares, aumentando seu poder de influenciar estes campos e impedindo que outras pessoas ou agrupamentos, que possuem concepções contrárias, possam fazer prevalecer suas visões ou usar outros militantes para atingir seu próprio objetivo. A tendência dá coerência operacional aos militantes que atuam com objetivos claros e bem definidos e constitui a ‘cara’ da militância no dia-a-dia do trabalho social. Diferente de aspirar ser a vanguarda dos movimentos, ela tem a função de fermento e de motor; deve estimular os movimentos populares, garantindo que eles possuam a capacidade de promover suas próprias lutas, tanto reivindicativas (curto prazo), como transformadoras (longo prazo). Os militantes da tendência constituem parte do povo e promovem o protagonismo popular, ou seja, têm por objetivo criar um povo forte.”. Disponível em: <<http://passapalavra.info/2010/01/18055>>. Acesso em 27 de jan. 2019.

É através de diferentes frentes de trabalho que o diálogo entre a organização e os movimentos sociais se constrói, além de espaços políticos onde a disputa ideológica é travada diretamente com a organização em apresentação pública. Desde 1996, o trabalho de base da FAG tem sido desenvolvido em diferentes locais, materializando assim a estratégia definida na organização nos anos anteriores com auxílio da FAU.

O documento *10 Anos Pelo Socialismo e Pela Liberdade*, publicação especial da organização em função do seu décimo aniversário, em 2005, traz uma resumida linha do tempo desses dez primeiros anos de atuação da FAG que dá uma ideia sobre a dimensão do trabalho da organização. A organização começa a ser gestada em 1994, com o contato de um militante anarquista com a FAU em viagem a Montevidéu. No ano de 1995, grupos de militantes anarquistas, através de correspondência com a FAU e visita a Montevidéu para conhecer a dinâmica da organização *in loco*, articulam a Federação Anarquista Gaúcha, cuja fundação oficial se dá em novembro daquele ano, com presença de militantes de diversas cidades do estado e de um delegado da FAU.

Em 1996 se tem início no trabalho de base da organização, os núcleos atuando em Alegrete e Gravataí resultaram na criação das frentes comunitária e de catadores – que depois viria a resultar no Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR) –, nesse mesmo ano a organização toma parte numa greve geral convocada por sindicatos de todo o país, tendo perpetrado atos de ação direta em São Leopoldo. A organização coloca em prática também uma campanha chamando o boicote eleitoral no mesmo ano e participa de eventos internacionais. Em 1997, militantes da FAG participam de ocupações de sem-teto em São Leopoldo, fundam também uma frente chamada *Tendência Libertária Mobilização Direta* (TMLD), que congregava a juventude e os estudantes do campo libertário. Através dessa tendência os militantes participam de diversas atividades ligadas à educação, onde concentram sua atuação por algum tempo dada à configuração da militância orgânica na época. Conseguiram eleger delegados para o Congresso da União Brasileira de Estudantes Secundaristas (UBES) ainda naquele ano. A TMLD se fez presente nos anos seguintes em importantes eventos no campo estudantil, no Encontro Nacional de Estudantes Libertários, na greve das Instituições Federais de Ensino, na ocupação da Delegacia do Ministério da Educação, entre outros. O acúmulo dessas experiências resulta na criação de um projeto de supletivo de 1º grau em Viamão e na criação do Coletivo Pela Universidade Popular (COLUP).

Em 1998, através do trabalho no galpão de reciclagem de Gravataí se forma a Federação dos Trabalhadores das Associações de Reciclagem do Rio Grande do Sul (FARGS).

Em 1999 se funda a Resistência Popular (RP) no Rio Grande do Sul com as frentes comunitária e estudantil, e operando também através de trabalhos setoriais de mulheres, negros e catadores, o trabalho de base cresce em diversas cidades (Alegrete, Santa Maria, Rio Grande, Passo Fundo, Porto Alegre, Gravataí, Cachoeirinha e São Leopoldo). O projeto da RP vinha se desenvolvendo também em outros estados do país, difundido através de eventos de caráter anarquista das quais a FAG participava. Ainda nesse ano, uma tese libertária é defendida no Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE) por militantes de vários estados, inclusive da FAG. A organização participa também da greve geral convocada pela Central Única dos Trabalhadores (CUT) no Rio Grande, Porto Alegre e Gravataí. Os militantes faguistas participam da *1ª Marcha por Terra, Trabalho e Teto*, coordenada pelo Movimento dos Trabalhadores Desempregados (MTD) e com apoio do Movimento Nacional de Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST).

Já em 2000, a militância da FAG convoca o MTST para realizar uma ocupação em Alegrete, criando o Assentamento Sepé Tiaraju com cerca de 480 famílias. Participaram também do ato do relógio dos 500 anos.⁴⁴ Em 2001 participam do Fórum Social Mundial (FSM), junto de outras organizações anticapitalistas, fazendo oposição à linha oficial do evento. Participa do 1º Congresso Nacional dos Catadores e da População de Rua, onde o Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR) é fundado e onde ocorre a 1ª Marcha Nacional dos Catadores. Militantes da FAG participam da fundação do Centro de Coletivo Independente (CMI) de Porto Alegre. A frente estudantil participa da greve das federais que ocorre nesse ano também. Novos núcleos (Caxias do Sul, Morro Santana) ingressam na organização em ocasião da realização

⁴⁴ Na véspera da comemoração dos 500 anos do descobrimento do Brasil, a Rede Globo (principal empresa de comunicação do país) desenvolveu um relógio comemorativo desenhado por seu designer Hans Donner que marcava o tempo faltante para 22 de abril. Réplicas do relógio foram posicionadas em pontos de 28 cidades do país, e shows foram organizados para a comemoração. Em Porto Alegre, o relógio foi posicionado no Parque Harmonia, próximo da zona central, um tradicional ponto de encontro da cidade na qual se organiza todos os anos o Acampamento Farroupilha. Em 22 de abril de 2000, uma manifestação foi organizada durante a comemoração convocada pela Globo. Foram dois momentos de ataque. O primeiro ainda de madrugada, com cerca de 150 manifestantes, onde algumas frases foram escritas no relógio e uma pedra foi lançada. Houve confronto com a polícia e quatro pessoas ficaram feridas. O segundo, pelo meio dia, com mais manifestantes. Pelo meio da tarde, o relógio foi destruído, apedrejado e incendiado.

do 4º Congresso da FAG. No 2º FSM, em 2002, participam da realização da primeira edição das Jornadas Anarquistas, com delegações da América Latina, EUA, Canadá e Europa, além de gente de todo o Brasil. Participam do intento de greve geral contra a reforma trabalhista, da ruptura do MNCR com a FARGS. Criam Comitês de Resistência Popular em diversos locais em que estavam inseridos, participam de greves de metalúrgicos em Gravataí e em Caxias do Sul. Se engajaram também na campanha contra a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), participando da Marcha Nacional contra a ALCA em Brasília. Junto do MNCR desenvolve a consolidação do movimento em várias regiões do estado.

Em 2003 militantes faguistas participam do 1º Congresso Latino-Americano dos Catadores. Realizam as 2ªs Jornadas Anarquistas no 3º FSM e o 1º Encontro Latino-Americano de Organizações Populares Autônomas (ELAOPA). Atuam na coordenação da 2ª Marcha Por Terra, Trabalho e Teto, junto do MTD. Participam dos protestos contra a reforma da previdência que culmina no apedrejamento do Congresso Nacional. Participam de diversas marchas e ocupações no segundo semestre do ano, destacando o da rede do Sistema Nacional de Emprego (SINE). Em Porto Alegre realizam uma marcha dos catadores pela assinatura do convênio com a categoria, diversas frentes de todo o estado participam.

No início de 2004 realizam o V Congresso da FAG no RS e o II ELAOPA em Cochabamba, na Bolívia. Na frente da sede do executivo estadual do RS participam pela Resistência Popular junto do MTD e do MNCR de um ato pela assinatura das frentes de trabalho. Em Cachoeirinha somam forças com outros movimentos e organizações em ato dos municipais. Junto do MNCR novamente pela RP, realizam uma marcha partindo de diferentes pontos até a prefeitura da capital. Em Guaíba participam do movimento contra o aumento das passagens do transporte público (que ficou conhecido como Movimento 26 de Julho), realizando marchas, cortes de ruas e ataques à frota de ônibus, através da frente do bairro Colina e do seu Comitê de Resistência Popular. Diferentes frentes se unem também na Restinga em defesa da saúde pública no bairro, através de um piquete conquistam os recursos, mas a mobilização é reprimida, que também fecha a Rádio Restinga FM. No encontro estadual do Paraná, os métodos de ação direta e a concepção classista e combativa do movimento dos catadores do RS ganha extensão nacional a partir de 500 delegados de base. A chapa “Avançando na Luta”, com militantes *faguistas*, vence o sindicato dos municipais de Cachoeirinha; mais tarde se aprova em assembleia a desfiliação da CUT. Na

Marcha dos Sem, junto de outras forças, militantes *faguistas* ocupam a Anatel em Porto Alegre. Um militante catador é detido pela Polícia Federal, o prédio da Superintendência da PF é cercado por manifestantes e depois um acampamento é organizado em frente da Justiça Federal até que o militante fosse libertado. De madrugada, quando o manifestante é solto, é recebido por cerca de 80 pessoas que estavam a sua espera na frente do Presídio Central. Esse é um episódio que merece uma atenção particular. Arrisco dizer que foi um dos principais registros, do ponto de vista da atuação dos militantes *faguistas* no Bloco em 2013. Esse episódio serviu como registro de um modo de agir nesses casos de companheiros detidos. Esse mesmo método de “resgate” através de pressão popular massiva se repete depois, quando uma companheira militante do Bloco é detida e levada ao Palácio da Polícia.

Em 2005 iniciam o ano participando do 2º Congresso Latino-Americano de Catadores realizado em São Leopoldo. Realizam as 3ªs Jornadas Anarquistas em Porto Alegre, com companheiros de todo o país, além de delegados da FAU e da Organização Comunista Libertária, do Chile. Participam do III ELAOPA em La Plata, Argentina. Através da atuação de catadores, em Santa Cruz do Sul começa a se formar um núcleo da FAG. Pela frente comunitária da RP, militantes da FAG participam da luta contra o aumento das passagens em POA. Em Cachoeirinha se constrói uma frente no bairro Betânia, com uma publicação local de um coletivo de vizinhos. Em Passo Fundo participam de uma luta de sem tetos junto de 260 famílias, que acabam conquistando uma área da Corsan na cidade, onde se realiza a maior ocupação urbana da região; entre os militantes da ocupação estão os que vinham formando um núcleo da FAG. Os militantes faguistas participam de uma manifestação dos catadores em frente à Prefeitura de Porto Alegre exige a livre circulação dos condutores de carroças na cidade, um catador é detido e libertado após pressão dos demais. No mês seguinte a Prefeitura recua e as carroças têm a circulação mantida. Em Santa Cruz do Sul, o MNCR ocupa um ginásio municipal sucateado reivindicando o local para trabalho e conquista a vitória. A campanha pelo boicote eleitoral realizado nesse ano com o slogan “*fora toda a classe política*” repercute e ganha atenção do Grupo RBS⁴⁵. Mais adiante no mesmo ano, em Santa Cruz do Sul se inaugura o Galpão Libertário, espaço com biblioteca, oficinas e para realização de assembleias populares. Em Passo Fundo se articula um pré-núcleo. Novamente militantes da FAG

⁴⁵ Filiado local da Rede Globo e maior empresa de comunicação do estado.

participam da Coordenação 26 de Julho na luta contra o aumento das passagens metropolitanas. (FAG, 2005, 19-26)

Essas são algumas das lutas, campanhas e movimentos que a FAG participou na sua primeira década de existência. Além do que foi mencionado, cujo foco foi nas lutas a nível social/de massas, é necessário pontuar que desde sua fundação a FAG se empenhou na criação de uma organização anarquista nacional. A primeira tentativa logo fora interrompida, em análise interna, se concluiu que fora uma tentativa antecipada, sem os acúmulos necessários. No entanto, ao longo de sua história de atuação, tanto em movimentos populares e sociais quanto a nível político-ideológico, a FAG difundiu a ideia do anarquismo especificista para coletivos e grupos de outros estados, o que resultou posteriormente na fundação, em 2012, da Coordenação Anarquista Brasileira (CAB). Com esse acúmulo de experiência em lutas de diferentes instâncias – por transporte público, sindical, com catadores, estudantil, comunitária, etc. – a FAG desenvolveu uma maturidade política que foi sendo lapidada literalmente na rua.

O trabalho da FAG nos movimentos sociais ao longo de todos esses anos resulta num reconhecimento do esforço, da importância e da seriedade da sua militância, sendo referência para outras organizações anarquistas nacionais e internacionais, e referida até mesmo em falas de não-anarquistas. Isso se converte tanto em respeito por parte de outras organizações políticas e de movimentos sociais à FAG quanto em perseguição por parte das forças de segurança, como visto em 2013, com as invasões à sede e menção nas investigações. Esse lugar de destaque é mencionado por Wielewicki (2013, p. 48), quando esse, ao tratar do cenário anarquista de Porto Alegre, sublinha a corrente especificista como “muito forte” e é encontrado também na obra de Haubrich (2018), quando Matheus Gomes ao narrar sobre conflitos com os adeptos da tática *black bloc*, menciona que Porto Alegre tem uma tradição anarquista que se expressa na FAG e que não se encontra em outras cidades (HAUBRICH, 2018, p. 112).

Desse modo, com esse destaque da organização pioneira do especificismo e de grande bagagem de experiência com movimentos sociais, numa conjuntura de desgaste da via eleitoral e a respectiva frustração por parte de militantes de movimentos sociais, muitos desses militantes frustrados com as experiências petistas começam a se aproximar das atividades da FAG e principalmente da RP – por ser, em geral, o primeiro contato com as ideias e as práticas da esquerda libertária. Algo constatável com certa observação e conversa nesses círculos é que existe uma

quantidade muito significativa de militantes anarquistas ou simpatizantes que já passaram por partidos políticos, e o PT é o principal deles, ou por movimentos de base que tiveram em algum momento hegemonia petista. Esses militantes que se aproximam do campo especificista após frustração com a órbita petista o fazem por entender que, nesse campo, encontram uma atuação séria e comprometida em movimentos sociais e populares, engajamento e disciplina.

Uma parcela bastante considerável da difusão do anarquismo – em especial essa concepção do anarquismo de massas, engajado e impulsionador de causas sociais e populares – em Porto Alegre deve-se à militância *faguista*, que encontrou solos férteis em uma conjuntura específica, que unia desde as experiências de participação democrática e popular, como na cultura criada a partir do Orçamento Participativo e do Fórum Social Mundial na cidade, até as frustrações de militantes com experiência direta com o petismo, que se encontrava em processo de transformação, assumindo um tom mais pragmático e tradicional em meio à política institucional e começando a pôr em dúvida as crenças e as esperanças de mudanças.

Se pensarmos em termos teóricos a partir de Sahlins, podemos dizer que o processo de gestação do lulopetismo enquanto produto de um partido de massas, com grande capilaridade social, que enfim chegou à chefia do Executivo, desenvolveu um mito político próprio em torno do evento da chegada de Lula à presidência. Para além da sua figura enquanto liderança carismática, o evento representava, antes de tudo, a chegada de um operário à Presidência da República. Tal fato representava uma quebra de paradigma, quase como algo irrealizável – ou realizável, mas muito improvável. Toda a ideia de um trabalhador braçal acessar o mais alto cargo da política institucional se construiu como a fonte de muita esperança. Ao se realizar a sonhada conquista da presidência, as mudanças que se esperavam ser feitas não corresponderam às expectativas geradas – dadas as contingências da política real. Assim se inicia um novo processo, dessa vez de reavaliação das categorias que compunham às estruturas ideológicas dos que acompanhavam o PT. Tem início aí a frustração com o PT a partir da frustração com o andamento do governo federal e o declínio do partido com relação a movimentos sociais e populares, onde se abre uma janela de oportunidades para a atuação de outras organizações políticas de outros matizes. Nesse contexto de frustração, o mito da democracia parlamentarista enquanto instrumento de mudanças sociais passa a ser visto como demasiado limitado por alguns setores mais radicais, ou que esperavam por mudanças mais profundas. Organizações de esquerda, com um projeto

revolucionário se difundiam com mais facilidade. As sementes do que viria a se materializar em 2013 começa também por aí, com a presença de militantes de posições radicais fazendo trabalho de base entre grupos que demandavam pautas pontuais e imediatas, sem necessariamente grandes agendas de longo prazo. O movimento sindical, o movimento estudantil, o movimento camponês, o movimento comunitário, etc., passam a ser arena de disputa e atuação de grupos com ideias e projetos alternativos.

Em Porto Alegre, a experiência foi bastante particular. Experiências de gestão nos três níveis (municipal, estadual e federal) produziram uma relação ambivalente de movimentos sociais com o Partido dos Trabalhadores. Se, por um lado, haviam movimentos sociais fortalecidos, com muita gente mobilizada, e fenômenos de um potencial criativo como o Fórum Social Mundial ou o Orçamento Participativo; por outro, assumir o governo mudava a relação com alguns desses movimentos, o Partido dos Trabalhadores passou a ser alvo de críticas de setores dos movimentos sociais que antes organizava, houve casos de dirigentes desses movimentos que assumiram postos no governo, gerindo as instituições e desarticulando em algum grau as bases organizadas. Ao mesmo tempo, sendo um governo no qual alguns dos seus principais quadros eram advindos de movimentos sociais, era necessário produzir alguns resultados para esses sujeitos, políticas públicas, leis, programas, que contemplassem o mínimo possível das demandas desses movimentos. Esse era um cenário particular que unia uma conjuntura favorável para a mobilização reivindicativa por haver um governo permeável à determinadas pautas, um histórico de experiências de participação e instigação de mobilização popular, movimentos organizados com quadros recém-admitidos como parte do governo e militantes com programas mais radicais que o governo ganhando espaço em diferentes frentes. É possível deduzir que desde as primeiras gestões municipais essa conjuntura começou a se formatar, e aí estavam algumas das sementes plantadas e que, com o passar dos anos, se desenvolveram para um contexto de efervescência político-cultural nos anos 2010, com o afloramento de movimentos populares com influência libertária e horizontal, contexto do qual o próprio Bloco de Lutas Pelo Transporte Público é fruto e também potencializador, um elemento imprescindível para as mobilizações que desabrocharam em 2013.

4. O BLOCO E SUA INFLUÊNCIA LIBERTÁRIA

Desde meados dos anos 1990, diferentes experiências vinham se somando até resultar na conjuntura particular da década de 2010 que dá origem ao Bloco e às *Jornadas de Junho*. Foi a relação dialética entre reivindicações imediatas de movimentos sociais de um lado, e a limitada capacidade de atender a essas reivindicações, por parte de governos progressistas pressionados pelas contingências da política real e das dinâmicas das instituições tal como elas são que resultou na formação de um terreno político propício para o avanço de militantes com projetos mais radicais pelas bases. Esse avanço de alternativas mais radicais produziu incidência numa série de eventos, mobilizações, movimentos e campanhas de reivindicação que, ao fim, na década de 2010, se configurou numa conjuntura de efervescência político-cultural com caráter libertário. É em meio a essa efervescência que surgiu o Bloco de Lutas Pelo Transporte Público. Sua formação – através da análise de características da sua organização, de seus repertórios, de suas estratégias, etc. –, expressa a dinâmica dos movimentos sociais frustrados com os repertórios engessados do “reformismo eleitoral”, da trajetória local do PT, e do avanço de organizações de esquerda radical, onde se incluem os anarquistas.

Em Porto Alegre, a efervescência político-cultural teve influência tanto de acontecimentos internacionais, que vinham ocorrendo entre o fim dos anos 2000 e início dos anos 2010⁴⁶, quanto da emergência de pautas e dinâmicas locais. Desde alguns anos anteriores a 2013 uma movimentação de reivindicação e defesa de espaços de convívio popular e boemia começa a se articular. Segarra (2015) menciona o bar *Tutti Giorni* que, em 2012, estava sob ameaça de ser fechado pela prefeitura. A mobilização em defesa do bar (que, por coincidência, ficava em frente ao Assentamento Urbano Utopia & Luta, o que facilitava muito a sua *ocupação*) estabeleceu um ponto de encontro entre artistas, estudantes, militantes, ativistas, etc. Ainda em 2012, surgiu também a *Defesa Pública da Alegria*, uma série de eventos semanais, de caráter boêmio e lúdico, organizada por artistas e ativistas, que tinha como objetivo ocupar espaços públicos que estavam, de alguma forma, segundo os manifestantes, sob ameaça de privatização ou de gentrificação. O

⁴⁶ Dentre os quais, os principais são o movimento *Los Indignados* ou *15-M* na Espanha, o movimento *Occupy* iniciado nos EUA, mobilizações na Grécia, Islândia, Portugal e nas periferias de Paris contra reformas provenientes de medidas de austeridade, a *Primavera Árabe* iniciada no Egito, o movimento da Marcha das Vadias que estimulava alguns setores do movimento feminista, o movimento de hackerativismo dos *Anonymous*.

Defesa Pública da Alegria merece uma atenção especial, dado que foi no seu primeiro evento – antes de que sua organização enquanto um coletivo mais estruturado – que ocorreu um episódio importante para o Bloco e sua luta em Porto Alegre: a “morte” do Tatu.

4.1. A morte do Tatu e o nascimento da festa como luta

A *Defesa Pública da Alegria* se organiza como evento corrente depois do episódio que ficou conhecido como *Morte do Tatu* ou *Dia do Tatu*⁴⁷ – o que parece mais correto, já que de fato o Tatu não “morreu”. Por ocasião da realização de jogos oficiais da Copa do Mundo da FIFA no Brasil, as cidades-sedes passaram por processos de adequação para recebimento dos visitantes que viriam assistir aos jogos. Coletivos e movimentos sociais questionavam a realização do evento, os impactos e a maneira como as obras vinham sendo conduzidas⁴⁸. Uma das questões levantadas era a cessão de espaços públicos para a iniciativa privada, principalmente para grandes empresas. No dia 3 de outubro de 2012, o show do músico Tom Zé, no auditório Araújo Vianna⁴⁹ teve protestos de manifestantes que criticavam o cercamento do espaço. Durante a ação, houve confronto com os seguranças e um balão em formato de lata de Coca-Cola foi derrubado, levado até o meio da rua e queimado sob gritos de protesto.

No outro dia, um conjunto de ativistas e militantes convocou outra ação, chamada de *Defesa Pública da Alegria*. A convocação pela internet levou algumas centenas de ativistas ao Largo Glênio Peres – que havia passado por uma reforma, com instalação de saídas de água e *parklets*, além de peças publicitárias da Coca-Cola. O local era ponto de encontro para manifestações artísticas e políticas por ser em frente ao Mercado Público e ao lado da Prefeitura. Algumas ações foram vetadas pela prefeitura. Uma feira que ocorria no local foi cancelada e, na época, entre os círculos de manifestantes, dizia-se que a justificativa da Prefeitura era de que as

⁴⁷ Da Silva (2016) fala em *Batalha do Tatu*.

⁴⁸ Para maiores informações sobre os despejos ver Mesomo (2014).

⁴⁹ O Auditório Araújo Vianna é um importante espaço cultural de Porto Alegre localizado no Parque Farroupilha, na zona central da cidade. Foi inaugurado em 1964, em 2005 foi interditado para reformas e reaberto em 2012. Ao longo de todos seus anos de funcionamento, importantes nomes da música nacional passaram pela casa. Por sua localização e fácil acesso é utilizado como ponto de referência.

barracas danificavam as pedras portuguesas⁵⁰. A impressão que se tinha era de que a Prefeitura estava limitando o acesso público ao local e o transformando pouco a pouco num espaço cujo uso seria permitido por aqueles com poder aquisitivo, ou, em outras palavras, que o espaço estava sendo “privatizado”. A decoração com *banners* da Coca-Cola, a proibição de feiras e atrações populares em detrimento da liberação da utilização como estacionamento. Tudo isso contribuía para o entendimento de que as parcelas mais pobres da cidade estavam perdendo o acesso àquele espaço. A gota d’água parece ter sido a colocação de um inflável do Fuleco – mascote da Copa de 2014 – no meio do Largo, cercado por uma grade de metal e com policiais próximos (o que não era estranho, já que o policiamento nos arredores do centro vinha sendo reforçado como um todo). Em ocasião da manifestação convocada, a segurança estava reforçada, encontravam-se no local agentes da tropa de choque da Brigada Militar e da Guarda Municipal. Na convocação pela internet, o texto do evento pedia para que não houvessem bandeiras de partidos, a intenção, segundo o que constava, era evitar que o ato se confundisse com comício político, já que alguns dias depois haveriam eleições.

Em depoimento para Haubrich (2018), Felipe Martini, um dos organizadores, comenta

O ato, que ocupou durante uma tarde e uma noite a Praça Montevideú, em frente à Prefeitura de Porto Alegre, tinha caráter crítico em relação a diversas políticas municipais, como a privatização de espaços públicos e a política de trânsito obsoleta e mercantilista da cidade, e também questionava as ilegalidades e abusos de direitos que começavam a vir à tona no contexto de preparação do país para a Copa do Mundo Fifa. A partir das experiências de ocupação de praças e outros espaços públicos que vinham acontecendo na cidade desde 2011, quase sempre de caráter mais lúdico do que as marchas tradicionais, o grupo de organizadores optou por uma estética e um formato que fosse igualmente artístico e político. O fato de a manifestação ocorrer a poucos dias antes das eleições municipais também pesou na decisão, pois com tal simbologia dificilmente o movimento poderia ser confundido com um comício eleitoral, embora algumas candidaturas tenham repercutido o ato espontaneamente, mirando no prefeito e principal candidato de então, José Fortunati. (HAUBRICH, 2018, p. 32-3)

O protesto se deu basicamente com apresentações artísticas e gritos de protesto em frente à Prefeitura. No fim do ato, algumas dezenas de manifestantes atravessaram a rua até o Largo

⁵⁰ Logo depois do impedimento da realização feira o mesmo espaço foi liberado pela Prefeitura para ser utilizado como estacionamento durante o dia. Decisão que foi recebida com ironia. Lembro de ouvir, assim que a notícia sobre o estacionamento começou a circular, um colega questionando com um sorriso no rosto, “Como assim, meu? As barracas dos feirantes não podem ficar no espaço porque danificam as pedras portuguesas do chão, mas carro tá de boa?”.

Glênio Peres em direção ao inflável. Ao romperem as grades que cercavam o boneco, foram reprimidos pelos policiais que o guardavam. A tensão com os policiais foi aumentando, os manifestantes balançavam as grades, cantavam e gritavam, até que a ação dos policiais se abateu sobre os manifestantes, procurando dispersar todos, e não apenas aqueles que tentavam atravessar a cerca, como antes.

A partir daí, o caos tomou conta do Largo, com latas e pedras voando de um lado; bombas de gás e tiros de bala de borracha de outro. Os policiais partiram para cima dos manifestantes, cassetetes sacudidos para todos os lados, agredindo quem passasse pela frente, xingando os ativistas e avançando contra eles. Mais policiais militares e guardas municipais foram enviados ao local. Dezenas de pessoas foram feridas, inclusive jornalistas que cobriam o protesto, outras foram presas. Manifestantes foram perseguidos pelo Centro da cidade e agredidos. Mas, em meio ao caos, o tatu-bola inflável foi derrubado. (HAUBRICH, 2018, p. 33)

Muhale (2014) traz sua descrição do episódio:

Começou a circular entre os presentes a ideia de atravessar da prefeitura para o Mercado Público em direção ao "Tatu-Bola". Algumas vozes não concordavam e sugeriam que "a manifestação seguisse onde se encontrava pois "estava tudo muito lindo", outros inconformados juravam "morte" ao boneco. A noite já ia muito avançada quando de repente um grupo que rodeava a apresentação dum trompetista, marchou em direção ao boneco. O resto da multidão os seguiu. Involuntariamente desloquei-me no sentido contrário, tentando encontrar os meus amigos, quando em pouquíssimos instantes estalou uma forte algazarra.

Grades arrastadas, pessoas correndo em todas as direções, polícia açoitando impiedosamente quem quer que encontrasse, jovens, homens e mulheres sangrando, alguns corriam em direção ao chafariz onde tinham suas bicicletas...nem chegavam, cediam à implacável mão policial que desferia tremenda dor em seus corpos. Vi telemóveis, máquinas de filmar e fotografar destruídas pelo chão, fez-se fumaça e um péssimo odor. Não sabia para onde ia, seguia aos que conhecia os caminhos do centro, em fuga daquele espaço. Entramos por algumas ruas e fomos finalmente aparecer na avenida Borges de Medeiros. Ouvia-se ainda barulho das armas, gritos, e gente em fuga procurando por seus conhecidos. Era muita revolta que testemunhava, ninguém acreditava naquela violência, ninguém esperava aquela reação policial. No caminho de casa ouvi uma menina dizendo "gente conseguimos, o Tatu morreu", outro dizia "viu toda gente que estava ali? Acho que Fortunati já perdeu". (MUHALE, 2014, p. 23-4)

A cena toda foi filmada, diversos vídeos e fotos foram divulgados pela internet e por mídias alternativas. Se a repressão e a sua violência foram temas dos veículos de mídia alternativos, a queda do boneco inflável foi noticiada em tom de tristeza por veículos hegemônicos (HAUBRICH, 2018, p. 34). Da Silva (2016, p. 57) menciona que, segundo seus entrevistados, o episódio transformou a "repressão em um sentimento de comoção e solidariedade". Dado o

episódio de violência e a repercussão que ele teve entre os circuitos mais engajados, a organização do evento se transformou num coletivo permanente, realizando outras edições em diferentes pontos da cidade, pautando por “uma cidade includente e popular”, como disse Felipe Martini (HAUBRICH, 2018, p.35), tendo como linha de atuação a realização de ocupações momentâneas com esse caráter lúdico e político em diferentes pontos da cidade.

Da Silva (2016) afirma que o evento apresentou novos repertórios, uma sobreposição, por vezes confusa e nebulosa, entre diferentes categorias do evento. Como ela diz, muitos não sabiam definir se era uma festa ou um protesto.

O evento Defesa Pública da Alegria apresentava novidades na sua forma de manifestação, e muitos participantes tinham dificuldade em entender se se tratava de uma festa ou de um protesto (baseando-se no que, tradicionalmente, é conhecido como protesto). O lúdico, como forma de manifestação, de ações protagonizadas por artistas, de brincadeiras e diversão – como forma de reivindicar o espaço público – se diferenciava dos modelos clássicos de se manifestar, atraindo a juventude universitária de Porto Alegre para o evento. (DA SILVA, 2016, p. 58)

Esse caráter lúdico presente nas manifestações desse período é uma das marcas da atuação de militantes e ativistas anarquistas. Em especial, de anarquistas adeptos de uma abordagem que, dentro da teoria anarquista, seria entendida como culturalista. “Culturalismo.⁵¹” (cf. PEDRO, 2012) é o nome dado a essa abordagem do anarquismo que entende que a cultura, a educação e a ideologia são centrais nos processos de mudança social. Do ponto de vista “culturalista”, as práticas culturais e artísticas, mais do que necessários para se criar uma sociedade autogestionária, são essenciais para desenvolver práticas e valores autogestionários antes de qualquer outra coisa, e, em alguns casos, mais importante do que as outras esferas.⁵² Essa posição, segundo o autor, tem raízes nas obras de Rudolf Rocker.⁵³, que se distanciou das posições clássicas, como a de Bakunin, que tinham aspectos mais materialistas e focavam nas esferas econômica e política. Pedro afirma que essa corrente culturalista poderia ser resumida como uma corrente para a qual,

⁵¹ Segundo Pedro (2012, p. 195), “Ainda assim, há posições, chamadas de ‘culturalistas’ ou ‘educacionistas’, em sentido restrito, que sustentaram as atividades envolvendo as idéias, no campo da cultura e da educação, como forma única ou absolutamente prioritária de atuação anarquista. Entretanto, as posições mais comuns são aquelas que buscam aliar a cultura e a educação com as lutas em outras esferas.”

⁵² A esfera econômica e a esfera política-jurídica-militar.

⁵³ Anarquista de origem judaica, nascido na Alemanha em 1873 e falecido nos EUA em 1958.

Nessa relação de causalidade múltipla entre as esferas, a esfera cultural/ideológica possui relevância central, tanto pelo papel da cultura nos embates contra a dominação e da vontade na determinação das estruturas sociais, quanto pela crença de que a política emana, em grande medida, da concepção religiosa, e que a economia possui natureza cultural. (PEDRO, 2012, p. 166)

Essa abordagem culturalista – que dá centralidade à cultura – aparece aqui com os anarquistas que entendiam que a educação e a cultura eram centrais para mudar a conduta humana, e que esta, quando alterada, produziria a revolução como consequência. Nesse contexto, *cultura* tem um significado amplo, hora mais relacionado a performances artísticas, como música, teatro, poesia, literatura, etc., – o que é mais recorrente –, hora como conjunto de práticas de diferentes naturezas, menos recorrente. Pedro traz uma passagem do anarquista chinês Wu Zhihui que sintetiza essa ideia, “Wu Zhihui (2005, p. 347-348) sustenta que ‘quando a educação é popularizada, todos abandonam os velhos hábitos e começam uma nova vida. A revolução, assim, é apenas um claro efeito dessa transformação’.” (PEDRO, 2012, p. 167).

Essa posição, existente desde os primórdios do anarquismo, começou a tomar mais corpo no anarquismo pós-68 e passou a assimilar outras referências que endossavam esse princípio, se desenvolvendo em alguns grupos a posições mais radicais, associadas a artistas exóticos, comunidades alternativas e outras formas de “subversões estéticas” ou “microrrevoluções cotidianas” sem relação direta com lutas sociais comprometidas com pautas políticas e econômicas, que pautavam sua estratégia exclusivamente em mudanças de caráter cultural como via de construção da sociedade libertária através da criação de “estilos de vida alternativos” (cf. BOOKCHIN, 2011).

No caso do Bloco, os grupos e indivíduos cuja estrutura ideológica tinha proeminência dessa abordagem não chegavam a esse ponto, aliavam, na verdade, essa perspectiva a uma atuação com movimentos sociais e populares – tinham uma posição intermediária, mas com uma tendência forte a dar a centralidade à práxis cultural. O anarquismo culturalista se evidencia pelo fato de darem maior ênfase na esfera cultural, pois compreendiam que ações concentradas nessa esfera atuariam como catalisadores de novas relações e possivelmente como gatilho para processos políticos de alteração profunda das relações sociais, políticas e econômicas. Seu mito político poderia ser resumido à ideia de que a revolução viria através da difusão de novos princípios e valores éticos, que criariam novas condutas sociais, que despertariam uma consciência crítica, uma

nova forma de ver o mundo, e que essa difusão de novos princípios e valores precisaria ser realizada de forma suave, palatável, simpática, e não como uma imposição, enfim, numa linguagem que despertasse o interesse das pessoas, como com a arte, daí o caráter lúdico dessas performances e de seus repertórios.

Esses anarquistas eram os que atribuíam um grande peso a formas de manifestação artística, que depositavam suas energias em métodos de ação que envolviam performances artísticas e culturais nas manifestações – em detrimento das manifestações nos formatos consagrados pela esquerda, com repertórios clássicos de marchas e discursos. Daí vem a crítica desses anarquistas aos métodos da esquerda tradicional, identificada na figura de partidos eleitorais e sindicatos. Eles consideram esses repertórios esgotados e ineficazes, incapazes de dialogar de fato com a população e já desacreditados pelos sujeitos com quem querem, em tese, estabelecer vínculos, fadados ao fracasso em última instância. Já os repertórios com músicas, apresentações teatrais, de danças, declamação de poesias, e outras expressões de cunho artístico, esses eles consideram que atraem, despertam curiosidade, chamam e capturam a atenção, são vistos como algo bom, positivo, pelos interlocutores, facilitando a capacidade de transmitir mensagens, as reivindicações e acabam, ao fim, por cultivar novos valores e princípios de modo mais eficaz, produzindo assim as novas relações que o mundo precisa.

Antes da *Morte do Tatu* e da articulação *Defesa Pública da Alegria* já haviam algumas movimentações acontecendo em Porto Alegre. Exemplos como o *Ocupa POA*, ainda na esteira dos movimentos de ocupação que surgiram acompanhando o *Occupy Wall Street*, que ocupou por algumas semanas a Praça da Matriz reivindicando a “democratização da democracia”, que entrou o ano de 2012 com ativistas de caráter mais autonomista e libertário; o *Massa Crítica*, que vinha ocorrendo em toda última sexta-feira do mês, e que, depois do caso do atropelamento coletivo em fevereiro de 2011, perpetrado pelo bancário Ricardo Neis, teve uma repercussão e adesão maior de diferentes setores e que pautava a questão da mobilidade urbana a partir do uso da bicicleta como meio de transporte⁵⁴; os *Comitês Populares da Copa em Porto Alegre*, vinham mobilizando comunidades impactadas e ativistas, fiscalizando os processos de execução das obras da cidade para o megaevento, pressionando e acompanhando o poder público⁵⁵; o *Largo Vivo*, que

⁵⁴ Sobre isso, ver Oliveira (2013), Sander (2013), Veeck (2014).

⁵⁵ Sobre isso, Adaujo (2015).

organizava que levava artistas, ativistas e gente que apenas queria apenas confraternizar para ocupar o Largo Glênio Peres, após a Prefeitura anunciar a transformação do espaço em estacionamento. Esses são alguns eventos que ocorreram no período que antecedeu as *Jornadas*, e, somados a outros (como a Marcha da Maconha, Marcha da Vadia, etc.), afora outros eventos de menor visibilidade ou mais restritos (como a Feira do Livro Anarquista, shows, saraus, cinedebates ou eventos de formação, celebração ou comemoração de datas históricas anarquistas), criaram um rico cenário de intensa agitação política e cultural.

Vinham ocorrendo também os *Caracóis Libertários*⁵⁶, que exemplificam bem esse “espírito libertário” que estava sendo criado a partir de experiências culturais-artísticas com intenções políticas, ou seja, de agitações políticas e lúdicas que foram tão presentes ao processo do Bloco. Os *Caracóis* eram eventos de inspiração anarquista e libertária, faziam referência ao levante zapatista no México e contavam aqui com variadas atrações, desde espaços de confraternização, debates, oficinas, alimentação e feiras de trocas (na primeira edição, em 2010, comércio não era permitido, suponho que nas outras edições também). Diferentes pautas eram abordadas ao longo das atividades do evento, desde questões relacionadas ao meio ambiente até feminismo, questões de gênero e sexualidade, passando por questões étnico-raciais, decoloniais, formas de vida alternativa, etc., ocorreram três edições de 2010 a 2011. Esse era outro espaço do qual muitos militantes e ativistas do Bloco já se conheciam e que auxiliou a instituir um caráter libertário nessas lutas que ocorriam na cidade.

Todos esses eventos tinham esse elemento lúdico bastante presente. Essa presença é perceptível em narrativas de ativistas quando tratam do contexto da efervescência política e cultural de Porto Alegre, ao se evocar uma potencialidade política através de ações artísticas, o poder de influenciar nas dinâmicas sociais, de produzir efeitos relevantes do ponto de vista político a partir da arte e da cultura, etc.:

[...] A gente tava sentado numa roda no chão, conversando sobre a possibilidade de mundo o mundo através da anarquia. O pessoal da Grécia contando como é que foi a desocupação deles, que a polícia tava quebrando tudo e o pessoal tocando violino e arca na praça, e o pessoal tomando cacetada, e só pararam de tocar quando quebraram os instrumentos deles. Uma resistência artística lindíssima, né. Acho que nesse momento, nessa conversa com eles na Occupy, a gente ‘ok, que nos tirem a ocupação política, mas que não tirem a nossa ocupação cultural, que a nossa arte seja a nossa política’ (DA SILVA, 2016, p. 54).

⁵⁶ Os *Caracóis* são mencionados por Rodrigo Brizola em depoimento a Haubrich (2018, p. 44-5).

[...] A Tropa de Nhoque ia lá incomodar, né. Chegou a mídia, a gente conseguir impedir que entrasse a polícia, que entrasse a TVs, sem ser na nossa hora. Uma tropa de palhaços, com uns isopor quebrado como escudo, e isso serviu para frear. Então isso nos deu uma sensação muito clara de que ‘estamos sabendo o que estamos fazendo’. Eu faço aquela entrevista que ficou clássica, dos Mascaristas Anarcados e tal. É uma forma de fazer protesto, é uma nova forma de fazer protesto (DA SILVA, 2006, p. 101)

Essa eu lembro muito, que era uma briga minha, que chamava Bloco. Bloco por que Bloco de Carnaval, a gente vem pra rua, tirando onda de quem tá sacaneando a sociedade, a proposta inicial era essa. Grandes procissões com tambor, com música, com adereços, com alegorias, com aulas se possível fosse, pra sociedade simpatizar com o movimento. Essa era a ideia inicial, daí que chamava Bloco, Bloco de Lutas. E rapidamente se espalhou pelo Brasil inteiro, hoje tem Bloco de Lutas. Acho que o pessoal usa a expressão Bloco pra bloqueado, já viraram os Black Blocs. Mas a ideia era Bloco de Carnaval. Carnavalar com as ações políticas, que é muito a minha bandeira. Se através do discurso de palanque agente não convence ninguém de que tem que mudar, vamos mudar a maneira de agir nesse momento político, porque isso vai trazer gente junto, porque as pessoas estão cansadas da mesma violência. Em 2013 começa essa ideia, ‘vamos fazer política de uma nova forma, nós vamos e ninguém nos freia’ (DA SILVA, 2006, p. 102)

Como comenta Da Silva, a partir da entrevistada feita,

A arte como ação política dialoga com as pessoas, segundo a entrevistada. As performances lúdicas como alternativa às performances tradicionais são expressas na ideia de “carnavalar com as ações políticas”. Nesse sentido, o Bloco de Lutas se apresenta como bloco de carnaval. Essa “nova forma de fazer política”, como afirma a entrevistada, diz respeito à trajetória daqueles que propuseram essa ideia, com a adaptação da linguagem artística para o confronto político.

Essas performances, que trazem o lúdico como característica, não foram observadas em anos anteriores. Tal novidade diz respeito, como vimos anteriormente, à entrada de novos atores, os quais possuem esse tipo de linguagem em sua trajetória.

O lúdico aparece, ainda, como contraponto à interpretação que alguns manifestantes fazem das manifestações tradicionais, entendidas como chatas, quadradas, dialogando pouco com a juventude atual. A proposta seria uma manifestação divertida, que agregasse mais pessoas, estimulando a participação e a receptividade. (DA SILVA, 2016, p. 102)

Essa ludicidade era compreendida como um meio de comunicação fácil com as massas e de distanciamento do padrão tradicional das manifestações políticas.

A gente queria que fosse diferente daquelas manifestações chatas dos sindicatos e tal. Tá certo que eles tavam com a gente também, mas não queríamos o discurso tradicional, nossa forma de luta tinha que ser tipo com a linguagem do largo vivo, defesa [pública da alegria],

uma linguagem da alegria, brincadeira, que é o que agrega né, que chama, que faz as pessoas participarem (DA SILVA, 2016, p. 102-3)

A gente vinha com a teatralidade através da música, que o teatro tem por si assim, de poder formar um grande bloco de rebeldia, dizendo muita coisa através das suas máscaras, suas danças, seus narizes, suas músicas, seus estandartes, e acho que acaba... Sempre comunicou muito com a população por causa dessa alegria, porque tem uma música que vai tar sendo entoada o tempo todo, não vai precisar ninguém parar e dar um discurso de horas pras pessoas que tão super cansadas do seu dia e que não tão afim de ver, que ficam chateadas que tão trancando o transito, sendo que não podem ir pra casa, então elas vão até receber aquele momento que, pra elas muitas vezes é incomodo, por mais que elas concordem que se tem que reduzir o valor da passagem. Aí elas olham pra aquela forma teatralizada e conseguem se conectar com aquilo de alguma forma, porque a pessoa gosta de samba, porque a pessoa gosta de algum tipo de música e ela vai se reconhecer naquilo e ela vai absorver aquilo que uma forma muito mais orgânica e aceitar aquilo que a gente tá falando, muito mais do que um discurso partidário, político de horas, ou um papel, um panfleto, que daqui a pouco ela não vai ler, sabe? Eu acho pra mim, assim, pela minha militância que eu tenho com teatro eu acho que essa é a forma que eu acho que dialoga, que dialoga com a população (DA SILVA, 2016, p. 103).

As falas remontam a outros eventos, anteriores ou concomitantes a 2013, como o *Ocupa POA*, *Largo Vivo* e a *Defesa Pública da Alegria*, e em todos esses eventos, o elemento lúdico, carnavalesco está presente, assim como o argumento de que a cultura e a arte tinham um potencial político ativo e funcional. Havia todo um conjunto de atividades ocorrendo nesse período, e todas essas atividades tinham um mesmo espírito, esse espírito libertário e lúdico. Isso era parte do cenário político-cultural da cidade, cenário com o qual se deparava quem se aproximasse desses circuitos universitários e políticos, o de uma cidade que transpirava engajamento, uma conjuntura que convidava a participação e construção de uma cidade democrática, inclusiva, tolerante. A agenda porto-alegrense nesses anos que antecedem as *Jornadas de Junho* – principalmente entre 2010 e 2012 – era, assim, bastante intensa. Tão intensa que era raro passar uma semana sem um evento público desse tipo, nem que fosse uma mera festa na qual se encontravam, por exemplo, nos meus círculos, os anarquistas e os simpatizantes, ou então uma reunião ou assembleia para discutir e organizar o próximo evento público. Os eventos eram tantos nesse período que, em alguns casos, no mesmo dia era possível participar de duas ou três atividades em sequência, e ao fim do dia, se deparar com os mesmos rostos em algum bar ou festa como o *Largo Vivo* ou no Tutti. Sempre haviam rostos conhecidos em qualquer atividade que se fosse. Os grupos de ativistas e militantes eram os mesmos, organicamente era um número não muito grande de envolvidos que tocavam vários projetos ao mesmo tempo, participando de diferentes atividades.

Havia nesses circuitos uma sensação de que se estava construindo algo, de que alguma coisa estava acontecendo. Parecia que uma espécie de “cultura libertária” estava sendo criada já há algum tempo, e nesse período, ela saía do submundo da contracultura ou de espaços restritos para adentrar a cena pública. A conjuntura de avanço de pautas progressistas (como movimentos pelos direitos femininos, homoafetivos e étnico-raciais), acompanhada da frustração com o lulopetismo era propícia para a apresentação de uma alternativa radical e de fortalecimento de grupos, coletivos e movimentos reivindicativos. Isso tudo era visível nesses eventos mais lúdicos e festivos. Eram espaços em que casais homossexuais se sentiam livres e seguros para demonstração de afeto em público, por exemplo; em que atitudes de discriminação eram coibidas, questionadas, problematizadas; em que abusadores ou assediadores eram denunciados. Nem tudo era festa, mas essas atividades, todos esses eventos, movimentos, tudo tinha um toque de celebração e de boemia, às vezes posterior à atividade oficial (como uma reunião ou assembleia), mas eram, de alguma forma, momentos de socialização. As festas, como as da *Defesa Pública da Alegria*, do *Ocupa Tutti* ou do *Largo Vivo*, em especial, eram exclusivamente sobre isso, sobre uma socialização alternativa. As pessoas iam com o intuito de encontrar amigos, confraternizar, beber, namorar, se divertir, ouvir e tocar música; artistas, vendedores ambulantes, produtores e comerciantes artesanais conseguiam também algum dinheiro vendendo seus produtos e serviços. Sempre tinha alguém vendendo cachaça artesanal, quentão, doces e salgados veganos, orgânicos, integrais, ou com temperos especiais. Ambulantes vendiam cerveja comercial, pessoas em situação de rua costumavam aparecer também e oferecer as edições disponíveis do *Boca de Rua*.⁵⁷

4.2. Arte e política, a polissemia do Bloco

É em meio a esses eventos e campanhas de reivindicação de direitos e em específico nas que pautavam sobre ocupação e questionamento dos usos dos espaços públicos que o Bloco surge, em grande medida, pelos mesmos sujeitos, contendo também parte das características encontradas nos outros processos. É inegável, por exemplo, o caráter lúdico e artístico do Bloco – um de seus grandes trunfos foi essa capacidade de agir politicamente através da arte, da música, do teatro, da poesia. E, é claro, talvez mais para quem presenciou pessoalmente, que a boemia e esse caráter

⁵⁷ Sobre o jornal *Boca de Rua* consultar Alles (2010) e Leite (2016).

mais hedonista estavam inseridos também no Bloco. Havia uma explícita reivindicação do bem-viver, do prazer, da arte, da felicidade como alternativa aos processos duros das reivindicações de direitos que se fecham em pautas substanciais, como aumentos salariais, benefícios, vales, etc. tanto como meio quanto como fim. Essa dimensão utopista era uma ferramenta mobilizadora e produtiva.

Sobre o Bloco, é necessário dizer que sua estrutura não foi dada desde sua fundação, mas é fruto de debates e disputas internas. Ele não foi um projeto pensado de antemão. Foi sendo construído no andar da mobilização, é a síntese da dialética entre os dois grandes polos que o compunham e disputavam entre si a condução e a influência sobre o processo: o polo libertário e o polo eleitoralista. Disputa foi, desde o início, uma palavra-chave na história do Bloco, desde a sua fundação, a discussão sobre a unificação da luta por dois grupos diferentes com órbitas próprias (uma no assentamento urbano Utopia e Luta, em torno do qual orbitavam o polo libertário-autonomista, e outro no DCE da UFRGS, em torno do qual orbitavam o polo partidário-eleitoral). Esses dois polos, por divergências ideológicas e conseqüentemente estratégicas, continham alguns elementos que discordavam sobre a unificação, ou ao menos a viam com desconfiança e receio, ao mesmo tempo, consideravam necessária a soma de forças.

Dado que o foco do trabalho é a influência dos anarquistas no processo, e considerando que esses atuavam no polo libertário, não entro em detalhes acerca do polo eleitoralista, e me concentro na definição do polo libertário. O *Utopia e Luta*⁵⁸ é uma comunidade autônoma (seu nome completo é Comunidade Autônoma Utopia e Luta), fruto da ocupação de um edifício do INSS abandonado – localizado numa das principais avenidas do Centro Histórico de Porto Alegre. A ocupação se deu durante o Fórum Social Mundial de 2005, levada a cabo pelo Movimento Nacional de Luta Pela Moradia (MNLN). O movimento conseguiu que o edifício fosse direcionado para contemplar as demandas de moradia popular através de políticas públicas. Desde que assumiram o edifício, as famílias fizeram do espaço algo além da simples habitação para famílias sem-teto. A inspiração libertária era clara na condução do projeto, desde a sua bandeira rubro-negra até a criação de espaços comunitários, procurando criar um ambiente de coletividade, compartilhamento, ajuda mútua e solidariedade, até as iniciativas de criação de uma horta urbana no terraço, de cooperativas produtivas e de cursos profissionalizantes, entre outras atividades, tudo

⁵⁸ Para maiores informações sobre o *Utopia e Luta*, consultar Castro (2015)

em parcerias com políticas públicas e outros movimentos. O *Utopia e Luta* era uma referência para diferentes circuitos culturais e políticos de caráter popular e libertário por conta da repercussão que a ocupação teve, da localização do edifício (no centro da cidade, com fácil acesso) e pelas atividades que desenvolvia. O edifício era muitas vezes o ponto de encontro e de concentração antes das manifestações para esse polo libertário e também o local onde se guardavam materiais – como bandeiras, faixas, tintas, tecidos. Um cômodo no térreo, ao lado direito da porta de entrada para o edifício, conhecido como *Quilombo das Artes*, era usado para reuniões, ensaios de teatro (do LevantA Favela⁵⁹, por exemplo), oficinas, e confecção de materiais, foi lá que discutimos, na campanha contra o aumento da passagem no verão de 2012, após contato do DCE-UFRGS, a proposta de “unificação da luta”, exatamente nesses termos.

Nem todos os moradores do edifício eram libertários ou anarquistas, muitos nem eram engajados, uma das lideranças do local uma vez afirmou que no início do projeto os moradores eram mais engajados, mas que, com o passar do tempo, alguns se afastaram, outros se mudaram, novos moradores chegaram apenas procurando uma moradia, sem intenções de se envolver politicamente, etc., de modo que o grupo de pessoas engajadas foi diminuindo. Mas esse número de engajados, por mais que fosse pequeno comparado ao número inicial, era relevante, senão pela quantidade, pela qualidade. Ali viviam pessoas que viriam a se tornar lideranças destacadas no Bloco, indivíduos envolvidos com diferentes projetos, com bagagem teórica e de vida, com vontade de mudar o mundo e que se identificavam ou se reivindicavam com o anarquismo (como Rodrigo Brizola, que aparece em outros momentos e foi um dos indiciados no processo de criminalização do Bloco). E isso era extremamente importante. Essas pessoas tinham acesso a redes e recursos, trajetórias políticas consolidadas que resultava em vinculação orgânica e prestígio nesse campo.

4.3. A polêmica aliança: as forças políticas e disputas internas na luta

⁵⁹ A Cambada de Teatro em Ação Direta Levanta FavelA atua desde 2008 em Porto Alegre com Teatro de Rua, Teatro de Vivência e Intervenções Cênicas. Nutre desde seu nascimento relações com movimentos sociais. Na sua apresentação no seu blog, dizem que “o grupo coloca na sua estética e linguagem a discussão política sobre questões atuais e pertinentes ao contexto social contemporâneo, fazendo da arte uma ferramenta de discussão social.”. Disponível em <http://levantafavela.blogspot.com/>. Visto em 10 abr. 2019.

A proposta de unificação de 2012 foi entendida pelos libertários como um reconhecimento por parte dos militantes dos partidos que compunham o DCE-UFRGS naquela época (PSTU e PSOL) de que a mobilização libertária era forte. Era algo pequeno ainda, ficávamos contentes quando conseguíamos juntar mais de 30 pessoas numa manifestação. Mas pelo barulho que era feito, parecia chamar a atenção. A primeira aproximação, essa de 2012, não foi adiante, houve um desentendimento entre anarquistas e militantes de partidos eleitorais durante um ato e acabou que os grupos envolvidos no polo libertário do Bloco optaram por não convocar mais atos unificados e criaram assim o *Bloco Autônomo de Luta Pelo Transporte Público*, tentando manter a ideia do Bloco viva. Em 2013, Matheus Gomes, então militante do PSTU e membro da direção do DCE-UFRGS, conta que a convocação partiu desses grupos libertários que estavam no *Bloco Autônomo* (cf. HAUBRICH, 2018, p. 39)

A reunião ocorreu no dia 8 de janeiro, no Sindicato dos Municipários de Porto Alegre (SIMPA), e a sua composição era bem dividida entre esses dois polos. Além de anarquistas e libertários organizados, no polo libertário havia ativistas autônomos e simpatizantes esporádicos, no polo eleitoral, além de PSOL e PSTU havia também alguns militantes do PT, principalmente vinculados à Democracia Socialista (DS). A Frente Quilombola se fazia presente também, muito próxima ao polo libertário por relação com militantes e participação de atividades de combate ao racismo – essa relação se intensificou em anos anteriores, quando Onir Araújo, advogado e militante do movimento negro e quilombola, se aproximou de um caso em que a comunidade Utopia e Luta havia sido atacada por neonazistas (os indivíduos arrancaram bandeiras da fachada do edifício, tiraram fotos posando com as bandeiras rasgadas e rabiscaram as paredes), como os sujeitos eram figuras identificadas como *skinheads* e conhecidos por ataques e confrontos com *punks* e *anarcopunks* na cidade, uma reunião foi convocada com participação de diferentes sujeitos, mas principalmente por interessados e envolvidos diretamente, como o Utopia e Luta e o Moinho Negro.⁶⁰ Os grupos participantes do Bloco aumentariam no andar do movimento, conforme as manifestações ganhassem repercussão.

⁶⁰ Moinho Negro foi um espaço político e cultural, localizado no bairro Azenha, próximo à área central de Porto Alegre. O espaço era localizado no andar térreo da casa de um colega e militante envolvido com o anarquismo e com o *anarcopunk* na cidade. Foi o local que abrigou a primeira Feira do Livro Anarquista, em 2010. Era um espaço de intensa atividade, reuniões, rodas de debate, shows e festas. Era um espaço aberto para atividades de caráter libertário. Tempos depois, o nome do espaço mudou para Centro de Cultura Libertária da Azenha, (CCLA) mas, internamente, ainda se chamava Moinho Negro, ou apenas *Moinho*.

Mas em janeiro,

quando aquela reunião no prédio do Utopia e Luta e as assembleias e encontros seguintes foram delineando o caráter do Bloco de Luta Pelo Transporte Público e, assim, apresentando a moldura que daria forma às manifestações do início daquele ano [...]. Em janeiro, uma das discussões iniciais foi sobre a manutenção ou não do nome “Bloco de Luta Pelo Transporte Público”, naquele momento vinculado apenas às lutas que os setores anarquistas haviam desenvolvido no ano anterior. Acabou prevalecendo a manutenção do nome, defendida por esses setores. No mesmo bojo, uma polêmica que permearia todo 2013 em Porto Alegre e em outras cidades: pode ou não pode bandeira e faixa de partidos e demais organizações? (HAUBRICH, 2018, p. 41)

Haubrich dá conta de transmitir que a unificação, por mais que bem-intencionada e compreendida por todos dos envolvidos (ou ao menos a maioria) como uma necessidade, produzia suas polêmicas internas. Do lado do polo libertário, onde me incluía na época, me recordo de indivíduos provenientes do *Ocupa POA* e ligados aos grupos *Anonymous* internacionais e que estavam se aproximando de grupos libertários e anarquistas, que relataram, através de canais de comunicação internos, terem recuado quando, ao chegar no ponto de concentração da primeira manifestação unificada, avistaram bandeiras de partidos políticos eleitorais⁶¹, desistiram de integrar à manifestação com receio de serem utilizados como massa de manobra por partidos eleitorais, segundo eles. Assim como, do lado dos partidos eleitorais, haviam aqueles que criticavam a aliança porque não queriam ser associados com “elementos violentos” do anarquismo ou participar de manifestações com “quebra-quebra”. De um lado, o temor por ser capitulado como “curral eleitoral”, de ser usado como massa de manobra para partidos políticos e seus candidatos; do outro, de ter seu capital político e eleitoral desqualificado ao ser vinculados com processos político-sociais violentos. Esse tensionamento se desenvolveu internamente em praticamente todas as assembleias, e, em alguns casos, quase destruiu o processo – como em 2012, quando, já no fim da campanha contra o aumento da tarifa daquele ano, houve um “racha” por conta de um desentendimento entre os militantes de partido e alguns anarquistas, ou em 2013, também mais ao fim das *Jornadas*, quando ocorre a expulsão da Juventude do Partido dos Trabalhadores (JPT).

⁶¹ Utilizo o termo *partidos políticos eleitorais* ou simplesmente *partidos eleitorais* para me referir a partidos políticos registrados no Tribunal Superior Eleitoral e que disputam as eleições. Entendo que isso se faz necessário porque a Federação Anarquista Gaúcha se entende também como um partido político, mas um partido antieleitoral, que não visa a disputa eleitoral nem mudança das instituições a partir “de dentro”.

A polêmica sobre as bandeiras foi a primeira de outras tantas, discutiu-se internamente em reunião no Utopia e Luta, prevendo que essa seria uma questão pautada, que os militantes vinculados a partidos eleitorais não abririam mão de demonstrar publicamente a sua vinculação, ao mesmo tempo, não se queria que as manifestações fossem apenas cenário para se tirar fotos com bandeiras, faixas e candidatos com megafones para usarem posteriormente em eleições. Até mesmo dentro do polo libertário se compreendia a importância da demonstração pública da filiação política a uma organização. Na reunião no Utopia e Luta tiramos o acordo de levar à assembleia unificada a proposta de controle do número de bandeiras permitindo uma por organização política (partidos, correntes internas), porém sublinhando que bandeiras de organizações e movimentos de base (sindicatos, grêmios estudantis, movimentos sociais, organizações de tendência, etc.) poderiam ser trazidas à vontade, sem limitação, bem como bandeiras sem siglas (bandeiras vermelhas, negras ou rubro-negras, que representassem ideologias).

Na assembleia, a discussão foi bastante acalorada. Na tentativa de convencer os anarquistas e os demais libertários apartidários de que as bandeiras eram importantes, Vera Guasso, à época dirigente do PSTU, pediu fala e disse que, além de demonstrarem que o movimento era dos trabalhadores, as bandeiras também poderiam ser usadas para nos defendermos da polícia, utilizando os mastros como bastões; do outro lado, alguns indivíduos mais alinhados com uma abordagem autonomista insistiam no banimento de todas as bandeiras de partido – o que era visto como autoritarismo pelos militantes filiados a partidos. No fim, acabou com o acordo de duas bandeiras por organização política e bandeiras liberadas para o resto. As bandeiras teriam um espaço definido também nas manifestações, atrás, na retaguarda, e na parte da frente, na vanguarda, as bandeiras e faixas dos movimentos de base. Se desejava com isso transmitir que as marchas do Bloco não estavam sendo coordenadas por nenhum partido ou organização política, e sim por movimentos populares organizados, e que os partidos que ali se encontravam, estavam na condição de apoiadores. A posição das bandeiras na marcha expressava a tentativa, por parte dos anarquistas no polo libertário, de conter o ímpeto dirigista dos partidos eleitoreiros, de domar a sua presença e torná-la mais agradável aos olhos do cidadão desconfiado com a política institucional.

O acordo, porém, como mostra os depoimentos trazidos por Haubrich, nem sempre eram cumpridos totalmente. Segundo o depoimento de Matheus Gomes, o acordo de duas bandeiras por organização política

“Ora era respeitado, ora não, tanto pelos anarquistas quanto pelos..., às vezes aparecia mais de uma bandeira preta com vermelha, mais de duas, às vezes mais de duas por partido. Mas o que deu base era isso, a participação das organizações, do ponto de vista visual, é isso. E na retaguarda. Então primeiro vinham os movimentos sociais, uma faixa unitária que abria o movimento..., e as entidades mais gerais na frente, e pra trás as organizações políticas. Ficou com esse tom. Essa foi a principal polêmica nesse período, relacionado ao tema dos partidos.” (HAUBRICH, 2018, p. 41-2)

A fala de Matheus⁶² pode ser uma expressão da disputa que seu partido travava com os anarquistas. De maneira geral, é essa relação conturbada, por vezes contraditória, de tentativa de unificar diferentes concepções organizativas e estratégicas que marca o Bloco. Talvez até seja o grande trunfo dessa experiência, ter conseguido criar um processo com participação ampla de diferentes setores organizados das mais diversas correntes ideológicas dentro do campo da esquerda a partir de uma pauta mais ou menos geral a respeito do transporte público. Foi esse o tom da análise do cientista político Peres (2013)⁶³, que aponta que a eclosão das manifestações por si não era um fato nada espantoso, já que o nível de insatisfação do *demos* – como ele coloca – com relação a atuação dos representantes era clara já há algum tempo. Daí, segundo autor, que surgem reivindicações de mudança da política. Dentre essas reivindicações proposições de participação “para além das eleições” ou até de ruptura com o desenho institucional atual são encontradas, e aí podemos apontar influência direta da ideologia anarquista nessas reivindicações, algo que ele reconhece. Peres, porém, pareceu se espantar justamente com a aliança que se formou através do Bloco de Lutas Pelo Transporte Público. O cientista político diz no artigo,

Mas, nesse contexto, Porto Alegre trouxe uma especificidade que é importante destacar. Formou-se aqui uma aliança política até então improvável entre partidos e grupos políticos que, embora ideologicamente de esquerda, costumavam atritar uns com os outros em razão

⁶² A afirmação de Gomes sobre os anarquistas portarem mais bandeiras do que o acordado foi levantada em assembleia, e já naquela época se havia explicado que poderia se ver mais de duas bandeiras rubro-negras porque 1) As bandeiras da FAG (uma organização política, ou seja, um partido) são rubro-negras com o corte na diagonal, com a sigla da organização em branco no centro; 2) As bandeiras da Resistência Popular (organização de tendência, ou seja, não um partido) são rubro-negras com o corte na horizontal, com o símbolo em branco no centro; 3) Outros grupos e indivíduos identificados com o anarquismo mas sem vinculação com a FAG poderiam levar suas bandeiras rubro-negras lisas, sem representar organização alguma, mas sim representando a ideologia, ou poderiam representar outros grupos, o que, pelo que me lembro, não ocorreu. É possível de se supor que, aos olhos de quem não conhece o campo anarquista, enxergasse todas as bandeiras com as cores vermelha e preta como sendo da organização política anarquista que se destacava ali, como se todos os anarquistas estivessem, de alguma forma, subordinados à FAG, mas isso não procede, tanto que a FAG, em outro momento, passadas as *Jornadas*, teve uma bandeira furtada e queimada por ativistas que se reivindicavam anarquistas antiorganizacionistas.

⁶³ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/03/analise-protestos-geraram-alianca-politica-historica-e-improvavel-em-porto-alegre.htm>>. Consultado em 23 de jan. 2019.

de divergências históricas em relação às suas táticas, estratégias e objetivos. Socialistas e anarquistas se aliaram para formar o principal articulador e protagonista dos movimentos de protestos na cidade, o Bloco de Lutas pelo Transporte Público. Essa aliança veio sendo articulada desde no ano passado e se concretizou em janeiro agora, reunindo, num mesmo bloco, PSOL, PSTU, PCB, alguns setores do PT, organizações anarquistas [como a FAG, Utopia e Luta, Moinho Negro, Resistência Popular], grêmios estudantis, DCEs da UFRGS e PUC-RS, movimentos sociais e sindicatos [como a dissidência do Sindicato dos Rodoviários] (PERES, 2013)

O cientista político identifica aí a presença de organizações, grupos e movimentos que apresentavam algum tipo e grau de vinculação com o anarquismo. O que ele chama de *organizações anarquistas* não deve se confundir com o conceito de *organização específica anarquista*. O autor coloca tudo numa mesma categoria sem tipificar corretamente os diferentes grupos que menciona: A FAG, que é uma organização específica anarquista; o Utopia e Luta, que é um assentamento urbano no qual moram alguns anarquistas e onde ocorrem alguns eventos de caráter libertário; o Moinho Negro, que se colocava como um espaço cultural libertário, mais ligado com a contracultura *anarcopunk*, e a Resistência Popular, que é um agrupamento de tendência sem filiação ideológica, mas que contava também com presença de militantes anarquistas. De toda forma, Peres deixa claro o peso que os anarquistas tinham dentro do BLTP, entendendo que isso era um dos trunfos da experiência. Ainda segundo Peres, foi essa aliança que garantiu, no caso de Porto Alegre, uma vitória.

Essa aliança lhes garantiu a coesão necessária para dar volume e consistência ao movimento, que ganhou força desde março deste ano, quando as tarifas sofreram reajuste. O Bloco de Lutas promoveu manifestações que foram atraindo mais adeptos e levou vereadores do PSOL à proposição de uma ação no Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul visando à revogação do aumento. A liminar favorável às demandas do Bloco não foi contestada pela prefeitura, e já ali o movimento se considerou vitorioso. Porém, com os protestos de São Paulo e a ação da Polícia Militar em repressão desproporcional aos manifestantes, o Bloco de Lutas de Porto Alegre continuou a chamar as manifestações, que resultaram na grande “onda” de protestos que ainda não foi dissipada. (PERES, 2013)

A surpresa do cientista político quanto à aliança estabelecida em Porto Alegre soa como um ineditismo.

Ou seja, a grande novidade de Porto Alegre foi ter assistido à aliança entre socialistas e anarquistas num bloco político que conseguiu a adesão de movimentos sociais e sindicatos, e, depois, gerou toda a atmosfera de incentivo para que os mais diversos cidadãos também colocassem seu “bloco” na rua, com as mais variadas pautas e interesses. (PERES, 2013)

Peres identifica na aliança entre organizações de diferentes matizes ideológicas dentro do espectro da esquerda (de social-democratas a anarquistas, de correntes internas do partido do governo a oposição de esquerda) como o elemento central do sucesso do Bloco no caso de Porto Alegre. Uma aliança estabelecida entre disputas internas, mas com vistas a uma unificação “da porta pra fora”. Um modelo de aliança com referências de setores da esquerda radical, com presença no ideário dos anarquistas especificistas e que, no contexto em que foi criada em Porto Alegre, foi bem-sucedido, ao menos naquele momento.

4.4. Legitimidade e apoio popular, as vitórias do Bloco

Esse modelo de alianças do Bloco trouxe vitórias no caso de Porto Alegre. As manifestações do Bloco foram crescendo cada vez mais, trazendo mais público aos atos e conquistando simpatia de diferentes categorias, inclusive a dos trabalhadores rodoviários.

O apoio dos rodoviários já vinha sendo costurado desde o início do ano de 2012. Em janeiro, desde que o Bloco começou a aparecer nas ruas, o dissídio do sindicato dos rodoviários se aproximou das atividades do Bloco. Estavam descontentes com a relação entre a direção do sindicato oficial e os patrões, principalmente no que dizia respeito ao aumento salarial, que seria, segundo eles, incompatível com o aumento da tarifa, e se mostravam preocupados também com boatos sobre a demissão dos cobradores por obsolescência da função dada a automatização total do sistema que vinha sendo implementado com os cartões. Foram bem recebidos, articularam ações em conjunto com o apoio do Bloco. Desde panfletagens até *trancaços*⁶⁴ em garagens. Davam sinal de que poderiam deflagrar greve nos meses posteriores, caso as negociações com o sindicato e com os empresários não rendessem bons resultados. Houve até momento de paralisação e de *operação tartaruga*. Ainda nas férias de verão, após uma assembleia do Bloco, onde se encaminhou a proposta de paralisação dos rodoviários. Os representantes do dissídio ficaram encarregados de levar a proposta para assembleia da categoria, que aconteceria logo na sequência da assembleia do

⁶⁴ Nome dado à obstrução de via com intuito político.

Bloco. Após a nossa assembleia, uma edição do *Ocupa Tutti*, quando esse ainda se localizava na Praça Açorianos, próximo da sede do SIMPA, onde a assembleia havia ocorrido.

Enquanto confraternizávamos no evento, recebemos a notícia de que a assembleia dos rodoviários havia aprovado a greve. Houve comemoração dos participantes do evento quando a notícia foi lida em voz alta por uma das lideranças do Bloco. Era um sinal de que o movimento estava crescendo, incidindo sobre a cidade. Segundo a mensagem, assim que os ônibus encerrassem a sua tabela, deveriam retornar às garagens, e de lá não sairia nenhum carro nos próximos horários. Comemorei junto dos demais, sem perceber o que viria adiante. Uma questão tão elementar que até hoje me pergunto como, naquele momento, não pude perceber. Os ônibus circulando foram diminuindo, apesar das lotações continuarem. Não me importei com o fim dos ônibus, e pensei que, em última instância, na volta, tomaria uma lotação e caminharia um pouco mais até minha casa. Mas a festa se estendeu até um momento em que não havia mais lotações circulando também, e de repente me vi no fim da festa, sem nenhum conhecido presente e sem ter condução para voltar. Caminhar até um ponto de táxi e então tomar um até a minha casa parecia uma boa ideia. No caminho até o ponto, decidi ir além, caminhar um pouco mais, até onde conseguisse, e assim reduzir o custo da corrida. Assim fui caminhando sozinho pela madrugada, do centro da cidade em direção à Zona Sul. No caminho desisti do táxi e me desafiei a voltar o trajeto todo caminhando.

Cheguei três horas depois, cansado, com os pés doloridos, com o sol nascendo, após quinze quilômetros percorridos a pé. Ao longo do trajeto, pensava que haviam alguns sacrifícios que nós, enquanto militantes engajados naquele processo, deveríamos fazer, mas também me ficou muito evidente que uma parte considerável dos militantes mais engajados e orgânicos, dos que se tornaram lideranças, viviam na zona central, próximos dos locais em que as atividades ocorriam, e não tinham necessidade dos ônibus circulando na maior parte dos seus cotidianos. Esse mesmo pensamento me veio em momentos posteriores, quando houve depredações e ataques a ônibus e as empresas mandaram retirar as frotas de circulação. Eram momentos em que até as pessoas que moravam nos bairros mais afastados e estavam longe de casa durante as manifestações – inclusive militantes – ficavam sem ter como voltar, já que as lotações não davam conta de toda a demanda.

Numa outra situação, em fevereiro ou março, eu voltava de uma atividade do Bloco – dessa vez de ônibus – junto de um colega que também morava próximo. Enquanto eu mostrava a ele um *stencil* que eu estava recuperando da campanha contra o aumento das passagens do ano

anterior, com o valor do aumento atualizado, um sujeito sentado ao nosso lado nos indagou se aquilo era para pichar as paredes. Como já havia um debate sobre vandalismo e uso de violência se desenvolvendo por conta das ações do Bloco e, por isso, temendo certa retaliação do passageiro desconhecido, eu respondi que eu usava o *stencil* para aplicar o desenho em camisetas, mas que era possível sim de se usar para pichar nas paredes. Com espanto, ouvi o homem dizer que eu deveria usar o *stencil* pra “mandar em tudo, em todos lugares”, enquanto ele simulava o ato com as mãos, porque a passagem estava muito cara e “eles tinham que ver”. Depois disso conversamos um pouco sobre o preço da passagem e sobre as manifestações, o sujeito ouvia atento, parecendo realmente interessado e concordando com as manifestações. Esse tipo de interação confirmava que a luta do Bloco tinha apoio, já não era mais aquele pequeno grupo de estudantes envolvidos com partidos e movimentos de esquerda, ele tomava um caráter de massas e popular, e a opinião pública parecia favorável, mesmo que a prefeitura, as empresas do transporte público e as empresas hegemônicas de mídia agissem no sentido contrário.

Mas até chegar nesse ponto, foram alguns meses de desenvolvimento. Inicialmente, as marchas tinham um formato muito semelhante. Um mesmo roteiro: concentração na praça Montevideu, em frente à Prefeitura e/ou no Largo Glênio Peres, uma kombi ou um carro com um alto-falante e um microfone, uma comissão que seguia atrás da kombi, puxando músicas, gritos e fazendo discursos, a faixa unitária, e os variados setores em grupos atrás, pelas laterais as comissões funcionais, a de segurança, fazendo o perímetro da marcha e a de comunicação distribuindo panfletos e conversando com o público. A marcha terminava de volta para a Prefeitura ou no Largo Zumbi dos Palmares.

No fim de março, uma manifestação diferente ocorreu no dia 25, data em que o prefeito havia determinado o início do aumento. Em reunião dias antes, havia sido combinado que a ideia seria descentralizar a marcha, realizar atos simultâneos em diferentes pontos da cidade, de modo a interromper o fluxo do trânsito. Participei da marcha que saía do Campus do Vale (da UFRGS, no bairro Agronomia, no limite da zona leste, a 12 km do centro, fazendo fronteira com Viamão), havia algo entre 200 e 300 pessoas a princípio, a maioria estudantes do próprio campus. Inicialmente trancaríamos a Avenida Bento Gonçalves por algum tempo, não me lembro se estava programada alguma marcha. No fim da tarde, quando o sol começou a se pôr, em pleno horário de pico, fomos até a Bento Gonçalves e a trancamos. Chegamos a usar uma carcaça de um carro que

encontramos numa mecânica na avenida para obstruir o trânsito. Conforme os carros foram parando e formando a fila, o clima foi ficando mais tenso. Na rótula de entrada do campus fomos dispersados, o Batalhão da Tropa de Choque lançou algumas bombas e atingiu alguns manifestantes com spray de pimenta. Tentaram também deter alguns manifestantes que estavam na frente e que haviam sido identificados como líderes. Houve corre-corre, e uma dessas lideranças me procurou, Rodrigo Brizola, ou apenas Brisa, pedindo para trocar a camiseta com ele a fim de despistar os policiais. Trocamos de camisetas ali mesmo, no meio do tumulto, atrás de alguns manifestantes. A situação ali não parecia sustentável por muito tempo. Os carros buzonavam, mais policiais chegavam, não conseguíamos conter totalmente o fluxo de trânsito (motoqueiros passavam pela calçada e alguns carros mais a frente conseguiam avançar devagar de modo a furar o bloqueio dos manifestantes mais *novatos*). Recebemos a notícia de que na concentração em frente à PUC, os manifestantes estavam com dificuldades, haviam sido reprimidos e estavam encurralados entre os portões fechados da universidade e a Tropa de Choque que evitava que eles voltassem completamente para a Avenida Ipiranga. Numa breve discussão decidimos marchar até eles para somar forças.

Foi uma marcha épica, demorada e cansativa. Passamos por muitos trechos vazios em que pensávamos que, se assim quisessem os policiais, teríamos sido massacrados. Não haviam testemunhas, já que as vias estavam trancadas e não havia trânsito. Depois de horas de caminhadas (arrisco dizer que foram umas duas horas, marchando lento e interrompendo em alguns momentos para que se pudesse reagrupar e não deixar espaços vazios na coluna e nenhum grupo para trás), chegamos à PUC. Fomos recebidos com aplausos, gritos de alegria e abraços. Diante dessa coluna que vinha da UFRGS, os manifestantes conseguiram fechar de novo todas as faixas da Ipiranga. Houve tensão na frente dos portões – que permaneciam fechados – alguns estudantes queriam sair, outros queriam entrar, mas a administração da universidade o mantinha fechado, com medo de que os manifestantes entrassem no campus. Com o avançar da noite, abrimos uma faixa para os ônibus, com aplausos e gritos para os motoristas e usuários do transporte público. Ao fim, quando se decidiu numa assembleia por finalizar o ato, fomos embora para o Centro, nos ônibus que passavam por ali. Alguns motoristas de ônibus, em solidariedade, abriram as portas de desembarque para que nós embarcássemos sem passar pela catraca e não pagássemos a tarifa, outros abriram por pressão, já que alguns manifestantes, em bandos e com os ânimos exaltados, ameaçavam pular a catraca. Os gritos, as músicas, o clima de confraternização e de luta continuava dentro do ônibus, no trajeto

até o Centro. Em alguns pontos, o ônibus em que eu estava, junto de amigos e colegas que havia encontrado na PUC, abria as portas de desembarque e permitia que outros usuários, alheios à manifestação, entrassem por ali também sem pagar. Sempre que isso ocorria, nós, os usuários que estávamos na manifestação, vibrávamos, aplaudíamos o motorista e recebíamos os usuários. Um desses usuários, ao embarcar gratuitamente, ouvindo os nossos cânticos e percebendo do que se tratava, gritou “passagem de graça na conta do Fogaça”, música antiga, relativa à campanha pelo transporte público de anos antes, na gestão anterior, mas que indicava uma identificação e uma continuidade geracional ali naquele momento. Sentíamos que estávamos no controle do ônibus, que os rodoviários e os usuários estavam conosco, que a cidade era nossa. Que a algo estava acontecendo!

Na manifestação seguinte, já com o aumento, o clima de hostilidade era maior, e a concentração também. Assim que cheguei na Praça Montevideú, encontrei um amigo montado em sua bicicleta, meio afastado da concentração, que ajeitava um cachecol no rosto tapando boca e nariz. Me cumprimentou e perguntou sobre a “radicalização”, tentou se justificar, dizendo que não pôde ir à última assembleia por conta do trabalho, mas que havia ficado sabendo que hoje haveria um “passo além”. Eu lhe contei que, até onde sabia, haveriam frutas podres arremessadas na Prefeitura em repúdio ao aumento, uma ação que estava sendo combinada pela Frente Autônoma. O sujeito então abriu a pasta tiracolo que carregava pendurada e me mostrou algumas facas.

– Mas o que tu quer fazer com isso – perguntei, meio espantado.

– Ah, sei lá, de repente tem que furar um pneu de ônibus, algo assim. Eu peguei uma grande porque esses pneus devem ser duros – ele respondeu.

– Mas e se te pegarem com isso daí, o que tu vai fazer?

– Eu sou cozinheiro, né? Daí eu digo que tava levando equipamento de casa pro trabalho.

As facas não foram usadas. Mas as frutas podres sim. A tensão na frente da Prefeitura havia sido prevista. A segurança estava reforçada, mas, mesmo assim, os manifestantes arrebentaram as cordas que impediam a passagem pelas escadas e subiram. A equipe de Choque da Guarda Municipal tentou empurrar os manifestantes. Houve confusão enquanto estávamos nas escadas, o secretário municipal de Governança, César Busatto (PMDB) saiu do edifício para tentar dialogar e foi sujo de tinta vermelha. As frutas começaram a ser arremessadas. Foi então que a

Brigada Militar entrou em cena, reprimindo com mais intensidade. Manifestantes foram pisoteados, houve um que ficou no chão, com a cabeça sangrando. A Comissão de Segurança usava as taquaras para tentar frear o avanço da Tropa de Choque, mas foi em vão. Os manifestantes acabaram saindo da Praça Montevideú, mas, antes de serem obrigados a recuar, uma manifestante, que estava em cima das escadas, na frente da porta da Prefeitura, foi arrastada para dentro do edifício e detida. A detenção da militante Luany Xavier postergou o fim do ato. A equipe jurídica foi acionada e os manifestantes que estavam ali, na Prefeitura, marcharam até o Palácio da Polícia, na Avenida Ipiranga para pressionar e exigir a liberação de Luany, que saiu no mesmo dia, uma hora depois da nossa chegada lá. Sua saída foi celebrada com alegria como uma vitória da pressão popular e da solidariedade entre os membros do Bloco.

O ato desse dia também foi um marco na história do Bloco. Marco caracterizado pela agressividade, pela solidariedade, pela ousadia dos manifestantes do Bloco nesse ato. Samir Oliveira, então repórter do portal *Sul 21*, relata que esse ato

não tinha aquela característica de junho, ainda, massiva, incontrolável, ingovernável, ou seja, era um ato que ainda estava sob escopo forte do Bloco de Lutas e das suas lideranças, mas ele teve essa característica de todos esses atos da primeira onda de 2013, que era começar ali, pequeno, se manter pequeno, mas ir aumentando aos poucos, chegar, de repente, a umas 500 pessoas, e a tensão com as forças de segurança, com o poder público, aumentando, também, na medida em que o tempo transcorria (HAUBRICH, 2018, p. 58)

Depois de meses de extensas assembleias, reuniões, marchas, *trancaços*, manifestações, panfletagens, e outras ações, no fim de março de 2013, a bancada do PSOL na Câmara de Vereadores entrou com uma ação cautelar contra a Prefeitura, a Empresa Pública de Transporte e Circulação (EPTC) e ao Conselho Municipal de Transporte Urbano (COMTU) alegando ilegalidades administrativas e infringências sobre a gestão do transporte público e o aumento nas passagens. No dia 4 de abril, o juiz Hilbert Obara, da 5ª Vara da Fazenda Pública do Foro Central, determinou a suspensão do aumento. Nesse dia, uma manifestação havia sido convocada. À essa época, a mobilização vinha numa onda crescente. Nessa, em questão, calculava-se 10.000 pessoas, e ficou conhecida posteriormente pelos militantes do Bloco como *marcha dos dez mil*.

O anúncio da decisão no microfone do caminhão de som, pouco antes do início da caminhada, transformou completamente o ânimo de todos. Primeiro, uma comemoração tal qual a de um gol em final de campeonato. Gritos, urros, abraços, beijos, pulos e sorrisos. Depois, uma marcha cantante, abaixo de chuva torrencial, acima de água que corria pelo Centro. (HAUBRICH, 2018, p. 67)

Assim Haubrich narra o clima de festa com o qual os manifestantes receberam a notícia. Naquela tarde eu havia combinado de encontrar algumas amigas no ato, uma delas que quase nunca saía de casa. Por conta da chuva, o ônibus em que eu estava parou no trânsito no meio do caminho para o centro. Trancado no trânsito, consegui enviar uma mensagem avisando uma delas de que eu não chegaria a tempo de encontrá-las na concentração, mas que elas poderiam me avisar onde estava a marcha quando eu chegasse ao centro. Chegando ao centro, não consegui contato, e, considerando a chuva e que eu não sabia onde a marcha estaria, decidi voltar para casa⁶⁵.

Durante o trajeto de retorno uma cena curiosa de se desenrolou, e que dava uma ideia do clima daquele contexto. Ouvi o cobrador avisar o motorista de que a decisão do juiz havia saído e que os carros deveriam retornar à garagem antes da meia noite para mudança dos adesivos que indicavam o valor da passagem. Os dois trabalhadores não pareciam incomodados com a decisão. Um jovem branco, com um alargador na orelha, aparentando ser estudante secundarista e que estava sentado perto do cobrador se intrometeu na conversa dos dois sobre o aumento. Disse que as manifestações eram só o começo, que não iam parar por aí, que as manifestações deveriam continuar. Enquanto observava, notei que os três perceberam que eu os olhava e ouvia com atenção sua conversa, ao contato visual com o jovem e com o cobrador, comentei “tomara” a fim de demonstrar minha posição. Um outro passageiro, dessa vez um senhor negro e careca, aparentemente já nos seus sessenta anos, trajando um terno marrom claro intervém e nos pergunta:

– Por que os países de primeiro mundo são o que são? – disse enquanto olhava para todos nós, o jovem estudante, o cobrador e eu, como um professor que esperava uma resposta de seus alunos.

Logo de prontidão respondi que era porque haviam explorado os recursos naturais das suas colônias no passado. Ele olha pra mim e diz:

– Não. É porque lá o povo pegou em armas.

O cobrador balança a cabeça fazendo sinal de positivo e diz:

⁶⁵ Depois descobri que eu não consegui mais contato porque o celular da minha amiga havia molhado e estragado por conta da chuva.

– A galera aqui tá muito boazinha. Se isso fosse em Santa Catarina, Rio de Janeiro, São Paulo ou em outro país aí, já tinham incendiado uns ônibus. Se continuasse do jeito que tava, não demorava muito e tava rolando isso aqui também.

Todos que se manifestaram ali se colocaram a favor da mobilização e da decisão do juiz. Parecia consenso que o movimento era necessário e que a revogação do aumento era algo positivo. O Bloco, àquela altura, tinha consolidado o apoio da dissidência do sindicato dos rodoviários, bem como de grêmios estudantis e de sindicatos e movimentos populares de caráter comunitário, ou seja, de uma fatia considerável da parcela organizada dos cidadãos que faziam uso dos ônibus no dia-a-dia. Assim, sua luta se difundia e se legitimava. A onda crescente das manifestações se dava por conta disso. Muita gente descontente com a situação do transporte público via na luta do Bloco uma reivindicação legítima. Nas marchas, havia sempre aqueles motoristas de ônibus que acenavam ou buzinavam em apoio, cativados por gritos que tinham a intenção de criar esse diálogo e identificação com o trabalhador rodoviário:

Ô motorista, ô cobrador

Me diz aí se o teu salário aumentou

Os trabalhadores respondiam aos gritos fazendo sinal negativo com as mãos, alguns cantavam junto, em sinal de apoio. O Bloco avançava, conquistava simpatia, legitimidade, organicidade, maturidade e capacidade de agir sobre a cidade e desafiar a prefeitura e os empresários. Tudo o que os militantes acreditavam parecia estar se realizando.

A própria vitória sobre o aumento era uma prova disso. Acima de tudo, o que nos interessa é que a decisão do juiz demonstrou a efetividade política do modelo do Bloco, que poderia ser compreendido como uma luta que ecoava em duas linhas, a linha de ação direta e a linha de ação parlamentar. Fato esse que poderia ser visto como uma contradição, como anunciado por Haubrich:

Aparecia, ali, uma das (boas) contradições de todo esse processo de lutas: a questão da relação entre as ruas e a institucionalidade. Sem a ação institucional – de parlamentares junto ao Judiciário – o preço da passagem não teria caído. Sem as ruas cheias e em luta, muito provavelmente também não. (HAUBRICH, 2018, p. 68)

Para os militantes parlamentaristas, a decisão favorável do juiz não teria sido possível sem a atuação dos vereadores simpáticos à pauta do Bloco. Para os libertários, sem a força das ruas, nenhuma atuação parlamentar teria validade⁶⁶.

Apesar da vitória, o Bloco não parou nessa revogação. Logo após a decisão judicial, um novo ato foi convocado, dessa vez marcado para marchar até a sede da Associação dos Transportadores de Passageiros (ATP)⁶⁷, numa importante avenida de Porto Alegre, há uns seis quilômetros do Centro Histórico. A concentração foi em frente ao Auditório Araújo Vianna, no Parque Farroupilha localizado na Avenida Osvaldo Aranha, um ponto histórico de marchas em outros tempos. A caminhada foi longa e cansativa também. Nessa manifestação, encontrei um amigo dos tempos de colégio que não eram militantes propriamente, mas que estava se aproximando da campanha do Bloco e andou comigo o tempo todo. Havia marcado de encontrar uma amiga, que na época era militante do PSOL, e para quem eu levava um livro para emprestar. Um amigo anarquista passou por nós dois e, ouvindo nossa conversa e percebendo um certo clima de flerte, cochichou “essas amizades aí, Murilo? Cuidado com esses *troskos*⁶⁸, hein”, em tom de brincadeira. Durante a marcha, encontrei alguns adolescentes no trajeto amarrando ataduras nas mãos, colocando protetores bucais (equipamento usado para proteger os dentes, comum entre esportes de contato e de combate) e tapando o rosto. Alguns manifestantes gritavam “DOIS E SESSENTA, DOIS E SESSENTA” (valor reivindicado pelo Bloco como legítimo para a tarifa) e outros gritavam “PASSE LIVRE, PASSE LIVRE”, tentando disputar o grito entoado pela multidão. Apesar disso, a união se manteve. O clima era de tensão também (apesar de que na concentração o clima era de confraternização e amizade), como no da manifestação em frente à Prefeitura no qual Busatto foi tingido com tinta vermelha. Ao fim, chegando na ATP, o edifício estava fechado, e havia apenas um sujeito no terraço, tirando fotos de nós. Houve depredação no edifício, arremessaram pedras e escreveram algumas frases no portão. Na cerca de metal escreveram “FORA MÁFIA DOS TRANSPORTES, ISSO É SÓ O COMEÇO” junto de um

⁶⁶ Haubrich traz o depoimento de uma militante do PSOL que afirma essas duas forças (a das ruas e a do parlamento) foram essenciais na vitória: “Gabrielle Tolotti, do PSOL, recorda que essa já era a avaliação do partido na época: ‘A gente, os filiados ao PSOL, a minha corrente política, têm certeza absoluta, não têm nenhuma dúvida, de que sem a ação de rua a nossa ação nunca teria sido aceita pela Justiça.’” (HAUBRICH, 2018, p. 68).

⁶⁷ A ATP havia dito que, com a revogação do aumento, ela teria de rever algumas isenções para balancear suas contas. O Bloco reivindicava que as isenções fossem mantidas, que o preço baixasse mais e que desempregados e estudantes tivessem passe livre.

⁶⁸ Apelido de tom pejorativo para se referir aos trotskistas, seguidores das ideias do russo Leon Trotsky.

símbolo anarquista. As manifestações do Bloco, a essa altura, estavam se reformulando, a pauta não era mais só pelo aumento que havia sido anunciado, havia uma tentativa de avançar no sentido de conquistar novos direitos e garantir que nenhum dos direitos adquiridos fosse retirado. Impedir o aumento era apenas uma batalha. E para vencer as próximas, era necessário ir além, superar o centro e ir adiante para os outros pontos da cidade.

O Bloco seguia nas ruas, sem definições estratégicas muito rígidas, e até mesmo desentendimentos internos entre os componentes do movimento – como visto nas falas anteriores –, esse formato que foi bem sucedido em 2013, essa aliança de diferentes forças com diferentes concepções estratégicas e ideologias conseguiu conquistar o que se propunha e espantou analistas – como fica claro no artigo de Peres (2013) –, passou a ser referência para a criação de movimentos semelhantes em vários lugares do país todo. A esse ponto, principalmente depois da vitória do Bloco, quando o MPL não era mais o principal parâmetro de luta pelo transporte público por uma via não-eleitoreira, em outros estados do Brasil surgiram também organizações chamadas de *Blocos*, ou então *Frentes*, que replicavam não só o modelo organizativo (de aglutinar partidos de esquerda, anarquistas e autonomistas em alianças com representantes equivalentes) mas até mesmo faziam menção ao Bloco de Lutas Pelo Transporte Público no nome. Em Porto Alegre também se criou um outro Bloco, inspirado no sucesso do BLTP, o Bloco de Lutas Pela Educação Pública, do qual alguns membros integravam também o BLTP. Não é exagero dizer que sem o Bloco como inspiração de sucesso na luta, não haveriam as *Jornadas*. Ele foi o elemento que catalisou o processo.

4.5. O começo do fim: a vitória das diferenças

Mas não foram só de vitórias que a história do Bloco se constituiu. A aliança guardava diferenças, até mesmo entre os próprios anarquistas. E por mais que houvesse um intuito de produzir um ponto em comum, convergir em nome de uma pauta concreta, de um bem maior, as diferenças entre os grupos, entre as próprias estruturas ideológicas não poderia sustentar a aliança por muito tempo. Haveria um momento em que as diferenças trariam à tona as desavenças, os desacordos referentes às interpretações de cada estrutura ideológica.

O caso do ato cultural na Praça da Matriz, narrado por diferentes autores (MUHALE, 2014, p. 102; SEGARRA, 2015, p.48; DA SILVA, 2016, p. 103; HAUBRICH, 2018, p. 97); é interessante para exemplificar esse fenômeno. O ato destoou dos atos que o Bloco vinha fazendo, convocado para o fim de junho de 2013, após uma longa sequência de marchas, que em junho tiveram menor intervalo entre uma e outra, o que levou a um estado de esgotamento, ainda mais após baixas por confrontos e perseguições de manifestantes e espaços de organizações⁶⁹. Decidiu-se organizar um ato diferente, sem marcha, focado na Praça da Matriz, a fim de pressionar o poder público (no caso o governo estadual) para atender a pauta do movimento, ao mesmo tempo que evitar repressão e também retomar o controle das manifestações⁷⁰. O caráter do ato foi discutido internamente pela Comissão de Organização (CO), e saiu dali a decisão, sem passar por assembleia, inclusive, como mostra Haubrich (2018, p. 103-6). A CO estava reduzida, com algumas organizações faltantes, o que significa que o ato foi decidido e planejado por uma minoria. A articulação com entidades que pudessem disponibilizar a infraestrutura para a realização do ato foi feita e, a ideia que inicialmente era de se dar início à manifestação em frente ao Palácio Piratini e depois seguir em marcha evoluiu para um acordo de se fazer um *ato-show* na Praça da Matriz, com

⁶⁹ No dia 20 de junho, antes de uma manifestação, o espaço do Ateneu Batalha da Várzea, onde funciona também a sede da Federação Anarquista Gaúcha, foi invadido pela Polícia Civil, tendo sido apreendidos alguns materiais, como livros e panfletos, e divulgado na mídia a apreensão de materiais inflamáveis como sendo para a produção de coquetéis *molotov*. Em conversas com militantes da FAG, os tais materiais inflamáveis foram mencionados como sendo produtos de serigrafia – usados para a confecção de camisetas, panfletos, bandeiras e faixas – e um botijão de gás, usado na cozinha do espaço. Um sentimento de criminalização já estava se criando desde antes, por conta dos confrontos com a Brigada Militar (essa questão da repressão e criminalização já tinha sido incluída na pauta do Bloco). A invasão da FAG pareceu um recado dos novos passos que o governo daria. Os confrontos também trouxeram lesões em muitas pessoas. Os relatos sobre feridos nas manifestações – com golpes de cassetete, estilhaços de bombas e tiros de bala de borracha, ou de manifestantes que eram detidos e espancados para depois serem fichados e soltos – circulavam na internet e nos canais de comunicação do Bloco. Inclusive lideranças destacadas do Bloco, como é o caso de Rodrigo Brizola, que havia sido ferido no rosto com uma bomba, tendo por isso de se afastar das atividades por algum tempo. Sobre a invasão da sede, consultar nota da FAG: <<https://www.facebook.com/FederacaoAnarquistaGaucha/posts/o-enredo-de-uma-farsa-a-tentativa-de-criminaliza%C3%A7%C3%A3o-da-federa%C3%A7%C3%A3o-anarquista-ga%C3%BAc/629763160368579/>>. Visto em 6 de abril, 2019.

⁷⁰ Nas semanas que antecederam esse ato, desde o início das *Jornadas de junho* de fato, o aumento de participantes dos atos convocados pelo Bloco alterou qualitativamente a sua composição. Muitos dos manifestantes presentes participavam com ideias desconectadas da pauta do Bloco, se juntavam na onda que tomava o país, com discursos sobre “combate à corrupção” e coisas do tipo. Houve forte tensionamento no fim de junho, mas o Bloco estava organizado e disposto a não ceder. A organização do Bloco, analisando que a situação estava perigosa, correndo o risco de perderem as ruas, na manifestação do dia 24 de junho, numa reunião, se explicitou que a marcha teria de ter um caráter de esquerda e combativo. Foi nessa ocasião que as bandeiras de partido foram liberadas e a comissão de segurança foi engrossada. Há relatos de tentativa de infiltração na marcha, agressão, hostilização, confrontos com neonazistas e até de ameaças por indivíduos armados que suspeitavam ser policiais à paisana (cf. HAUBRICH, 2018, p.100-2).

atrações musicais, parados no local. Esse ato convocado para o dia 27 tinha a intenção de retomar o controle, tanto por conta das ameaças identificadas como “de direita” pelos militantes do Bloco, quanto pelo descontrole da violência generalizada que era identificada como “*black bloc*” por alguns.

As bandas e as falas no carro de som marcaram uma mudança de tática que, para os membros da CO, acompanhavam as demandas da conjuntura. O caráter festivo do ato, com shows e fixado numa praça, lembrava outros eventos, como o *Largo Vivo*, a *Defesa Pública da Alegria* ou outros do gênero que procuravam ocupar espaços públicos através de usos artísticos, culturais e políticos. Do ponto de vista dos anarquistas com influência da estrutura ideológica culturalista, era algo positivo, eles estavam mudando o mundo com a arte, as pessoas estavam prestando atenção nas mensagens que os artistas engajados passavam e mudavam seu modo de ver e estar no mundo.

Manifestações como as dos eventos de reivindicação sobre os espaços públicos mencionados antes e a do próprio *ato-show* do dia 27 de junho são exemplos claros de eventos que seguem a prescrição da estrutura ideológica de caráter culturalista, todos os elementos artísticos das manifestações do Bloco, desde a sua concepção, mostram essa influência direta dessa estrutura culturalista também, com o componente lúdico sempre presente. Ao experienciarem esses eventos e ver o movimento crescendo – com novas pessoas aderindo, prestando atenção e legitimando a pauta, avanços e vitórias do Bloco – esses sujeitos viam seu mito político se confirmar. Era uma prova de que eles estavam certos, a realização prática da afirmação de que a cultura, a música, o teatro, a poesia, enfim, a arte politizada, tudo isso tinha impacto real na vida da sociedade, tinha uma função política eficaz, talvez, segundo eles, mais ainda do que as velhas marchas com lideranças políticas, bandeiras de partidos e carros de som, e que ataques a estabelecimentos e confrontos com a polícia. *A arte estava mudando a vida das pessoas*. E quanto mais o Bloco apontasse para esse formato de manifestação – nessa concepção –, mais avanços teriam, mais conquistas conseguiriam. O triunfo estava nesse horizonte. Em última instância, quanto mais arte e cultura nas manifestações, mais mudanças. Assim, voltando para o *ato-show* da Praça da Matriz, faz sentido pensar que esse setor partidário da proeminência cultural se posicionou a favor da manifestação artística-cultural, e podemos arriscar supor, que talvez tenham se incomodado pela presença do carro-de-som e da presença de artistas comerciais, pontos que podem ter protestado na reunião de organização e concedido em nome da aliança com os outros grupos. A hegemonia do

caráter lúdico era algo que parecia uma boa escolha dentro dessa perspectiva. Mas essa hegemonia foi contestada por outros setores.⁷¹

Os anarquistas com influência da estrutura ideológica especificistas, entendendo que as contingências demandavam reformulação tática e obedecendo às estruturas organizativas estabelecidas como legítimas, não devem ter visto problemas em alterar o modelo do ato nem em decidir a partir da CO – mesmo que reduzida – dada a urgência do contexto e a necessidade de se realizar o ato naquele momento. Compreendiam também que o seu mito político estava sendo confirmado: a aliança pluripartidária coordenada democraticamente com o fortalecimento da luta *pela força das ruas* trazia cada vez mais pessoas às manifestações, as assembleias tinham cada vez mais participantes, bem como as manifestações e demais eventos, como aulas públicas, palestras, rodas de conversa, etc.; *a democracia direta estava sendo gestada naquele processo*, as pessoas estavam participando diretamente da discussão, proposição, resolução e execução de questões pertinentes às suas vidas. *A democracia se radicalizava*, o Bloco, com suas manifestações, conseguia fechar bancos, lojas, driblar o aparato de segurança pública, obstruir o trânsito da cidade, desafiava o poder público municipal e estadual na capacidade de dominar o território da cidade. Uma situação de confronto, de embate entre dois modelos de poder estava colocado, e as ruas eram a arena onde essa disputa se dava, o Bloco era capaz de alterar a dinâmica da cidade através da mobilização massiva. A força social se acumulava, apesar de ser necessário observar a disputa para sua coordenação já que a disputa estava presente. A vitória parecia cada vez mais possível, havia um processo de radicalização democrática sendo desenvolvido. Novamente, o seu próprio mito político parecia se realizar, mas outras forças haviam entrado em campo, e estavam disputando, para além das disputas internas do Bloco, e da disputa do Bloco com o governo e os empresários do transporte público, a condução das manifestações de rua. Essas novas forças poderiam colocar tudo a perder, se não fossem neutralizadas. Por isso era necessário mudar a tática naquele momento, a fim de retomar o controle das manifestações, reafirmando o protagonismo do Bloco, seus princípios e seus objetivos. A mudança do caráter parecia ter uma justificativa legítima, mesmo

⁷¹ Da Silva traz alguns relatos sobre o evento, com os quais fica claro que o ato fora pensado como algo positivo naquela conjuntura, mas que, ao fim, acabou não sendo tão bem-sucedido na sua execução como se planejava (Da SILVA, 2016, p. p. 103-5).

que seu caráter comportasse alguns elementos que contrariassem os princípios da organização, como descreve Muhale:

Mesmo com os habituais cânticos e gritos de ordem, este protesto tinha a diferença estrutural de ter um palco com som montado, no qual artistas locais apresentavam-se ao público que, contrariamente às habituais passeatas, onde este desempenhava importante papel, desta vez viu-se numa posição subalterna, vendo e ouvindo todas atividades sendo levadas a cabo do alto do palco (um sentido vertical que destoava de todo trajeto horizontal do movimento). Ouvir, cantar e aplaudir ao ritmo dos oradores que detinham a exclusividade do microfone e protagonismo, aproximava o evento a um comício ou espetáculo.

A autonomia, a interatividade e liberdade de criar e inovar ao longo dos atos entre os manifestantes, desta vez era muito reduzida, o que causava estranheza entre os presentes. Da horizontalidade das passeatas, observou-se neste ato uma hierarquia que centralizava as ações no topo do palco, secundarizando o público. Tal facto foi também notado pelos próprios organizadores que ao ouvir alguns gritos de descontentamento e apupos a determinados artistas, reclamando-se por "mais protesto e menos festa", empenharam-se em explicações. (MUHALE, 2014, p. 102-3).

Definitivamente não é sempre que a FAG participa de um ato que poderia ser comparado a um “comício ou espetáculo”, e que produz essa separação hierárquica entre os dirigentes e os demais manifestantes se encontravam em níveis diferentes. Mas a FAG estava lá, e a fala da militante da FAG, Lorena, no microfone do carro de som dá a entender que a leitura era de que aquele ato era necessário para *reafirmar* os objetivos do Bloco, dando destaque para o caráter festivo, quando menciona o tom de *alegria* e a *animação* promovida pelas bandas, sem com isso abandonar o tom *combativo*:

Salve! Cadê as bandeiras de luta? Pra quem achou que nós não chegaria aqui, no território sagrado do Palácio Piratini, nós viemos hoje, reafirmar a luta por um transporte 100% público na nossa cidade! E hoje, companheiros e companheiras, esse é um ato que vai reafirmar as pautas do Bloco de Lutas que iniciou o ano peleando nas ruas dessa cidade e nós não vamos sair das ruas enquanto o passe livre, enquanto o transporte 100% público, enquanto não demos um basta à criminalização de todos os que lutam. E hoje é com muita alegria também que a gente conta com a animação de bandas, temos aqui a participação de várias bandas, e agora também vamos fazer a apresentação cultural e é nesse sentido de luta, combativo, que nós damos abertura a esse ato. Viva a nossa luta! (SEGARRA, 2015, p.53)

A participação no carro de som reproduzia um estilo de militância diferente do que a FAG costumava propor – em outros momentos, mesmo que fosse convidada, a FAG provavelmente negaria participação num carro de som, dando preferência para falas no mesmo nível das massas,

pondo em prática o princípio do *ombro a ombro* em vez da fala hierarquizada acima dos seus interlocutores. Mas esse fator, que parece estranho, vai na direção da leitura de que a conjuntura exigia uma mudança tática⁷² para retomar a capacidade de condução das manifestações pelo Bloco, como estava sendo antes.

A FAG, segundo sua própria concepção doutrinária de que não se deve insistir num método que não produz efeitos desejados, tinha, naquele momento, a preocupação de que as ações do Bloco se adaptassem ao contexto, que não se apegavam a um determinado tipo de repertório apenas e tentavam encaixá-lo em todo e qualquer contexto, por isso aceitou que se alterasse o modelo do ato convocado, e se propôs a executar o que havia sido discutido internamente no Bloco, de acordo com o princípio de disciplina coletiva.

Os indivíduos e grupos com referências insurrecionalistas, tanto aqueles que recém haviam se identificado com essa corrente quanto os mais maduros, por sua vez, viam o conflito final se aproximar, o acirramento com as forças de segurança, os confrontos e as depredações ocorrendo, as massas nas ruas aumentando, o governo sem saber como agir, tudo indicava o que estava por vir. Viam também os acontecimentos seguindo conforme o seu mito político, por mais que ainda houvesse elementos que procuravam a pacificação do processo, ou sua reorientação, arrefecendo os ânimos das ruas e se afastando dos conflitos. Dessa forma, atuavam tentando empreender a radicalização conforme sua estrutura ideológica, impedindo que essas posições pacificadoras avançassem e se tornassem hegemônicas, por essa razão eles agiam tentando puxar as massas para o confronto franco, aberto e generalizado com as forças de segurança. Por conta dessa compreensão sobre o processo é que esses grupos de caráter insurrecionalista acusavam o *ato-show* da Praça da Matriz de ser um ato que desvirtuava o andamento da campanha do Bloco. Os gritos denunciando que “protesto não é festa” se baseavam nessa ideia de que os shows, as apresentações artísticas e culturais não produziriam efeitos concretos, eles criariam um clima indesejável de celebração que atrasaria a conquista dos objetivos. Nessa visão, somente o enfrentamento com as forças do Estado poderia trazer a vitória. O processo era compreendido como uma guerra, e o clima de celebração e confraternização não era bem visto, era necessário produzir sentimentos de hostilidade, de revolta, de antagonismo. O caráter desse ato era um ponto de

⁷² Essa ideia se confirma a partir da entrevista de outro militante da FAG, que demonstra uma preocupação da organização em realizar ações adaptadas ao “momento em que se vive”. (cf. DA SILVA, 2016, p. 129-130)

desacordo com esse grupo, mas, diferente dos outros grupos, eles não podiam recuar, não havia margem de negociação, por isso produziam a hostilidade com os próprios manifestantes e com os símbolos de poder estatal que encontravam ali, o que gerou desentendimentos. Eles nem mesmo estavam presentes na organização, não participavam das instâncias organizativas, assembleias ou reuniões do Bloco, apenas das manifestações de rua.

Então, uma companheira do PSTU pegou o microfone para defender o carro de som e os shows que estavam sendo criticados por alguns setores de manifestantes jovens ao grito de “protesto não é festa”. A companheira destacou que o carro de som “está nos ajudando nesse ato. E não foi financiado pelo governo, não foi financiado pela burguesia, não foi financiado por interesses particulares. Quem ajudou a financiar foram os trabalhadores, foi o DCE da PUC (...)”. As vaias se espalharam pela praça. Esses jovens que vaiaram queriam marchar e não ficar parados lá. Alguns, inclusive, chegaram perto do carro de som e quase se enfrentaram fisicamente com os organizadores. Nesse ínterim, começou outro enfrentamento entre a polícia e um grupo de jovens manifestantes diante do Palácio da Justiça. Assim, explodia novamente a tão criticada repressão. A Polícia Militar disparou gás lacrimogêneo em grande quantidade e em todas as direções, seguindo a tática de repressão geral que utilizou durante as anteriores jornadas de junho. Alguns manifestantes arrancavam pedras da calçada da praça para entrar na luta direta contra a tropa de choque. Pedras e bombas de gás se cruzaram no ar. (SEGARRA, 2015, p. 54)

Ao fim, o ato foi bastante criticado, inclusive por militantes que fizeram parte de seu planejamento. Houve confronto e repressão – o que se pretendia evitar – e, após o ato, algumas pessoas que vinham acompanhando a campanha do Bloco se sentiram usadas. Sentiram que a CO estava se separando da base, se tornando um grupo externo, alheio, como uma direção vanguardista, fazendo reuniões fechadas onde decidiam como seriam os próximos passos sem discutir com a base, que apenas era convocada a participar do que havia sido decidido sem eles. Era uma crítica, em alguma medida, balizada por princípios libertários. Era a base reivindicando que deveria participar também, um ponto que era acordo dentro do Bloco até então. A reivindicação mostrava, por sua vez, que a base (ou ao menos uma parte considerável dela), operava por princípios libertários e agiam no sentido de evitar que, de dentro do Bloco, se desenvolvesse um organismo de poder político heterogestionário, que nenhum de seus militantes se tornassem autoridades, e que as lideranças que naturalmente surgissem se mantivesse impotentes perante o resto do grande grupo (cf. CLASTRES, 2013)⁷³. Se por um lado essa situação mostrava algo de positivo, que era a

⁷³ Com relação às dinâmicas do Bloco, por mais que a CO existisse, e decidisse detalhes táticos, em linhas gerais, a estratégia e os grandes acordos eram decididos em assembleia, o poder decisório estava com o grande grupo. Ao menos até a mudança para o “ato-show” do dia 27 de junho, e que também mudou, de certa forma, a tradição das manifestações do Bloco.

evidente influência de princípios libertários difundidos pela base – era isso que evitava que a CO se tornasse uma vanguarda, essa pressão da base que puxava de volta para si o poder político deliberativo –, também mostrava que a CO e o Bloco não estavam correspondendo totalmente às expectativas dessa mesma base, e que, de algum modo, havia uma tensão entre um grupo mais experiente (e mais pragmático) e uma grande base inexperiente, de gente que recém havia chegado, estava tendo sua formação política na rua, nas assembleias, nas manifestações, nas reuniões de comissões, etc., e que se pautava por mitos políticos que romantizavam princípios libertários (e era mais idealista e romântica). Parecia também que havia a chance – mesmo que mínima – de a CO se tornar um organismo de poder político externo e alheio ao resto do Bloco, de se constituir como uma vanguarda dominadora, um corpo que pairasse sobre o resto do Bloco, superior aos demais. Não é uma possibilidade a se descartar.

Apesar de ter havido autocrítica e um *mea culpa* posteriormente, esse episódio do *ato-show* da Praça da Matriz fez com que alguns ativistas debandassem e não participassem mais nem das assembleias, nem das manifestações, pois sentiram-se usados e enganados, sentiam que estavam se arriscando para a projeção de alguns, que haviam sido traídos de alguma forma e por isso estavam frustrados. Essa sensação foi reforçada pelo fato de que, horas antes do *ato-show*, o governo do estado, então nas mãos de Tarso Genro (PT), convocou o Bloco para uma reunião. Novamente, dada a urgência da questão e a impossibilidade de se discutir em assembleia, a CO organizou uma comitiva para a reunião com o governador que levaria as demandas do movimento e conversaria sobre a mobilização. A notícia sobre a reunião não foi bem recebida por algumas pessoas, parecia que o Bloco estava deixando de lado seus ideais libertários e se transformando naquilo que outrora queria evitar: um movimento hierarquizado, com uma direção separada da base que fazia negociações a portas fechadas com políticos. Aí se teve início à crise que levou o Bloco ao seu fim. Posteriormente, a partir dessa reunião e desse *ato-show*, por conta do uso de imagens de militantes do Bloco em reunião com o governador por parte do PT numa campanha do partido, os setores ligados ao PT foram expulsos do Bloco, o que gerou mais algumas baixas. Algumas pessoas viram essa atitude como autoritária, antidemocrática e acusaram outros partidos de estarem tomando a direção do Bloco. Depois disso, as manifestações passaram a se esvaziar, havia um sentimento de esgotamento, de cansaço, e as grandes marchas típicas de junho já não ocorriam como antes. As ruas davam sinais de refluxo, as *Jornadas* pareciam ter chegado ao fim pelo país todo. Mas nem por isso o Bloco deixou de existir. Organizou-se sob outra forma de manifestação,

dessa vez através da ocupação da Câmara de Vereadores. Mais uma mudança tática no repertório utilizado.

5. PLURALIDADE E DEMOCRACIA, A CONCEPÇÃO ORGANIZATIVA DO BLOCO E SUAS REFERÊNCIAS

O modelo organizativo do Bloco que chamou atenção de Peres, segundo ele, pelo ineditismo na história recente da política brasileira é uma das influências diretas dos anarquistas no processo das *Jornadas* e está intimamente ligado com um dos mitos que orienta a atuação política de um dos grupos. Essa noção de “conjunção de diferentes movimentos sociais” (HAUBRICH, 2018, p. 24), “unidade na luta”, “coalizão de organizações” (HAUBRICH, 2018, p. 95), como os próprios militantes mencionavam, ou outras formas de classificar a ideia de uma “coalizão pluripartidária”, e conseqüentemente, supraideológica, é parte da influência dos anarquistas na sua construção – mais especificamente dos anarquistas especificistas da FAG, já que existem outras correntes anarquistas que *negam* a aliança com partidos políticos e, inclusive, grupos e indivíduos que recuaram da mobilização após a decisão de unificar as lutas no Bloco. É dessa influência que trato nas páginas a seguir.

A construção dessa aliança também foi um processo longo e conflituoso. Analisando hoje, não consigo imaginar que pudesse ser de outro jeito. No início eram apenas militantes em sua maioria bastante experientes, já calejados de lutas, e alguns casos inclusive de ex-companheiros de organizações, gente que havia saído de um partido para integrar outro, ou até mesmo grupos inteiros (tendências internas que racharam), todos agora se encontravam sentados em círculo dialogando olho no olho, o mais respeitosa possível. Mas claro, haviam divergências. Era gente que se conhecia de outras lutas, de outros movimentos e de outros carnavais, fosse por serem inseridos em circuitos de militância ou por circuitos culturais. Na assembleia para tratar da unificação, no ano de 2012, eu reconhecia muitos rostos, alguns do meio estudantil, da UFRGS; outros, de atividades políticas como grupos de estudos, debates ou outras manifestações; e outros ainda de situações de lazer e confraternização. Aquele contexto de efervescência do qual falamos antes certamente contribuiu, já que estabeleceu instâncias de sociabilidade que proporcionaram a criação de laços entre os militantes e ativistas. Eram pessoas que se viam – a maioria – em assembleias, reuniões, apresentações de teatro, de música, festas, bares, ao menos no início, quando o Bloco tinha assembleias de em torno de 40 pessoas e manifestações com pouco mais de 100. Meses depois, tanto as assembleias quanto os atos tinham pessoas desconhecidas, o que aumentava a necessidade de segurança também da organização.

5.1. Eleição, centralização e seus antídotos

Além dos libertários, as outras organizações políticas (partidos eleitorais ou não) ou movimentos que integravam o Bloco tinham nas suas respectivas estruturas ideológicas dois princípios dos quais eles não poderiam abrir mão, o *centralismo* e o *reformismo*. Ambas estão presentes no marxismo (tanto no leninismo quanto no trotskismo, que eram as correntes presentes), e na socialdemocracia e podiam conduzir, muito provavelmente, segundo os libertários, a um formato do Bloco com uma direção centralizada (com um pequeno grupo decidindo por todos) a partir da materialização do princípio *vanguardista* dessas correntes ou a uma luta mais *institucionalista* (pautando numa ação reformista, por intermédio de vereadores e deputados, focada quase que exclusivamente na ação parlamentar). Ao fim, se conduzido exclusivamente por militantes adeptos dessas ideologias se corria o risco de o movimento se tornar hierarquizado, com uma direção afastada da base tomando as decisões e que procuraria agir por vias institucionais, ou seja focada em construir alianças entre políticos a portas fechadas dos palácios para garantir apoio na câmara de vereadores ou na assembleia legislativa. A concepção de pluripartidarismo da organização do Bloco deveria, para poder se manter de modo plural, evitar que uma determinada concepção estratégica (fosse marxista, anarquista ou social-democrata) se sobrepusesse às demais, ou desviasse o movimento de seus métodos e objetivos. Para isso, era necessário criar formas de evitar o desenvolvimento dessas tendências.

Dentre os militantes libertários, muitos já haviam passado pelas fileiras das outras organizações, conheciam bem o processo e os perigos de “se deixar levar a reboque”, o já mencionado Rodrigo Brizola – do Utopia e Luta e também da Cambada de Teatro em Ação Direta Levanta Favela – era um desses, tinha sido próximo do PT e de movimentos ligados ao partido, e, com as suas desavenças, mantinha e difundia certa apreensão quanto a possibilidade de “reboquismo”. O MPL já havia mostrado que outros processos eram possíveis e influenciava desde a sua concepção que outros movimentos semelhantes surgissem. Eram esses militantes mais experientes que tencionavam outra forma de organização – partindo do fortalecimento da base, sem apagar, porém, o papel das organizações, partidos e movimentos – que, por sua vez, tensionava a aliança mantendo sempre um caráter de disputa e atrito bastante característico do Bloco.

As negociações todas eram travadas entre forças que não eram exatamente (ou totalmente) opostas, já que, em alguns pontos, convergiam, nos quais havia consenso e sobre os quais se construía a aliança. Considerando que todas as forças ali representadas tinham intenções de fortalecer a aliança, no intuito de construir um grande movimento contra o aumento do preço da passagem de ônibus, havia necessidade e margem para se fazer concessões. Todos os grupos tiveram de fazer concessões, mas todos tinham também posições irredutíveis, aquelas posições das quais não abriam mão. Isso tudo ficava nítido nos debates e discussões das instâncias deliberativas. O debate sobre a presença de bandeiras de partidos, mencionado anteriormente, é um exemplo claro disso. Os filiados aos partidos eleitorais não abriam mão de fazer presente suas bandeiras, já os outros não queriam abrir mão da garantia de evitar que seus rostos estampassem panfletos pedindo votos posteriormente – ou, nos termos colocados, que fossem usados como *massa de manobra eleitoral*. As negociações, tanto a respeito da presença de bandeiras quanto do uso de imagens de ações do Bloco para campanhas eleitorais foram acordos construídos no sentido de contemplar essas posições em direção à firmação da unidade. E estabelecidos os acordos nas assembleias, todos deveriam fiscalizar o seu cumprimento, sob risco de expulsão.

Segundo Muhale (2014), a assembleia de 8 de janeiro definiu, depois de “muito debate” oito pontos fundamentais que guiariam todo o processo do Bloco. Eram eles:

a) unidade de ação; b) independência e autonomia do Bloco de Lutas perante qualquer entidade; c) o "Bloco" é horizontal, democrático e sem representantes e, principalmente, ninguém deverá publicamente falar em seu nome; d) a assembleia como espaço soberano do qual deverão sair todas decisões do coletivo; e) a ação direta como estratégia de luta; f) na definição das agendas e rumos do movimento, bem como a conciliação entre as diferenças táticas, metodológicas, ideológicas junto dos diferentes coletivos, deve prevalecer o consenso; g) na ausência de consenso, segue-se para votação; h) as decisões tomadas em assembleias são de cumprimento obrigatório dentro do Bloco, devendo seus transgressores serem responsabilizados em assembleia. (MUHALE, 2014, p.40)

Para Rodrigo Brizola, a construção do Bloco envolve elementos simbólicos, estratégicos e táticos que vinham se desenvolvendo anos antes.

Em cima de tudo o que a gente vinha conversando na construção simbólica, nas táticas utilizadas, pensando numa estratégia a médio prazo, que veio se desenvolvendo desde 2011, 2012, que era não sentar pra negociar, que era construir, através de uma unidade forte entre os setores de esquerda e os setores populares..., que tivesse unidade e que nós tivéssemos um caráter combativo, que nós plantássemos sementes pra que as pessoas reconhecessem naquela agrupação de pessoas, de coletivos, de movimentos, uma esperança e uma ferramenta de luta. Então, nesse processo, a importância do Bloco de

Luta, a importância da unidade e a importância de se somar atividades de rua, com a panfletagem, com a agitação nos terminais, e luta, luta, luta com o objetivo de vitória.” (HAUBRICH, 2018, p. 42-3)

Além desses pontos, se criaram algumas comissões para dar andamento nas decisões do Bloco. A organização em comissões responsáveis por funções necessárias para a condução do processo não é novidade, é uma prática comum em grandes organizações, os nomes podem variar, *grupos de trabalho, comissão, equipe, etc.* Os conceitos podem variar em alguma medida, mas a ideia central é de especificar um grupo e atribuir responsabilidades relativas a uma determinada função para que ele pense e execute as tarefas necessárias. Havia basicamente três comissões: a Comissão de Comunicação, a Comissão de Autodefesa e a Comissão de Organização. Posteriormente, se criou também uma Comissão de Agitação, mas que não estava prevista nas primeiras assembleias.

A maneira como a *comissão de organização (CO)* era formada, porém, chamava atenção. Nela, havia um representante de cada organização, partido ou movimento que compunha o Bloco. Ela se ocupava de questões mais vitais do Bloco – como decidir o trajeto das marchas ou ações mais incisivas –, questões cujas informações, caso vazassem, poderiam frustrar os planos, mas que eram divulgadas, por meio dos *delegados* das organizações a quem interessava (os militantes com algum grau de organicidade e filiados aos partidos, organizações e movimentos que compunham o Bloco). Com essa estrutura, os militantes sabiam de antemão o que havia sido combinado na reunião da CO, tinham maior controle do fluxo das informações, e cuidado para que não vazassem. As instruções eram repassadas apenas para os militantes, não divulgadas ao grande público – aqueles que compareciam pela convocação dos eventos no *Facebook*, por panfletos ou no *boca a boca*, por exemplo. A CO também era responsável por questões táticas de caráter urgente, que precisassem ser resolvidas em pouco tempo, sem que houvesse possibilidade de se passar por assembleia – essa era a função mais polêmica, alguns manifestantes autônomos que se somaram à campanha do Bloco criticavam essa função afirmando que se tratava de uma forma de criar uma espécie de *comitê central*, uma *vanguarda* ou algo do gênero, e acusavam que a CO se constituía, nesse sentido, como um corpo *acima* da base. Esses que compartilhavam dessa crítica era um grupo pequeno, e dentre os quais, grande parte era vinculada à perspectiva insurrecionalista do

anarquismo, alguns autonomistas, e outros sem identificação definitiva, sem reivindicar filiação ideológica.

Se estimulava a oxigenação da CO, porém, dada a sensibilidade das questões que costumavam ser tratadas nessa instância, era necessário que os seus componentes fossem militantes experientes, o que limitava sua participação, mas garantia sua qualidade. Os militantes novos, que chegavam de primeira viagem ou tinham pouca bagagem eram alocados em outras comissões, de caráter mais prático, como a Comissão de Comunicação (responsável pela redação, impressão e distribuição de materiais) ou a Comissão de Agitação (responsável por compor as canções, puxar os gritos, organizar as bandas, os instrumentos, as intervenções artísticas e culturais das manifestações).

A polêmica sobre as funções da CO trouxe à tona novamente as divergências internas. No sentido de evitar que se formassem “vanguardas⁷⁴” e “direções centralizadas”, o polo libertário teve de propor algo para substituir esses tipos de órgãos e que cumprisse ao mesmo tempo, de modo eficiente, a função desses órgãos. É nesse sentido que a CO se desenhou como uma alternativa possível. Nas narrativas de membros do Bloco isso nem sempre era visto como positivo. Matheus Gomes, por exemplo, via nesse modelo também uma contradição:

“Aí as contradições do negócio..., a Comissão de Organização tinha um poder dentro do Bloco, mesmo. Porque ela reunia o conjunto das organizações e ativistas que não eram vinculados a essas organizações..., era um organismo plural. Quando tomava uma decisão

⁷⁴ A noção de “vanguarda” é uma polêmica, já que a palavra assume significados distintos para diferentes grupos ideológicos. De um modo resumido, a vanguarda, dentro da esquerda radical, pode ter um significado derivado do marxismo-leninismo, onde se constitui num conjunto de indivíduos destacados dos quadros da classe trabalhadora que assumem um papel de direção da organização política (o partido), do processo revolucionário e do governo. Essa concepção é criticada por opositores do leninismo (sejam marxistas ou anarquistas) pela separação entre o partido e as massas como elementos hierarquizados, daí se desenvolve uma crítica à palavra “vanguarda”, associada a essa prática de condução das massas a partir de um estatuto de superioridade intelectual ou político, entendendo que essa condução se configura como uma relação de dominação. Mesmo assim, dentro do anarquismo se encontram, em alguns momentos, noções de vanguarda, com um significado próprio. Entre os anarquistas de massas (ou organizacionistas), se admite a existência de vanguardas como uma distinção natural de grupos de indivíduos que desenvolvem maior domínio em um ou outro campo, que se destacam por suas aptidões ou esforços. Se compreende que os sujeitos com mais competências em, por exemplo, agitar as massas, ou produzir textos, definir problemas e elaborar soluções, entre outros, são uma espécie de vanguarda necessária para o andamento de qualquer processo social. E que é infértil tentar impedir que essas habilidades se desenvolvam. O desenvolvimento dessas características, porém, não se configuraria numa distinção desses sujeitos no sentido de estabelecer privilégios políticos ou econômicos, procurando assim evitar o surgimento de relações de dominação. No texto, a palavra é usada no sentido de organismos dirigentes afastados das bases e que tomam decisões sem consultá-las, já que era uma preocupação dos militantes do polo libertário e o termo “vanguarda” era muitas vezes usado de forma pejorativa.

que era de agrado do conjunto, do setor mais radical, as suas decisões não eram contestadas. Quando tomava decisões polêmicas, aí abria margem pra contestação geral.” (HAUBRICH, 2018, p. 44)

Com a fala de Matheus se percebe que a CO e a assembleia, enquanto instâncias de deliberação do Bloco, estavam organizadas e constituídas de modo a tender suas decisões para uma orientação mais radical e vetar as decisões com posições mais amenas. A orientação, pode-se dizer, de um modo geral, era de uma estratégia de pressão através de ação direta, mais do que de convencimento ou negociação por vias institucionais.

Essa era uma característica intrínseca do Bloco, e produto tanto da influência de mobilizações internacionais contemporâneos à construção do Bloco (como o *Occupy*, 15M, etc.) quanto de elementos nativos, de lutas e experiências regionais, mencionando a FAG e o Utopia e Luta como expoentes de organizações e movimentos que carregavam princípios de horizontalidade e de críticas a construção de certas formas de liderança e condução das lutas sociais. Rodrigo Brizola, do Utopia e Luta, fala sobre essas práticas

“Problematizávamos o modelo de sociedade em que estamos inseridos, o modelo higienista, o modelo segregador, que fortalece o estado de exceção, que fortalece a privatização dos espaços públicos, que encarece a vida das pessoas, que sucateia os serviços e bens públicos. Era essa a crítica que nós, militantes, ativistas, lutadores, libertários, autônomos e anarquistas, construíamos na cidade de Porto Alegre. Não apenas com o Bloco de Luta, mas a nossa presença, através das nossas ideias, das nossas propostas, dos nossos símbolos e bandeiras, em vários processos de luta, marcavam a condução da política na cidade de Porto Alegre, via movimentos culturais, via debates. E posso te citar alguns que respiram ares de autonomia, de liberdade, de combatividade, de apoio mútuo, como a organização dos Caracóis Libertários, que, através da Cambada de Teatro Levanta Favela, organizávamos na cidade de Porto Alegre, reunindo a diversidade dos grupos e coletivos autônomos, de professores, ambientalistas, de camponeses ao movimento popular, cultural, artístico, uma diversidade onde se debatia de forma franca, horizontal, de respeito e de construção unitária da convergência, da empatia pela causa do outro.” (HAUBRICH, 2018, p. 44-5)

Analisando com maior cuidado, o modelo de organização de base que estimulava a participação política remonta a um projeto de *poder popular*. Mais especificamente relacionado com a concepção dos anarquistas especificistas. Uma forte referência para esse grupo vem da experiência do *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (Movimento Revolucionário Tupac Amaru, ou MRTA), organização político-militar de posição marxista-leninista do Peru, nos anos 1980, no contexto de guerra revolucionária. Segundo Iván, que na época das *Jornadas* era estudante

da UFRGS e até pouco tempo também da PUC, onde militou no movimento estudantil e cujo pai fora engajado no processo peruano e posteriormente exilado na Espanha, o “MARTA”, como os populares se referiam verbalmente à organização, tinha um caráter mais *libertário*, principalmente quando comparado com o Partido Comunista do Peru – *Sendero Luminoso* (PCP – SL).

Como fica claro no texto de Lima Rocha⁷⁵ quando o cientista político disserta sobre a forma como o MRTA operava nos territórios em que dominava,

Nesse terreno, nos municípios onde o MRTA operava, era a força hegemônica em armas e na maioria das vezes tinha o monopólio da força. Mas, sabiamente, isso *não implicou o monopólio da representação política*. A estrutura da sociedade foi dividida em Assembleias Regionais Populares, *onde todos os grupos de interesse, sindicatos, movimentos populares, delegados de micro-regiões e organizações de esquerda tinham seus delegados com voz e voto*. O MRTA era uma força a mais nesse universo de decisão política, com o mesmo peso de voto dos demais. Das Assembleias Regionais saíam delegados para a Assembleia Nacional, que era, logicamente, o conjunto de representações e territórios onde os tupacamaristas tinham hegemonia. Esta Assembleia não contava com delegados regionais de zonas onde o Sendero era hegemônico e menos ainda de lugares onde a democracia representativa burguesa e estatal se fazia presente. Por fim, é desta instância mais ampla de delegação de base e regionalizada de onde saíam linhas e demandas para a política geral nos lugares onde o MRTA atuava. (LIMA ROCHA, 2010, grifos nossos)

Segundo o autor, a experiência da atuação do MRTA no território conquistado traz cinco lições que devem ser consideradas:

Primeiro, que mesmo nas condições mais adversas *é possível a organização de base e o estímulo a participação política*. Segundo, que *a diversidade dentro da igualdade de direitos e justiça social é perfeitamente aplicável*. Isto se dá se a hegemonia da força e a gravitação política têm as condições de exercer este tipo de democracia. Terceiro, que se no caso, não fosse apenas o MRTA no uso da força, mas uma série de organizações políticas compartilhando o mesmo plano de trabalho das Assembleias (Regionais e Nacional) seria perfeitamente executável. Quarto, que qualquer organização social de protagonismo popular sempre se verá confrontada com o status quo e a estrutura de poderes das classes dominantes. A variável é o tipo e forma de confrontação, podendo ser desde uma luta avançada e dura como a dos tupacamaristas peruanos dos anos '80 e '90 até a luta de massas e popular exercida pelos movimentos indígenas e comunitários em algumas cidades e regiões latino-americanas a partir do ano 2000.

Quinto e por fim, é essencial compreender que o conceito aplicado pelo MRTA à organização social em San Martín é o de *PODER POPULAR*. Isto significa uma *estrutura de delegação política aos militantes votados diretamente pelos segmentos do povo*

⁷⁵ O texto referenciado foi publicado com o título *Organização Política e Democracia Direta* no livro *A História Por Anarquistas*, de Anderson Romário Pereira Corrêa, Bruno Lima Rocha e Felipe Corrêa, de 2010, pela Editora Deriva, lançado na primeira edição da Feira do Livro Anarquista de Porto Alegre. O livro se encontra esgotado, mas adquiri o arquivo original através do autor, a quem agradeço novamente pela ajuda, por esse motivo as citações não apresentam paginação.

organizado, que constroem instâncias de regulação social e é de onde vem a soberania popular por excelência. (LIMA ROCHA, 2010, grifos nossos)

A experiência do MRTA no Peru se apresentou como uma alternativa viável aos projetos herdeiros do leninismo que se pautam na tese do *partido único* e do seu *vanguardismo*. A alternativa libertária, nesse caso, se baseia numa espécie de *pluripartidarismo de esquerda* e na *democracia direta* de organizações de base. Essa elaboração, que parte da análise da experiência tupacamarista, foi adicionada ao projeto de socialismo libertário da FAG enquanto um possível sistema político e social a ser construído, sendo coerente com os princípios do ideário anarquista dos especificistas. Os princípios segundo os quais operam esse modelo podem ser encontrados perfeitamente no caso do Bloco, na sua concepção de estrutura organizativa e funcionamento interno, mesmo que em um contexto totalmente diferente, já que não se tratava de um caso de guerra revolucionária ou atuação em uma ditadura, como no caso do Peru na qual atuava o MRTA. O modelo serviu de referência, de inspiração, sendo adequado ao contexto na qual os militantes se encontram, não foi concebido como uma receita pronta a ser implementada exatamente igual.

5.2. O Bloco, o MPL e os anarquistas

A mobilização em torno do transporte público, por sua vez, vinha sendo cultivada há muito tempo, como mencionou Peres, mais especificamente, desde 2005, quando, no Fórum Social Mundial, diversas organizações (principalmente estudantis) do país todo definiram a criação de células locais do Movimento Passe Livre (MPL), com o intuito de lutar pelo transporte público e evitar que a pauta fosse cooptada por partidos políticos e convertido em capital eleitoral. O MPL, nasce inspirado na luta batizada de Guerra da Tarifa (cf. VINICIUS, 2005) de Florianópolis, e, apesar de não se definir ideologicamente enquanto anarquista, apresenta influências anarquistas, libertárias e autonomistas na sua concepção organizativa fazendo referência direta a essas correntes políticas.

O projeto do MPL surge após experiências de mobilização que garantiram vitórias aos manifestantes, porém, foram capituladas por partidos políticos ou entidades estudantis ligadas a partidos. Tanto a Revolta do Buzu (em Salvador, no ano de 2003) quanto a Revolta da

Catraca/Guerra da Tarifa (em Florianópolis, em 2004 e 2005) serviram como eventos com os quais se aprendeu sobre a organização (cf. VINÍCIUS, 2005).

Em Salvador, o movimento se iniciou com a articulação de base de estudantes secundaristas que não tinham vinculação com as grandes entidades representativas tradicionais, mas que vinham se organizando através de um fórum de grêmios estudantis das principais escolas. Havia um caráter de espontaneidade e autonomismo, apesar da organização ser feita também através de grêmios estudantis. O movimento levou milhares de estudantes secundaristas às ruas, chamou a atenção de outros segmentos da sociedade, e agiu principalmente através da paralisação da circulação de ônibus, passeatas e ocupações. Houve disputas entre a condução do movimento, partidos e entidades estudantis tradicionais se somaram, tentando tomar a liderança do movimento, principalmente no sentido de se oferecerem para negociações com o governo municipal, por outro lado, outros setores resistiam, deslegitimando as pretensões de lideranças de figuras políticas vinculadas a entidades e partidos. Apesar de diversos pontos da demanda dos manifestantes terem sido atendidos, o aumento em si acabou passando. De todo modo, a Revolta do Buzu demonstrou que a luta poderia ser conduzida sem a direção das entidades tradicionais a partir da articulação de entidades de base e de ação direta nas ruas, além de ter demonstrado também que esse processo não se daria sem conflitos.

Não é difícil de imaginar a frustração, a decepção, e também a revolta por parte dos manifestantes que, após dias, semanas, meses de lutas travadas com sangue, suor e lágrimas, testemunharem todo o capital político acumulado no movimento sendo direcionado para campanhas eleitorais ou figuras carimbadas do movimento estudantil reformista. Daí a urgência de se apontar para uma outra orientação que evitasse essa capitulação eleitoral.

É importante salientar esses processos e os aprendizados que deles surgem, pois, essas experiências se estabeleceram também como referências sobre o que *não* deixar acontecer. Com isso, quero dizer que todas as mobilizações que surgem sob a influência do MPL são marcadas por essa ideia, uma espécie de posição inicialmente de autodefesa, de evitar que o seu movimento seja capturado por forças externas que se passam por aliadas, mas que, com o tempo (ou dependendo do observador), pode ser lida como uma refração meramente ideológica ao universo da política parlamentar, uma posição de “antipolítica” associada a suposta condição de rebeldia infantil ou então como parte de um projeto oculto.

Daí também uma associação comumente feita entre o MPL e o anarquismo, que, por mais que não seja explícita, de fato existe. Não no sentido de o MPL ser um movimento ou organização anarquista, mas no sentido de o MPL procurar no anarquismo referências sobre como conduzir processos de mobilização e mudança social sem a centralização ou burocratização do mesmo. Assim, o MPL acaba tendo influência de diferentes ideologias na sua composição, desde que compactuem com o princípio de que a luta não deve ser centralizada em partidos, entidades ou figuras políticas convencionais, ou levada para instâncias parlamentares; ao fim, se encontram no MPL militantes de diferentes posições, anarquistas de diferentes correntes, marxistas libertários, autogestionários, autonomistas, etc.

Com o passar dos anos, o modelo do MPL serviu de referência para pessoas com esse perfil de militantes, ou seja, adeptos de posições políticas mais descentralizadas, ao longo do país todo. Era um padrão que servia de inspiração para a organização do movimento de luta pelo transporte público em todas as cidades em que se tinha militantes anticentralistas que não queriam ver suas lutas sendo cooptadas por partidos eleitorais. Dessa forma, esse modelo do MPL se estabeleceu como uma oposição a outras formas de condução da luta pela mesma pauta, principalmente às mobilizações ligadas a entidades como a União Nacional dos Estudantes (UNE), historicamente vinculada de modo bastante direto ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB).

O MPL serviu de referência para o Bloco, mas em Porto Alegre a mobilização tomou um tom mais amplo, não exatamente igual ao movimento nacional. Na capital gaúcha, o Bloco de Lutas Pelo Transporte Público se estabeleceu como equivalente à luta pelo transporte público e contra o aumento do preço da passagem. Ele fazia oposição às mobilizações de entidades estudantis que, todo ano, com o anúncio do aumento do preço das tarifas, realizavam pequenas passeatas com estudantes secundaristas que no fim não resultavam muito mais do que fotos e discursos sobre como essas entidades lutavam pelos direitos dos estudantes e sobre como seus dirigentes estavam à frente de processos de mobilização. Toda a proposta do Bloco era de se diferenciar desse tipo de manifestação, isso explica em parte a forte resistência a elementos como carros de som, megafone ou a figuras de destacado capital político (que possivelmente seriam candidatos) tomando lugares de liderança, a frente dos atos. Isso tudo resultou numa estética mais radical das manifestações, e consequentemente, numa alteração dos repertórios utilizados. Esses elementos todos eram substituídos por outros, em vez de grandes caminhões utilizados em tróleus-elétricos, as marchas do

Bloco tinham (quando tinham) apenas um carro de som com uma caixa de som e um microfone (normalmente emprestado por algum sindicato), a marcha era “puxada” por um grupo contendo representantes de tantas entidades quanto fosse possível que compunham o Bloco para evitar “vanguardismos” ou cooptação, as falas eram repetidas em jogral em vez de em megafones, com todos os participantes repetindo aos gritos as falas dos agitadores, etc.

Os repertórios de ação assim como a estrutura de organização do Bloco, expressavam princípios libertários e autonomistas na condução da luta pelo transporte público, assim como com o MPL. Esse, porém, não era a única referência no que tange à organização do Bloco. O Bloco era algo maior, não era exatamente uma reprodução do modelo utilizado pelo MPL. Como os próprios militantes definem, o Bloco tinha uma ideia de pluralidade de representação na sua concepção organizativa que abrangia desde tendências internas do partido da situação, os partidos de oposição de esquerda, militantes independentes e anarquistas – organizados, por sua vez, em seus próprios e distintos modelos organizativos, desde a *organização específica anarquista*, até *grupos de afinidade* ou *coletivos* diversos. O Bloco procurava expressar essa pluralidade de organizações e movimentos na sua estrutura representando-as tanto quanto fosse possível, sem que uma organização se destacasse ou se acomodasse acima das demais.

Como já dito anteriormente, a conjuntura específica de Porto Alegre colocava a atuação dos anarquistas, e especialmente a FAG, por ser mais estruturada e socialmente inserida, em lugar de destaque. O desenvolvimento de experiências como o Orçamento Participativo e o Fórum Social Mundial contribuiu para a criação de uma prática e de uma cultura de democracia participativa que era endossada, encorajada e impulsionada pela militância *faguista* e outros grupos de caráter libertário apontando para a construção de uma democracia direta. Um outro elemento importante para a fundação do BLTP, tal como ele se criou, foi a aproximação dos militantes do que chamo de polo libertário.⁷⁶ com o projeto do passe livre, ou seja, com uma pauta social de grande amplitude, que tinha impacto na vida de todos os usuários de transporte público.

Já foi dito também que desde 2005, numa reunião que ocorreu no Fórum Social Mundial, o MPL se estabeleceu como um projeto nacional, a ser desenvolvido com núcleos estaduais pelo

⁷⁶ Que envolvia diferentes grupos anarquistas, libertários e autonomistas que compunham o BLTP, como a FAG, o Moinho Negro, o Utopia e Luta, a Cambada de Teatro Levanta Favela, os envolvidos com o Ocupa POA e indivíduos sem vinculação com nenhuma organização, mas com grupos de amigos identificados com o anarquismo.

país todo, e que o MPL-RS vinha sendo ensaiado já há um bom tempo, a partir das reuniões que participei, por estudantes universitários anarquistas e *anarcopunks*. Quando o BLTP se materializa, o MPL deixa de ser um modelo a ser seguido, ou melhor, já não se pretendia, a partir da criação do BLTP, construir o MPL-RS, já que esses mesmos sujeitos que outrora tentavam construir o MPL-RS agora direcionavam suas forças para o Bloco. Apesar disso, não havia uma concorrência entre os dois, pelo contrário, o MPL nacional era um parceiro, uma referência e um aliado, cujo canal de diálogo era construído pelos militantes libertários do BLTP, fosse em nível institucional (através de organizações e movimentos), fosse através de relações de amizade entre militantes do BLTP e do MPL. Muitos membros do MPL (principalmente de SC e de SP, pelo que me consta) eram estudantes universitários, alguns militavam em organizações anarquistas da CAB, outros tinham envolvimento com o *anarcopunk*, por esses diferentes campos os membros do Bloco aqui tinham contato com membros do MPL, o que proporcionava trocas entre esses dois movimentos e fortalecia o polo libertário do Bloco, onde os anarquistas atuavam.

Em 2013, com a retomada do Bloco, os anarquistas presentes no Bloco se questionavam sobre de que maneira sua participação se manifestaria na luta, dado que uma experiência pretérita, ocorrida no ano anterior, havia culminado em atritos com o polo partidário-eleitoral e *rachado* o processo. No mesmo ano ocorreu o X Encontro Latino-Americano de Organizações Populares Autônomas (ELAOPA)⁷⁷, no Rio Grande do Sul. Durante a realização da décima edição do encontro, integrantes do Bloco de Lutas Pelo Transporte Público se encontraram com militantes do Movimento Passe Livre de São Paulo e de Santa Catarina. Não foi o primeiro encontro de alguns daqueles militantes, que já se conheciam de outros circuitos (o movimento estudantil, a cena *anarcopunk*, a militância anarquista especificista, etc.), mas naquele contexto, de emergência de lutas no início do ano, quando as passagens são reajustadas e a mobilização surge, o encontro foi importante. Foi um momento específico para troca de experiências acerca de lutas pelo transporte público e como os anarquistas participavam delas.

⁷⁷ O ELAOPA foi fundado em 2003, e ocorre periodicamente (no início anualmente, depois bianualmente) com participação de organizações populares de toda a América Latina. O objetivo do evento é coordenar no que for possível a luta no nível regional-continental e trocar experiências, estabelecer e cultivar contatos e relações entre entidades do nível político-social e social (as *tendências* e movimentos sociais e populares) nas quais existem trabalhos de inserção e militância libertária.

Pode-se dizer que vínculos de solidariedade foram criados e outros, construídos em momentos pretéritos, fortalecidos. Foram momentos agradáveis e construtivos. Se estabeleceu uma rede de contatos de modo mais estruturado ali com relação às lutas dessa pauta. Materiais de divulgação (como panfletos, cartilhas, projetos de lei) foram trocados⁷⁸, experiências, histórias, propostas, tudo isso circulou de modo solidário entre o MPL e o polo libertário do Bloco. Do ponto de vista dos militantes da FAG (organização a qual eu me vinculava à época), uma questão que aparecia nas discussões era sobre como nos posicionar dentro da mobilização, ou seja, se deveríamos nos colocar publicamente enquanto *organização política* ou enquanto *tendência político-social*. A discussão com os companheiros militantes do MPL acabou com a conclusão de que, por estarmos atuando com partidos políticos eleitorais, que tinham as suas estratégias e muito provavelmente tentariam imprimi-la na mobilização, nós, enquanto anarquistas, deveríamos *puxar a luta* do Bloco para o nosso lado. Isso queria dizer nos colocarmos enquanto anarquistas e tentar orientar a luta do Bloco conforme nossos princípios, disputar a estratégia com os partidos, evitando que eles monopolizassem a condução do Bloco.

Certamente a fala dos militantes do MPL não seria diferente. É justamente desse tipo de relação que o MPL surge, e as referências anarquistas, zapatistas e autonomistas – como aponta Saraiva (2014) – não estavam lá à toa, eram o contraponto ideológico aos movimentos que procuravam conduzir a luta pelo transporte público (gratuito e de qualidade) por vias de caráter reformista, legalista, eleitoral, institucional, parlamentar. O MPL, assim como o polo libertário do BLTP eram diferentes, tinham outras referências ideológicas e outras concepções estratégicas. E ali estavam determinados a apresentá-las publicamente.

Passado o evento e voltando para o cotidiano da militância do Bloco, esse conjunto de grupos e indivíduos do *polo libertário*, a uma certa altura, percebeu necessidade de se organizar de modo mais claro e conciso para poder atuar da forma que pretendia no Bloco. Lembro claramente da noite quente, em meio a uma assembleia geral do Bloco, na qual, após perceber que os grupos filiados aos partidos PSTU e PSOL chegavam juntos ao espaço da assembleia e faziam falas complementando um ao outro – indicando que haviam feito combinações entre eles antes – sugeri

⁷⁸ Da troca de materiais surgiu uma anedota desse encontro. Um dos panfletos que o MPL de SC nos passou tinha um erro de digitação. Ao invés de “tarifa zero” lia-se “*tafira zero*”. A percepção do erro rendeu risadas entre nós no evento, e era uma memória que se fazia volta e meia nas reuniões do Bloco.

a outro companheiro que nós organizássemos uma *frente autônoma*. O nome era apenas uma sugestão, e o que eu tinha em mente era um agrupamento de tendência, fazendo referência à formação política que tinha na época. A ideia era de juntar os anarquistas, autonomistas e libertários em um grande grupo que atuasse – com o perdão da redundância – como *bloco* dentro do Bloco, nas disputas com os partidos eleitorais.

O grupo surgiu. Nos reuníamos antes das assembleias e discutíamos alguns pontos que estavam previstos, tirávamos uma posição, elaborávamos propostas e as defendíamos na assembleia. A assembleia geral sempre foi a instância decisória máxima. Desde o início. Mas a sua dinâmica e os “jogos” feitos nessa instância, em favor das propostas dos militantes dos partidos de esquerda era clara. Calejados no movimento estudantil, suas armas estavam bastante afiadas, esse setor era hábil nas suas estratégias e, se o polo libertário permanecesse inerte, seria arrastado provavelmente até uma disputa na câmara de vereadores, que, sem pressão popular acabaria não dando em nada⁷⁹.

Em termos de grande estratégia, a Frente Autônoma (FA) partia de uma tese básica: que o processo fosse conduzido “pela força das ruas”. Em torno disso se reuniam grupos e indivíduos que se identificavam com essa noção e se dispunham a defender a posição e atuar nesse sentido nas diferentes instâncias do Bloco. Isso significava defender que se desse protagonismo para repertórios de ação direta – marchas, *trancaços*, ocupações, etc. – em detrimento de ações indiretas – aquelas mediadas por políticos profissionais ou instâncias oficiais. A justificativa para isso, de origem ideológica (como as outras possíveis posições) era de que, por essa via estratégica, o

⁷⁹ O medo (ou receio) dos militantes anarquistas e demais componentes do polo libertário do Bloco era de que os militantes de partidos eleitores tentassem usar o Bloco para fazer as manifestações crescerem em termos quantitativos e então orientar as manifestações para atos mais amenos, sem confrontos, sem radicalização, e com performances mais diplomáticas que tentassem pressionar, pelas ruas, com vistas a convocar uma reunião de negociação com as autoridades (prefeitura, representantes das empresas, etc.), apresentar um abaixo-assinado, tirar fotos e abandonar as ruas com a primeira negativa da prefeitura. Temia-se também que os partidos colocassem seus quadros à frente das manifestações para tirar fotos para usar posteriormente, em campanhas eleitorais, se apropriando do capital político produzido pelo Bloco. Toda a atuação, desde o início, por parte dos militantes anarquistas e libertários foi no sentido de evitar, de coibir, que esse tipo de estratégia se desenvolvesse no Bloco, e que o esforço coletivo fosse sempre na lógica de ação direta nas ruas, com marchas, panfletagem, ocupações, etc. Pode parecer exagerado em alguns momentos, talvez até “autoritário”, mas as experiências da luta contra o aumento em Porto Alegre até então davam a entender que era isso o que provavelmente aconteceria. E, em alguma medida, não foi uma previsão errada, já que posteriormente, candidatos se utilizaram da visibilidade que ganharam com o Bloco para tentar se eleger, e partidos usaram fotos de encontros com manifestantes do Bloco para promover a sua própria imagem.

processo do Bloco proporcionaria um acúmulo de “força social⁸⁰” que, por sua vez, poderia nos levar a outras conquistas.

A ideia era que, ao fim e ao cabo, o acúmulo de força social através desse processo libertário de condução do Bloco permitisse travar uma disputa com as forças da prefeitura e do empresariado que garantisse um transporte 100% público, um regime sob gestão dos trabalhadores e dos usuários, com direitos garantidos de acordo com as necessidades e interesses desses mesmos agentes, isso, claro, a longo prazo. O projeto libertário, ao conduzir um processo de acúmulo de força social e de capital político, e evitar que esse capital fosse apropriado por candidatos e partidos eleitorais, tentava garantir que ele ficasse restrito a uma entidade coletiva e abstrata – “o Bloco”, “as ruas” –, eram esses os sujeitos produtores das mudanças, e eles só poderiam ser acionados por certos meios, também coletivos, com ritos próprios em que o poder seria dissolvido em meio às massas.

A grande polêmica, expressa pela divergência de concepções estratégicas, se manifestava nas assembleias em torno da ação de ataques a propriedades – a modalidade de ação direta mais controversa. Os militantes de partidos eleitorais, provavelmente incomodados com a associação que poderia vir a ser feito entre episódios de violência e suas siglas e seus nomes, procuravam meios de evitar que esse tipo de repertórios fosse acionado. Havia sido essa uma das polêmicas que, em 2012, acabou desfazendo a aliança. Já os militantes do polo libertário, em torno da FA, se viam obrigados a defender a legitimidade desse tipo de manifestação. Enquanto os militantes de partidos eleitorais traziam propostas sobre “evitar mascarados desconhecidos”, “impedir presença de vândalos”, com a justificativa de que isso poderia “queimar o movimento” e que poderia haver presença de “infiltrados”, os libertários compreendiam que eram formas de expressão de uma rebeldia e indignação de setores excluídos da sociedade, episódios de catarse de sujeitos que não tinham como se manifestar de outra forma, e que, se se quisesse ser um projeto “popular”, o Bloco e seus militantes teriam de entender que nem todos os revoltosos têm os meios para redigir notas

⁸⁰ Pedro (2012), a partir de Fábio López e Errandonea, define *força social* como, “um agrupamento coletivo real que, por meio da capacidade e da vontade, a partir de interesses comuns (que podem ser classistas), dispõe-se a atuar, e de fato atua, convertendo-se em uma energia aplicada por agentes sociais, de um dado momento histórico, e de um determinado espaço geográfico, em favor de objetivos – dando corpo a uma ação em alguma das esferas estruturadas da sociedade ou em mais de uma delas.” (PEDRO, 2012, p. 95)

de repúdio, projetos de lei, entrar com processos, etc. e que, às vezes, a voz e a pedra são tudo o que se tem para agir e se fazer ouvir.

Se formavam duas posições nessas instâncias, uma que condenava a violência, entendendo essa como poluidora do fazer político e outra que a relativizava, entendendo como parte do processo de ampliação da aglutinação, da congregação de setores mais desprivilegiados, dispostos nas posições mais subalternas, no processo do fazer político, incluindo repertórios que expressassem as suas angústias produzidas, por sua vez, pelas suas condições de vida, posições sociais ocupadas, trajetórias de vida, etc., mas que, de algum modo, expressavam ao seu modo o descontentamento, a revolta, os anseios e interesses desses sujeitos. Mas essa defesa, por parte dos anarquistas, que era feita nas assembleias do Bloco não representava necessariamente uma relativização total ou legitimação de toda violência. Esse ponto sempre foi polêmico, tendo iniciado até mesmo conflitos físicos entre militantes e ativistas anarquistas em manifestações.

6. O INSURRECIONALISMO E O *ETHOS BLACK BLOC*

Um dos destaques de 2013 foi sem dúvida a atuação dos ativistas que ficaram conhecidos como *black blocs* (BB). Foi a atuação desses ativistas que atraiu a atenção dos holofotes, foi através deles que a mídia construiu sua narrativa de que os manifestantes eram *baderneiros* e *vândalos*. A condenação da violência partiu daí. Mas essa abordagem não foi a única. Contrapondo-se ao discurso condenatório da mídia, intelectuais trouxeram outra narrativa, nesse caso, materiais divulgados em portais, em perfis pessoais de redes sociais, em colunas de jornais ou em livros sobre as origens históricas do BB ou até mesmo abordagens mais etnográficas (SOLANO e MANSO, 2014) tratavam do fenômeno como a expressão de uma rebeldia com uma potência criadora, legítima e uma história.

Mas, como já anunciado em outros momentos, por mais que se pudesse atribuir essa significação à tática BB, isso não a isenta de críticas. Críticas muitas vezes feitas pelos próprios manifestantes e que tinham fundamentos, se diferenciando assim da condenação moralista que baseava a crítica da mídia, por exemplo, ou de setores da direita. Se o Bloco enquanto uma coalizão pluripartidária apresentava contradições e se marcou por disputas, o mesmo se dava em alguns casos entre os próprios anarquistas. Aqui apresento um texto mais etnográfico e uma definição particular sobre o fenômeno.

6.1. Teatroacracia: a encenação da rebeldia

O primeiro registro que eu tenho de BB nas manifestações do Bloco foi antes de 2013, na campanha contra o aumento das passagens ainda de 2012. Eu não tinha uma bagagem grande de militância para ser considerado uma liderança a ponto de participar da Comissão de Organização, nem disposição ou afinidade com comunicação, e era introspectivo demais para ser agitador, mas, enquanto praticante de artes marciais, entendia que o treino ao qual havia sido submetido me proporcionava qualidades necessárias ou úteis para possíveis situações de enfrentamento (nem tanto o conhecimento de combates, mas a atenção para a segurança e o controle de instintos e das emoções). A maioria dos membros da Comissão de Segurança (CS) não tinha treinamento em artes marciais ou esportes de combate, a diferença entre a conduta de quem tinha e quem não tinha era

muito visível em algumas situações de estresse e ameaça (ou de enfrentamento de fato). O controle do corpo, da ansiedade, da excitação diante do caos ou do confronto era algo compartilhado por quem já tinha ou expertise em manifestações (como era o caso de sujeitos experientes, que já tinham passado por situações semelhantes antes), ou por quem tinha desenvolvido esse controle de si através de outras práticas, como era meu caso. Por conta disso, dessa *hexis* corporal marcial, eu me sentia mais apto a participar da Comissão de Segurança. Na condição de membro da Comissão de Segurança, eu acompanhava a marcha junto com outros colegas de comissão. Caminhávamos circundando a área ocupada pela marcha, nossa posição era o limite da manifestação. Nossa tarefa era cuidar para que não se infiltrassem policiais à paisana (também conhecidos como “P2”) ou agentes provocadores de qualquer espécie, além disso, também zelávamos pela segurança dos manifestantes em casos de repressão. Enfim, cuidávamos para que a marcha seguisse conforme o combinado em assembleia.

Ao longo da marcha, num momento em que chegamos em um ponto combinado (o prédio do maior grupo de comunicação local), percebi que alguns manifestantes correram para a parte da frente da manifestação. Enquanto os demais pararam na rua, bloqueando o trânsito e gritando palavras de ordem, esse grupo subiu a calçada e começou a arremessar pedras nas vidraças do prédio enquanto proferiam raivosamente alguns xingamentos. Era um grupo de rostos cobertos por camisetas e estavam visivelmente excitados, a ponto de quase não se controlarem, saltitavam agitados, tomados por adrenalina. Enquanto membro da CS, identifiquei aquela cena como uma possível situação de perigo, me parecia muito provável que aquelas ações fossem reprimidas. Assim, me posicionei perto do grupo, entre eles e os demais manifestantes. Ao meu lado, fotógrafos e repórteres que acompanhavam a manifestação se posicionaram e começaram a tirar fotos do grupo de mascarados. Foi então que notei uma cena interessante, um dos mascarados, ciente de que estava sendo fotografado, investiu com um objeto na mão (parecia ser um guarda-chuva), o ergueu de modo agressivo, fazendo menção de que ia atacar a vidraça, e, no momento em que acertaria o vidro, fez uma pequena pausa de uma fração de segundo, controlando o impacto por um momento, o que fez com que o dano fosse praticamente nulo. Nesse momento eu entendi o que era aquilo, e sobre o que era aquela ação toda: era um espetáculo, uma atuação. Aquele sujeito de rosto coberto não queria de fato quebrar a janela, ele queria sair nas fotos quebrando a janela. Pouco importava, na verdade, se as janelas haviam sido mesmo quebradas, o que importava mesmo era que o ato estivesse no jornal na manhã seguinte.

Essa havia sido a primeira cena, mas depois de ter presenciado várias outras, concluí que a “violência” dos *black blocs* era muito mais performática do que propriamente violenta. E, enquanto militante, também percebi que era muito mais performática do que revolucionária. Mas, considerando que eles sempre davam a entender que de fato acreditavam estar “fazendo a revolução” me pus a pensar sobre a concepção de revolução desses sujeitos, e me parecia que essa concepção tinha muito mais proximidade com um evento performático do que com uma ruptura nas diferentes esferas da vida social.

A cena do manifestante com o guarda-chuva atacando a vidraça parece ilustrar perfeitamente a ideia de performatização da violência revolucionária. Essa ideia, por sua vez, uma forma de teatralização do poder, uma espécie de “teatrocracia” (cf. BALANDIER, 1980), numa versão diametralmente oposta daquela dos governantes, é o que chamo aqui de *teatrocracia*, onde não se dramatiza o exercício do poder, a administração, a tomada de decisões ou o governo, mas sim sua resistência e seu combate, um contrapoder que se manifesta na dramatização da violência. A antítese do controle estatal é seu desafio, seu enfrentamento violento. A antítese das dramatizações dos governantes é a dramatização da subversão dos revolucionários.

O ato em si, aparentemente violento, é uma (represent)ação simbólica cuja característica principal é dramatização da destruição, do ataque e do enfrentamento. Aquele militante, como mencionado anteriormente, não objetivava a quebra da vidraça, mas sim ser *representado* como se estivesse quebrando a vidraça. A potência da ação não residia nos estilhaços do vidro quebrado, mas na divulgação de fotos da cena nos jornais do dia posterior, na comunicação da ação em vez da ação em si. Ele dramatizava sua ação segundo a presença dos fotógrafos, interagindo indiretamente com eles. Em conjunto, ambos preparavam o espetáculo. E era exatamente isso o que os dois queriam: espetacularizar a violência. Cada um com suas motivações, interesses e meios, mas convergindo nesse ponto. Os jornalistas queriam vender (e violência é sempre vendável, os jornais sabem muito bem disso) e, a partir da ação de violência, construir uma narrativa de condenação e criminalização do processo de mobilização que vinha sendo feita pelos manifestantes do Bloco; já o manifestante queria outra coisa, queria ser divulgado nos jornais e reconhecido como um manifestante rebelde. Queria, ao fim, prestígio.

Prestígio de uma espécie de guerreiro da revolução. O seu prestígio não poderia lhe ser fornecido sem reconhecimento, e o reconhecimento só é possível se os demais tomarem

conhecimento de seus feitos de guerra. Daí a necessidade da divulgação no jornal. Um cálculo mais ou menos utilitário era feito mentalmente por aquele sujeito. E nesse cálculo, a vidraça em si não precisava ser destruída, poder-se-ia simular sua destruição, posar para as câmeras, e foi exatamente o que ele fez. A vidraça seria usada apenas como um artifício, um objeto cenográfico de uma cena montada e divulgada nos veículos de comunicação, para que, dessa forma, a ideia que motivava a manifestação fosse compreendida pelos espectadores, a ideia de que os manifestantes estavam furiosos e revoltados.

Essa foi apenas uma cena de diversas outras que presenciei, mas as demais apenas reforçaram essa conclusão. A ação *black bloc* é pautada na representação simbólica de uma violência revolucionária mais do que numa concepção mais material e estratégica de revolução, ou seja, de uma concepção da violência enquanto desenvolvimento militar da ação política. Nessa ideia de revolução simbólica através da teatroacracia, a mudança se conquista a partir da veiculação de informações, e não da mudança concreta das instituições sociais. Tanto a potência quanto os limites da tática se constroem por isso. A história da tática confirma essa premissa.

6.2. Globalização e antiglobalização: a política da contracultura e a *communitas* global de resistência

É necessário, antes de prosseguir, entender como surgiu, se configurou e se difundiu o *black bloc* até chegar nessas manifestações de 2013, de onde, depois, acabou também por adormecer (já que não me parece correto dizer que se dissolveu ou que acabou, tendo visto registros deles nas ruas ainda em 2016). Para isso, primeiramente trago o texto de Ortellado (2014) que serviu de posfácio para o livro de Solanos (2014). Segundo Ortellado, os *black blocs* remontam aos quadros de autodefesa dos autonomistas da Alemanha ocidental dos anos 1980. O próprio nome faz alusão aos diferentes grupos que compunham os atos, e o “*schwazer Block*” era a forma como era chamado (em tom jocoso, diga-se de passagem) esse bloco em particular que cuidava da segurança (tal como no caso do Bloco, fazia a CS), indo na frente da marcha em formação de linha, impedindo o ingresso de indivíduos suspeitos e que fazia o confronto no caso de repressão policial, quase como uma espécie de infantaria da manifestação.

A expansão da ideia do *black bloc* como tática de defesa das manifestações se deu sobretudo a partir do caso de Seattle de 1999, nos protestos contra Organização Mundial do Comércio (OMC). Foi quando então um grupo de manifestantes decidiu romper com paradigma gandhiano de resistência passiva (GRAEBER, 2012) que havia, até então, dominado as manifestações estadunidenses. O debate entre os dois paradigmas, como bem observa Ortellado, não é novo, e está colocado há muito tempo dentro dos circuitos da esquerda. O autor traz como exemplo o diálogo entre Orwell (2005) e o próprio Gandhi. Segundo Orwell, o problema da manifestação pacífica era a repercussão que os eventos tinham na opinião pública a partir da forma como eram noticiados pela mídia. Grosso modo, os protestos não-violentos tinham pouca ou nenhuma repercussão através da mídia, o que frustrou os manifestantes e os forçou a mudar de tática.

Assim, os manifestantes de Seattle, inspirados nos alemães, reformularam levemente sua execução, passando a concentrar ataques a alvos específicos: grandes empresas e órgãos públicos relacionados com o controle estatal. Talvez aí pudéssemos apontar uma mudança de paradigma do próprio *black bloc*: da autodefesa da marcha ao ataque de alvos específicos. Os ataques tinham como objetivo dois pontos, o primeiro era chamar a atenção dos veículos de mídia, o outro era expressar o descontentamento com a globalização e o capitalismo causando danos a empresas. Daí a preferência por atacar grandes empresas multinacionais.

De Seattle para o mundo, o *black bloc* ganhou as ruas. Ele já tinha sido difundido através de artigos e livros, mas, depois do que ficou conhecido como *A Batalha de Seattle*, as coisas tomaram outra proporção. A tática obteve sucesso ao menos no que diz respeito ao primeiro objetivo, o de chamar a atenção da mídia e fazer a manifestação ser divulgada. O interessante, e irônico, é que a tática *black bloc* se difundiu nos subterrâneos da cultura global muito por conta da contracultura *punk*, principalmente pela sua vertente mais política, o *anarcopunk*, junto da ALF e do *antifa*. As cenas de 1999 foram captadas e reproduzidas incansavelmente em videocliques, zines, capas de álbuns, estampas de camisetas, adesivos, e etc. Inclusive tive o primeiro contato com o conceito do *black bloc* a partir da minha aproximação com o *anarcopunk* ao me deparar com imagens de centenas ou milhares de manifestantes furiosos de rostos cobertos e preparados para destruição revolucionária.

O caso da *Batalha de Seattle* foi bastante significativo para a história contemporânea dos EUA, não apenas para os anarquistas e anarcopunks, mas até mesmo para a indústria cultural *mainstream*. Diferentes obras foram feitas em cima do episódio, tanto documentários quanto ficções. Filmes como *30 Frames a Second: The WTO in Seattle*, dirigido por Rustin Thompson; *Breaking the Spell*, dirigido por Tim Lewis, Tim Ream e Chuck A. Rock; *This Is What Democracy Looks Like*, dirigido por Richard Rowley e Jill Friedberg retratam o episódio no formato de documentários; já o *Battle in Seattle*, de Stuart Townsend, usou o episódio para criar uma ficção. A cultura de massas criou um registro sobre o que eram os BB, a tática, a estética e as ideias não ficaram restritas aos circuitos anarquistas ou revolucionários, mas chegaram até o grande público.

Depois de Seattle, a vez foi de Gênova. Em 2001, no encontro do G8, os *black blocs* tomaram as ruas e perpetraram ações diretas, protagonizando cenas de destruição e confronto com as forças de segurança. O confronto em Gênova foi tão intenso que um dos militantes, Carlo Giuliani, anarquista de 23 anos, foi morto ao ser alvejado com um tiro disparado por um *carabiniere*. Como se não bastasse a morte, seu corpo caído no chão foi atropelado por um veículo das forças de segurança. No dia seguinte, a polícia realizou uma incursão numa escola onde estavam reunidos os manifestantes, alegando estarem atrás de *black blocs*. Tudo foi transmitido por uma rádio e veículos de mídia independentes (ligados a *Indymedia*) a brutalidade da polícia foi, mais uma vez, vista por gente em vários países. Novamente a tática obteve relativo sucesso, as cenas do conflito, incluindo o desrespeito e a crueldade com o corpo de um militante, rodaram o mundo em vídeos e fotos.

Outro episódio bastante marcante na história do *black bloc* foi a sequência de tumultos de 2008 na Grécia. Despertados após a morte de um adolescente anarquista Aléxandros Andréas Grigorópulos, então com 15 anos. A morte aconteceu durante uma abordagem policial. O clima entre os anarquistas gregos e a polícia já não era tranquilo, pequenos conflitos esporádicos eram comuns, mas a morte do adolescente foi o estopim para ações mais contundentes, o que levou, conseqüentemente, à uma escalada da violência. O bairro *Exárchia* foi o centro de todo o levante, tornou-se referência para o anarquismo mundial depois disso ao expulsar quase que totalmente os órgãos do governo do território e a colocar em prática um modelo particular de autogestão urbana.

O levante grego de 2008 foi o ponto de partida para uma série de episódios semelhantes na Europa, então em crise e sob políticas de austeridade, e levantes semelhantes aos de Atenas

foram registrados em diversos países como Itália, Alemanha, França, Dinamarca e Espanha. Conflitos com a polícia se tornaram frequentes. Em fóruns de internet, grupos de redes sociais virtuais, listas de e-mails, cartas, *zines*, circulavam diariamente relatos e materiais sobre os levantes, as ações e os conflitos. Grigorópulos foi tido como uma espécie de mártir contemporâneo, sua morte suscitou uma série de manifestações de solidariedade ao redor do mundo.

Todos esses episódios deixaram milhares de imagens, fossem em fotos ou em vídeos, além de textos em relatos, manuais, notas e manifestos que circularam por praticamente todos os países do mundo em que haviam grupos anarquistas ou *punks*. Inclusive no Brasil. Assim sendo, desde os episódios iniciais de Seattle, um sentimento foi sendo cultivado nos subterrâneos da juventude rebelde brasileira que, conectada aos circuitos anarquistas e principalmente nos meios *anarcopunks*, acompanhava tudo com indignação pelas mortes e prisões de outros anarquistas e também certa admiração pela capacidade dos seus companheiros de reagir.

Na minha trajetória como militante que se iniciou nos anos 2000 fiz parte dessa geração que cresceu assistindo com admiração as demonstrações de coragem dos *black blocs* na Europa e nos EUA, além de consumir músicas que narravam conflitos com a polícia ou a depredação de edifícios símbolos do domínio imperialista. O *black bloc* não era apenas uma tática de enfrentamento político em manifestações de massa, era parte de um *estilo de vida*. Ele tinha um estética, uma sonoridade, um discurso, uma ideologia, um *habitus*. Era parte de um modo de ser e estar no mundo. Ele fazia da insurreição e da revolução elementos componentes de um modo de viver o mundo.

A admiração pela coragem do enfrentamento dos *black blocs* que víamos fazia com que toda manifestação, por menor que fosse, se mostrasse como uma oportunidade de reproduzir o que assistíamos nos vídeos e fotos ou que ouvíamos nas músicas, fazia com que quiséssemos reproduzir as histórias sobre as quais ouvíamos e líamos. A estética era emulada sem esforço: roupas pretas, capuzes, lenços, toucas cobrindo o rosto, neutralizando a identidade pessoal e construindo uma identidade coletiva, cuja referência era global e facilmente associada por qualquer um que compartilhasse desse registro. Não era difícil parecer um *black bloc*, afinal, em parte era padrão da indumentária *punk*. Sendo assim, se conclui que o *black bloc* era parte da identidade contracultural *anarcopunk* (apesar de ser também algo externo e independente), difundida, por sua vez, como um estilo de vida de resistência à dominação capitalista e suas consequências. Buscava-se reproduzir

em diferentes localidades as cenas que eram protagonizadas pelos encapuzados europeus e estadunidenses.

Se, como diz Ferguson (1992), a globalização cria novas comunidades e identidades que não se limitam à noção de territorialidade, mas sim em identificações que correlacionam elementos locais e globais, portanto, bifocal, talvez possamos falar em *communitas* globais, tomando-se como inspiração a noção de Turner (1974), usada para referir uma comunidade numa condição de antiestrutura e portanto tendo a liminaridade como característica. Já que, ao menos nesse caso, a identificação opera também com uma noção muito forte de liminaridade, e que envolve ritos e performances de pertencimento. O *punk* é muitas vezes referido como uma contracultura *marginal*, e palavras como *resistência* ou *movimento* são recorrentemente acionadas em seus materiais (desde textos em *zines* até letras de músicas). O anarquismo, em algumas interpretações, carrega essa noção de liminaridade também⁸¹.

Dessa forma, o fenômeno do *black bloc* enquanto parte (ao mesmo tempo que parcialmente autônomo) de algo maior, algo vinculado ao *anarcopunk* – a versão mais explicitamente ideológica do *punk* como um todo –, como parte de uma *communitas* global que atua como uma (contra)cultura de resistência à globalização (ou alterglobalização, como alguns autores colocam), unindo-se, basicamente, em uma solidariedade global (com apelo ao internacionalismo, por conta de ser um princípio da ideologia anarquista) a partir de uma unidade ideológica, estética e musical. Enfim, um conjunto de discursos e práticas de resistência que se adapta a um modelo específico de dominação (SCOTT, 2013), que compartilha, ao redor de todo o planeta globalizado, a resistência cotidiana e cultural num estilo de vida subversivo e agressivo. Uma *communitas* contracultural, que constrói sua identificação a partir do compartilhamento de discursos e práticas de subversão e resistência em repertórios performáticos que fazem menção à violência revolucionária e conflitos políticos.

Creio ser importante essa definição brevíssima do *anarcopunk* porque, como visto, foi, em boa parte, nos circuitos *anarcopunks* que a tática *black bloc* se difundiu. Um outro fator importante e que nos leva à próxima sessão é a noção de *agressividade* e *violência*. Basta uma pequena pesquisa com as palavras *punk* e *anarcopunk* em mecanismos de buscas na internet para

⁸¹ Provavelmente tendo nas suas raízes a discussão sobre o *sujeito revolucionário* e a posição de Bakunin sobre o potencial revolucionário do lumpemproletariado.

se encontrar as representações iconográficas de indivíduos em poses agressivas, muitas vezes em uma interação com outros sujeitos, como, por exemplo, neonazistas ou policiais. Além do mais, toda estética do *punk* é construída performando agressividade: os cabelos espetados em moicanos ou *spikes*, os *patches* e *bottons* costurados nas roupas, os rebites nas jaquetas de couro ou *jeans*. Fica evidente que a agressividade é um princípio cultural materializado no estilo de se vestir (MCCRACKEN, 2003) e que outras performances vão nesse mesmo sentido, procurando endossar o princípio de agressividade, como a música (que é ácida, agressiva, rápida, pesada e violenta), a dança – chamada de *pogo*.⁸² –, também os desenhos e pinturas que ilustram as capas de álbuns, as faixas ou bandeiras usadas em manifestações, as camisetas, *patches* ou os zines, o léxico utilizado nas publicações, enfim, diversas maneiras para expressar em diferentes esferas da vida a radicalidade das ideias disruptivas da ideologia anarquista que reivindicam. A política também acompanha esse princípio. A procura pela disrupção é também um princípio vinculado ao anarquismo que se aplica à noção de *ação direta*, porém nem sempre da mesma maneira como na contracultura *anarcopunk*.⁸³

Assim, o anarquismo é uma associação comumente feita ao *punk*, (às vezes até de forma errada, com a ideia de que anarquismo como uma ode ao caos), por mais que nem todo *punk* seja anarquista, e que nem todo *punk* que se reivindique anarquista seja um *militante anarquista*. Mas a contracultura *punk* é, desde que surgiu nos 1970, para muitos um dos primeiros contatos com a ideologia anarquista. A própria FAG, que cultivava um estilo de militância bastante distanciado do estilo da contracultura *punk* (que nutre essa ideia de marginalidade e de estilo de vida exótico), e procura, ao contrário, se identificar com o “trabalhador comum”, se afastando da exotividade *punk*, nos primórdios de sua vida tinha dentre seus membros fundadores alguns sujeitos próximos (ou totalmente inseridos) no *punk*. Alguns ainda nutrem simpatia ou mantêm contato com a *velha guarda* do *punk* sul-rio-grandense, e até com algumas gerações mais novas, mas por opções pessoais.

⁸² Curiosamente, ao pesquisar sobre o *pogo*, encontrei, por acidente, um texto mencionando que a origem dessa forma de dança está relacionada com a aparição de Clifford Geertz no filme *A Hard Day's Night*, de 1964, onde ele emula movimentos de dança que fazem alusão à dança competitiva *gikhoji* ou ao *adumu*, a dança dos guerreiros masai. Disponível em: <<http://hilobrow.com/2011/06/22/origin-of-the-pogo/>>, acesso em 12 fev. 2019.

⁸³ Para mais informações sobre a contracultura *punk* e *anarcopuk*, consultar Caiafa (1985), Kemp (1993), Sousa (2002), Gallo (2008; 2010), Pereira (2009), Vieira (2011).

6.3. Vidraças e escalpos: a paixão destrutiva e a vontade de prestígio do guerreiro da revolução

“Um revolucionário despreza toda a teoria; renuncia à ciência atual e abandona-a para as gerações vindouras. Não conhece senão uma só ciência: a da destruição (...). Neste objetivo a Associação não tem de modo algum a intenção de impor ao povo qualquer organização vinda de cima. A futura organização sairá, sem dúvida, do movimento da vida popular, mas isto será obra das gerações vindouras. A nossa tarefa é de destruir, uma destruição terrível, total, implacável, universal.”

(Sergey Netchaiev)

“Não temos medo das ruínas (...) Nós trazemos o novo mundo em nossos corações.”

(Buenaventura Durruti)

Mas o que dá suporte e legitimidade à essa manifestação concreta do princípio cultural de agressividade que se materializa na contracultura da qual o *black bloc* faz parte? O que alimenta essa conduta? Em poucas palavras: o anarquismo insurrecional. É essa corrente anarquista que se estabelece enquanto estrutura ideológica para as ações dos adeptos dessa tática.

Como já dito anteriormente, o anarquismo insurrecionalista (ou simplesmente insurrecionalismo) diz respeito a uma estratégia política de transformação social de caráter anarquista (isto é, socialista e libertária) que se caracteriza pela ideia de propaganda pelo fato, ou propaganda pela ação (CORRÊA, 2013). Uma das características mais importantes dos insurrecionalistas – aqui no Brasil chamados também de *antiorganizacionais* (CORRÊA, 2011) – é que eles acreditam que as lutas de curto prazo, como reformas que melhoram a vida dos trabalhadores, sejam nocivas. O objetivo dos insurrecionalistas, como de outros revolucionários, é produzir a revolução social. É com esse *grande evento* que eles entendem que os problemas serão

solucionados de fato, e tudo o que vier antes pode ser uma forma de melhorar parcialmente a vida dos trabalhadores, diminuindo seu descontentamento e, conseqüentemente, adiando ou impossibilitando a revolução (cf. CORRÊA, 2011).

Assim, os anarquistas adeptos do insurrecionalismo constroem uma visão sobre o anarquismo e a transformação social definida por uma *greve geral* que, conseqüentemente, desencadeará uma *revolução violenta expropriadora*. O anarquismo insurrecionalista procura então sempre uma ação que sirva como gatilho, visando despertar a fúria rebelde supostamente intrínseca das massas, que está amortecida por mecanismos de alienação para assim iniciar a revolução, que ao fim e ao cabo, destruirá a velha sociedade e abrirá espaço para a nova. Essa estratégia, muito presente (por mais que não tenha sido hegemônica) no fim do século XIX e ainda hoje em diversos países da Europa, por exemplo a Alemanha (talvez não por coincidência o local onde o *black bloc* surge), motivou atentados e insurreições a figuras importantes do governo em tempos pretéritos e inspira ainda hoje grupos e indivíduos a organizarem suas visões de mundo e ações sobre ele (PEDRO, 2012).

Essa vertente do anarquismo, por conta do desenvolvimento histórico das ações de seus adeptos, se transformou, na Alemanha e outros países da Europa, numa referência para os grupos anarquistas contemporâneos, reverberando por sua vez nas (contra)culturas juvenis. O insurrecionalismo criou seu próprio mito sobre o uso da violência política, o que chamo de *mito da insurreição* o qual se baseia na ideia de que as ações de violência *despertam* o engajamento político revolucionário; que a política é consequência da violência e que processos políticos são acionados com ações de violência. Esse mito esteve presente nos circuitos anarquistas e constitui uma das correntes estratégicas que dividem o anarquismo, mas aqui ele se apresenta integrado a uma cultura.

O que é interessante nessa culturalização da política é que, a partir do momento em que essa concepção estratégica de uma ideologia política se transformou em (contra)cultura, ela perdeu certas características que lhes eram particulares enquanto parte da *política*, como a discussão, os debates, os acordos, as alianças. O aspecto diplomático da política foi abandonado quando a ideologia e a estratégia foram transformados numa prática cultural, numa espécie de *tradição insurrecionalista* que se baseia simplesmente num *mito da revolução* e no *culto da violência revolucionária* – no sentido de se idolatrar e venerar ações de violência que se seus adetos entendem ter um potencial revolucionário ou uma justificativa política. Não se discutia mais se esse modelo

de uso da violência era eficaz, útil ou produtivo sob certos parâmetros, em certos contextos ou conjunturas, apenas estabeleceu-se como uma espécie de protocolo prescritivo (para usar os termos de Sahlins⁸⁴), como um paradigma a ser seguido porque, na visão de seus adeptos é assim que se faz uma revolução. Agir como *black bloc*, isto é, performar essa conduta protocolar, era uma maneira de se fazer parte de um grupo mundial, parte da *communitas* global. A violência, na sua versão inspirada pelo insurrecionalismo, se estabelece como o rito que define o pertencimento de fato a esse grupo. As cenas de conflitos na Europa e nos EUA, todas aquelas nuvens de fumaça, carros em chamas, milhares de manifestantes arremessando pedras, paus e coquetéis *molotovs* na polícia, etc, integravam esse mito político (SOREL, 1992) e produziam um desejo por fazer parte daquilo. A violência é sedutora, ela atrai, ainda mais quando existe, por trás dela, um elemento ideológico, que atribua um sentido libertador e catártico a tudo aquilo, que justifica as ações com um pano de fundo glorioso.

A violência dos *black blocs* é, ao mesmo tempo, sedutora pela significação político-ideológica, e pela dimensão psico-física, ambas construídas culturalmente e complementares. Não é somente uma manifestação tangível da revolução anarquista idealizada no mito, mas também fonte de prazer através das emoções que são produzidas nos atos. Porque traz o estatuto de guerreiro afeito à violência e pela liberação dos hormônios típicos da situação de perigo do combate. Dessa forma, a violência se constroi como um símbolo (TURNER, 2005) que carrega em si esses dois polos. O uso da violência, seja em ataques às multinacionais ou em confronto com a polícia, pode ser entendida como a manifestação ritual desse símbolo. É no uso da violência que se define quem é quem. Que se definem os estatutos de diferenciação entre os presentes na manifestação, que vê quem são os *revolucionários* e quem são os *pelegos* (termo utilizado pelos adeptos do BB para se referir aos que procuram evitar ou demonstram hesitação perante as ações).

Nessa dramatização da política revolucionária, qualquer oportunidade de mostrar que se é um revolucionário, de ser entendido pelos demais como tal, deve ser aproveitada. Já que não basta parecer um *black bloc* (tapar o rosto e usar roupas pretas) é necessário convencer os demais de que se *merece* esse título. O manifestante *black bloc* se vê obrigado a procurar a violência na manifestação, a provocar o conflito, criar o enfrentamento com a polícia. Não porque a conjuntura demanda (por razões políticas, de ordem prática, através de análises de conjuntura e cálculos

⁸⁴ Concebendo os acontecimentos a partir do sistema de categorias, procurando reproduzir as categorias.

racionais sobre fins e meios), mas porque ele *precisa* da situação do confronto para construir para si mesmo e para os demais a imagem de *black bloc*, de *guerreiro da revolução*, ele quer convencer os outros que é digno do estatuto e com isso se sentir bem, enfim, por razões culturais (cf. SAHLINS, 2003). Nessa concepção deles, nessa *estrutura ideológica* que coloca a política enquanto consequência da guerra, as analogias feitas entre ambos os campos é sempre hiperbolizada.

Assim, se o guerreiro só existe na guerra, o revolucionário só existe na revolução. O insurrecionalista adepto da tática *black bloc*, enquanto pretendo *sujeito revolucionário per se*, deve buscar a revolução, entendida como o grande evento ao qual se chega a partir da exacerbação da violência e do acirramento do conflito de classes. Se, como diz Clastres (2015), o conflito é o evento em que a violência se manifesta e que traz o prestígio para o guerreiro, podemos supor que é no calor da batalha campal entre manifestantes e policiais que se forjam os guerreiros da revolução, aqueles que dominam a arte da destruição e a cultuam a ponto de extrair prazer disso, diferente dos *outros*, que só sentem medo e repulsa desse tipo de situação, que procuram essas interações agonísticas com fins de aumentar o seu prestígio, de ser reconhecido pelos seus feitos. É nesse momento em que mostram seu valor e que se distinguem, que realizam feitos que merecem reconhecimento, que se constroem enquanto algo a parte do todo, um grupo distinto, uma confraria. Os grupos de adeptos da tática *black bloc*, isto é, o conjunto dos que se entendem como *verdadeiros revolucionários*, de *guerreiros da revolução*, forjados no conflito violento, se torna uma instituição onde a violência é entendida como meio e fim, internalizam o *ethos* respectivo dessa estrutura ideológica. Meio porque, segundo sua estrutura ideológica a violência é caminho pelo qual a revolução se concretiza: fim porque, culturalmente é o que faz do *black bloc* o *black bloc* em si, o componente mais combativo das manifestações, e ser reconhecido dessa forma garante aos sujeitos o prestígio que querem, mesmo que o combate, o confronto, a ação, enfim, não tenha tido nenhum ganho do ponto de vista prático.

Há, entre os adeptos do *black bloc* e os demais manifestantes, durante os atos, sempre uma constante tensão. A relação entre os dois grupos apresenta uma potência dual: a potência de união, marcadamente positiva; e a potência de divisão, que é negativa. A união se dá quando há conflito com outro sujeito: a polícia. Quando a polícia reprime a manifestação, existem duas categorias evidentes em cena: de um lado, os manifestantes; do outro, a polícia. O *nós* e o *eles* fica muito explícito na própria disposição dos sujeitos dentro da arena. Nessas circunstâncias, os *black blocs*

atuam como se anunciam, enquanto uma *tropa de choque* da manifestação, sendo a vanguarda do combate e defendendo os demais manifestantes – que não estão preparados ou dispostos para o enfrentamento. Porém, quando não há repressão, os manifestantes se dividem em duas categorias internas, tendo a violência como critério: os que são afeitos à violência e os que não são. Sendo os *black blocs* o primeiro grupo, e aqueles a quem chamam de *pelegos* o outro. Essa divisão acaba sendo sempre tencionada pelos grupos BB, que buscam, a todo momento possível, realizar ações que entendem como parte do processo de radicalização da manifestação. Ações como apedrejar uma vidraça ou queimar um contêiner, provocar a polícia ou desobedecer o trajeto acordado, etc, são todas ações que performam os princípios básicos da tática: a *subversão* e a *agressividade*. A todo momento há uma busca por situações de violência e conflito, porque é a violência que lhes confere prestígio. O *black bloc* está condenado a procurar a violência porque é da violência que sua existência depende, é para isso que ele existe e para isso que se prepara. Parafraseando Clastres (2015, p. 286), o manifestante adepto da tática *black bloc* é um *ser-para-o-conflito*, um *ser-para-o-confronto* ou melhor, um *ser-para-a-violência*, um *ser-para-a-destruição*.

Exemplos dessas duas potências podem ser visualizados em exemplos concretos. Como quando, em uma manifestação anos depois de 2013, mas na qual adeptos do BB ainda estavam bastante presentes. Era um ato pequeno, com pouco mais de duzentas pessoas e formado majoritariamente por jovens estudantes secundaristas visivelmente sem experiência no quesito manifestações de rua (provavelmente alguns tenham participado das ocupações de escolas em 2016 e em uma ou outra manifestação de rua, mas nada comparável à experiência dos militantes que fundaram o BLTP, por exemplo).

Os ataques começaram antes que se completasse metade do trajeto, primeiro foi a vez de bancos. Os agentes da Brigada Militar acompanhavam de longe, observavam sem intervir (provavelmente por ordens do comando). Ao chegar próximo da Prefeitura, no ponto em que a marcha seria interrompida para algumas músicas e palavras de ordem, um pequeno grupo de insurrecionalistas adeptos do BB atacou um restaurante, trincando suas vidraças, o que chocou alguns manifestantes menos experientes. Esses ataques foram desfazendo o clima de unidade que reinava desde o início na marcha. Esse clima é construído nos momentos de concentração, quando os participantes vão chegando, se aproximando, encontrando seus conhecidos, e estabelecendo um laço momentâneo de solidariedade, identificando quem são os participantes da manifestação e quem são transeuntes convencionais, sem dúvida as músicas e as palavras de ordem têm um papel

fundamental nisso, já que através delas as vozes dos participantes convergem, criando uma uniformidade no canto em coro e um sentimento de pertencimento ao grupo. O sentimento de unidade foi se desfazendo quando os manifestantes começaram a se dividir em dois grupos evidentemente distintos, um que procurava produzir cenas de conflito e destruição, radicalizando a ação com ataques a bancos e lojas, e outro que queria manter o caráter festivo e pacífico, e que pareciam ter intenções apenas de marcar presença sem aspirações de realizações concretas mais significativas.

Essa divisão ficou mais visível quando a marcha chegou à Prefeitura. A parte mais pacífica e festiva da manifestação se posicionou em frente ao edifício, um grupo menor (provavelmente todos de uma mesma escola) ficou mais afastado, separado, tocando seus tambores para si e cantando, dando a entender que estavam finalizando sua participação ali, o grupo mais radical incitava e tentava convencer os demais a continuar a caminhada. Enquanto a manifestação se mantinha em frente ao edifício, os efetivos da polícia se posicionaram de tal modo que cercaram a massa.

Depois da cantoria em frente à Prefeitura, a caminhada continuou a se mover, subindo por uma rua na qual se encontrava uma filial de uma lanchonete da maior cadeia multinacional e um banco privado. A lanchonete foi atacada com golpes de martelos e pedradas. Foi esse o estopim. A polícia começou a mover suas tropas marchando sobre os manifestantes pela retaguarda e pelo flanco esquerdo dos mesmos. À altura do banco, que ficava do lado direito, o grupo de mascarados decidiu empreitar ataque, para isso, deram as costas aos policiais que flanqueavam o corpo da marcha. O único obstáculo entre os policiais e os mascarados eram os manifestantes pacíficos. A distância era curta, e a tropa da polícia estava munida de escopetas e granadas de efeito moral e de gás lacrimogêneo, o que permitia ação à distância, além das tonfas para ações de corpo-a-corpo.

Enquanto o banco era atacado e a tropa de choque avançava, os manifestantes que não estavam envolvidos nos ataques começaram a dispersar, fugindo do local que possivelmente seria arena de combate. Dois ativistas mascarados, visando proteger os demais manifestantes, se posicionaram com escudos improvisados de tapumes, entre os policiais e a coluna de manifestantes que avançava no intuito de evadir do local. Nesse instante os policiais que estavam na retaguarda iniciaram disparos com bombas de gás lacrimogêneo à distância (em torno de uns 100 metros), as bombas caíam com força no chão, assustando pelo som e pelo gás, o que gerou correria e dividiu

a massa. Alguns manifestantes quase foram atingidos pelas bombas caindo por cima – lançadas pelas escopetas dos policiais. Com a dispersão, os policiais avançaram, romperam a resistência da dupla e chegaram até os mascarados que atacavam o banco. Não sei o que aconteceu com eles. Corri, junto de um amigo que me acompanhava, procurando fugir da confusão. Encontramos manifestantes fugindo em pequenos grupos por várias ruas ao longo do nosso caminho até chegarmos num bar. A manifestação se encerrou ali, de modo definitivo.

Nesse relato é possível identificar os dois tipos de potência na relação entre os *black blocs* e os outros manifestantes: a divisão, quando os adeptos tentaram tencionar a radicalização; e a união, quando, durante o confronto com os policiais, adeptos do BB se posicionam para defender a marcha, inclusive os que não queriam a radicalização, e que momentos antes eram provocados e chamados de *pelegos*. Nos dois momentos há uma busca pela violência, quando não contra os outros participantes da manifestação, contra a polícia. A base dessas ações é construir uma relação agonística com um *outro* que é selecionado conjuntamente.

A procura pela violência em nome do seu prestígio, porém, acaba, em alguns momentos, destituindo de proposição política as ações dos seus adeptos. Noutra manifestação em que estive presente, em outro momento, distante de 2013, mas ainda sob influência do espírito das *Jornadas*, ocorrida no fim de 2016, acompanhei a marcha junto de um amigo sociólogo. Logo a nossa frente, um grupo de mascarados caminhava conversando entre si. Ao nos aproximarmos, conseguimos ouvir o diálogo de dois *black blocs*. Um perguntava ao outro quantas vidraças ele havia quebrado e, ao ouvir a resposta do *colega de armas*, vangloriava-se de ter quebrado mais. As vidraças quebradas eram motivo de orgulho, simbolizavam a disposição para a violência e a agressividade, para a realização da revolução, para o combate. Acumular vidraças quebradas é acumular prestígio e ser reconhecido como bom militante, dedicado e corajoso. É possível se traçar um paralelo entre as fontes de prestígio para melhor compreensão. O prestígio, para os *black blocs*, vem das vidraças quebradas, assim como o prestígio, para os indígenas do Chaco, vinham dos escalpos dos inimigos (cf. CLASTRES, 2015).

Na mesma manifestação, alguns momentos depois, presenciamos ataques a lojas de porte médio, bem como a bancos e a empresas estatais. O curioso é que, ao atacar os bancos, não havia distinção entre bancos públicos ou bancos privados, tanto o Santander quanto o Banco do Brasil eram alvo. Assim como também era alvo a Companhia Estadual de Energia Elétrica – empresa

estatal que, naquele momento, o governo sugeria que seria privatizada e cujos funcionários estavam presentes na marcha, em uma paralisação geral dos servidores estaduais das empresas públicas que estavam na lista para serem privatizadas. Este fato mostra que os critérios de outrora dos BB havia mudado. Já não eram alvos somente as multinacionais e os aparelhos de repressão do Estado, os critérios estavam mais flexíveis, empresas médias poderiam ser atacadas, bem como bancos ou empresas públicas. Ao atacar as vidraças com pedras, nem mesmo se preocupavam se, entre eles e seus alvos, haviam outros manifestantes. Presenciei, naquele momento, várias pessoas que por muito pouco não foram atingidas, perdidas em meio ao fogo cruzado. A solidariedade parecia não existir mais entre os manifestantes, os *black blocs* não viam os outros como sujeitos a serem protegidos, eles eram sujeitos que estavam entre eles e seu objetivo, atrapalhando o processo. Tudo era um alvo em potencial, já não havia uma perspectiva política racional guiando as ações, somente uma busca individual por prestígio entre seus pares. A violência, na prática, findava em si mesmo e não mais na revolução futura almejada.

A violência fechada em si demonstra que esse modo de se conceber a ação *black bloc* abdica da proposição de um *depois* da violência. Não dá a entender que se objetiva a construção de um mundo novo, mas somente a destruição do mundo velho. A nova ordem surgirá, ao que tudo indica, espontaneamente das ruínas, ou ficará a cargo das futuras gerações. O insurrecionalismo dos *black bloc* é como um trator que abre caminho para a sociedade idealizada, é fruto da seleção arbitrária de todo o módulo negativo e destrutivo do anarquismo, que se propõe a destruir somente, sem propor o que construir no lugar. Cabe outro paralelo aqui entre o *ethos black bloc* e o *ethos guerreiro* do qual trata Clastres, salientando-se as evidentes diferenças entre os fenômenos comparados, contextos e sujeitos analisados, quando Clastres, ao tratar sobre os guerreiros indígenas do Chaco, afirma que estes guerreiam baseados numa “Vontade de produzir a morte, de um lado, recusa de produzir a vida, de outro.” (CLASTRES, 2015, p. 274), essas palavras da descrição parecem se encaixar também no caso dos grupos analisados aqui. A “recusa de produzir a vida”, nesse caso, é a aniquilação do aspecto diplomático e construtivo da política, da negociação, do debate, do propositivo, do módulo positivo da ação política. Esse é um limite do *black bloc* enquanto ação política, e de onde partem as críticas de outros grupos, inclusive de anarquistas. A tática *black bloc* reduz a sua ideologia à uma definição da violência, do confronto, da guerra e da imposição de seus mitos, sem margem para negociação ou crítica, pelo contrário, quanto mais inflexível, mais o sujeito é visto como *determinado* e *convicto* nas suas ideias. O dogmatismo e o

sectarismo são tidos como virtudes. Resgatam, revisitam em parte o mito do revolucionário catequista do netchaievismo, numa versão dramatizada com pequenas alterações, mas cujo núcleo central não deixa de ser a “destruição inexorável da sociedade”.

6.4. Tática, grupo e a *communitas* global de resistência

O *black bloc* é tratado como uma tática. Os seus adeptos têm a prática de afirmar que o *black bloc* não é algo *que se é*, e sim que se usa. Como se fosse um estado passageiro, de adesão flexível e aberta. Qualquer um, assim, poderia fazer uso da tática, acionar a sua estética e seus métodos, sem necessidade de formação política ou de cumprir obrigações. Esse tipo de argumento começou a surgir a partir do momento que as ações de violência perpetradas por manifestantes mascarados receberam atenção. Os veículos de mídia e outros grupos políticos entendiam os grupos de mascarados como organizações, muitas vezes, de criminosos ou simplesmente provocadores infiltrados para destruir as mobilizações. Os adeptos do *black bloc* passaram a se defender, dizendo que não eram parte de uma organização, e responder os ataques tentando esclarecer os fundamentos da tática. Nesse discurso se revelava um componente de suas raízes ideológicas, a negação à organização.

No Brasil, os anarquistas insurrecionalistas foram (e ainda são, como no caso dos BB) tratados como “antiorganizacionais” (CORRÊA, 2011). Em processos de organização é necessário ouvir, debater, negociar, dialogar, escolher racionalmente, com base nos seus princípios e objetivos, como chegar até onde se quer. Historicamente, há vários casos de sujeitos no anarquismo que não tinham paciência, interesse ou desenvoltura para atuar nesse sentido, com organizações políticas ou movimentos de massas, mas que, ao mesmo tempo, por convicção e vontade de contribuir, queriam participar. Se constituía assim os grupos de ação, a espinha dorsal do insurrecionalismo. Em alguns casos, as ações eram produzidas procurando contribuir com movimentos de massas, por exemplo, como no caso de grupos de “ilegalistas” que expropriavam bancos para financiar a impressão de jornais, fundos de greve ou simplesmente para distribuir entre trabalhadores.

Aí talvez tenha se produzido novamente uma *mitificação* de um princípio. A não-participação de organizações se desenvolveu como uma negação da organização com um mito que orienta a ação. Os adeptos do *black bloc* parecem andar nesse sentido, concebendo sua atuação

enquanto parte de um ativismo esporádico calcado na negação da organização. Reivindicando o argumento de que assim se dificulta as investigações e a criminalização, negar a ideia de “grupo” é negar a organização, negar a estrutura política de uma entidade social, é fugir da ideia de política clássica, de grupos organizados e liderados.

Assim se nega, por consequência, os elementos propositivos e diplomáticos da prática política, do diálogo, da racionalidade, da objetividade, da análise e da contextualização. Excluindo esse módulo, por entender que ele tende a neutralizar a ação correta, do ponto de vista insurrecionalista – a ação política baseada na guerra. Por aderir a essa concepção belicosa da política, manifestantes que cobrem o rosto e procuram o confronto são estigmatizados nas manifestações por movimentos sociais e populares, muitas vezes até mesmo por aqueles que tinham presença e influência de organizações anarquistas⁸⁵. A negação do módulo dialógico, diplomático, construtivo da ação política é parte do processo de produção da situação de confronto. Esse módulo produz a paz, ele apazigua as diferenças e procura os pontos em comum. A negação desse módulo da política dá ênfase no módulo destrutivo, que exalta as diferenças e os antagonismos.

Assim, negar a reivindicação de grupo ou de organização e reivindicar-se enquanto tática é mais confortável, pulveriza a possível culpa e permite a qualquer um usar da tática para seus objetivos. Nisso reside também um perigo, qualquer um pode tornar-se adepto da tática, havendo então pouco controle sobre quem se reivindica enquanto tal. Apesar do discurso, na prática, os seus

⁸⁵ As críticas em termos ideológicos-doutrinários são parte dos grandes debates do anarquismo, dizem respeito ao papel da violência na estratégia revolucionária, modelos de organização, lutas de curto prazo, etc. Alguns pontos sobre esses debates e essas críticas estão nos capítulos 2 e 3.

Em termos práticos, as críticas podem ser encontradas nas posições, por exemplo, do *Movimento de Organizações de Base do Rio de Janeiro* (MOB-RJ), com atuação de anarquistas especificistas da *Federação Anarquista do Rio de Janeiro* (FARJ), e que é participante ativo de lutas sociais da capital carioca. O MOB tem algumas notas públicas nas quais fazem críticas relativas a fatos ocorridos em ações de aliança com outros movimentos e matizes distintas. As suas críticas são direcionadas tanto a movimentos que produzem, ao seu ver, uma tendência à burocratização (como a Central Única dos Trabalhadores – CUT), quanto aos movimentos que têm uma tendência ao que entendem ser autonomismo e ao espontaneísmo. Essas críticas ao segundo grupo são frequentemente, em debates, direcionadas aos adeptos do insurrecionalismo *black bloc*, se referem à concepções de que a revolução se daria através de ativismos esporádicos, de ações espetaculosas de violência, de um antagonismo a diferentes movimentos e organizações, etc. Conteúdos nesse sentido são encontrados em *Nota do MOB-RJ Referente à Luta Contra o Aumento das Passagens* (<https://organizaodebase.wordpress.com/2015/01/26/nota-do-mob-rj-referente-a-luta-contra-o-aumento-das-passagens/>); *[Rio de Janeiro] A luta contra a PEC-241 e os movimentos de base* (<https://organizaodebase.wordpress.com/2016/11/10/rio-de-janeiro-a-luta-contra-a-pec-241-e-os-movimentos-de-base>); *Nota sobre o último ato contra a destruição da previdência! Repúdio às agressões e mentiras da CUT-RJ!* (<https://organizaodebase.wordpress.com/2017/03/29/nota-sobre-o-ultimo-ato-contra-a-destruicao-da-previdencia-repudio-as-agressoes-e-mentiras-da-cut-rj/>). Acesso em: 21 maio 2019.

adeptos se manifestam enquanto grupo, nem que seja num formato de *grupos de afinidade*.⁸⁶, de caráter efêmero, entre conhecidos e amigos, sem estrutura formal.

Observa-se também que nas redes sociais virtuais, as páginas sobre *black bloc* costumam ter publicações assinadas por “Equipe Black Bloc” e as próprias páginas são nomeadas conforme cidade ou estado (ex. “Black Bloc São Paulo”), sugerindo que há certa organicidade na sua criação e articulação entre diferentes grupos no espaço. A estrutura parece fluida, variando entre as categorias de “tática” e “grupo” de acordo com as conveniências, desde que contribuam para a geração da sensação de reconhecimento de seus adeptos.

A busca pelo reconhecimento não se dá apenas nos momentos das ações, nas manifestações, mas também em ambientes onde as histórias podem ser contadas sem ameaça, onde seus adeptos se sentem seguros e confortáveis. Como mostra uma história de um interlocutor. Durante uma conversa sobre a tática BB que tive com alguns militantes de esquerda, um sujeito narrou um episódio que lhe deixou curioso. Contou ele que foi, junto da sua namorada, a uma festa de jovens de esquerda. Na festa, num pequeno grupo com algumas pessoas conhecidas encontrou uma amiga sua que era estudante de Direito e conhecidamente adepta da tática *black bloc*, que conversava com os demais. Convidou sua namorada para se sentar perto da sua amiga e, durante certo tempo, ouviu a tal amiga contar as histórias das manifestações, de confrontos com a polícia, de ataques a lojas, enquanto mostrava orgulhosamente cicatrizes, levantando a blusa para que todos vissem as marcas no seu corpo que atestavam a veracidade de suas histórias. Contava sobre como havia suportado dores de estilhaços em seu corpo, como havia sido detida e espancada por policiais, os processos judiciais que enfrentava, etc. Estranhando aquilo tudo, disse que comentou em privado com sua namorada, em tom de questionamento, “Se foder agora é motivo de orgulho? Ganhar cicatriz e ser espancado é coisa pra se orgulhar?”[sic]. A resposta para a questão que ele levantara à sua namorada é sim, as cicatrizes marcam na pele as histórias que aquela sua amiga contava, são certificados de que ela era *realmente* uma adepta da tática, que as suas histórias não eram invenções fictícias, produtos da fantasia, mas sim fatos. As marcas no corpo são a materialização no seu próprio ser dos eventos vividos. Contar as histórias para os demais e garantir que todos a reconheçam enquanto adepta do *black bloc* é reivindicar o prestígio que o estatuto a confere. É

⁸⁶ Uma modalidade de organização política no anarquismo. Cf. <https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/autonomia/17gruposafinidade.htm>. Acesso em: 21 maio 2019.

garantir um estatuto diferenciado do dele, por exemplo, que participava das manifestações mas não se envolvia em confrontos, não destruía coisas, não brigava com a polícia, não era ferido por estilhaços nem processado judicialmente. Não passava por todas essas probações ou ritos, e era, ao fim, apenas mais um – e provavelmente um *pelego*. As alterações no corpo como consequência dos conflitos e da violência são legitimadas e positivadas, consideradas como provas irrefutáveis de sua bravura, de uma vida militante e dedicação à violência revolucionária. São marcas físicas da sua paixão pela destruição e acionadas conforme a sua vontade de prestígio.

O fenômeno do *black bloc*, longe de ser uma simples tática, como comumente é dito pelos seus defensores, se revela um grupo de características e poderia ser pensado até mesmo como um estilo de vida, uma vez que une indivíduos através de uma estética, uma musicalidade, uma ideologia, um sentimento moral, uma comunidade global multisituada e bifocalizada, relacionada com o local e o global ao mesmo tempo (cf. GUPTA, FERGUSON, 1992). Pode-se fazer uma analogia com a ideia de *communitas* de Turner (1974) – dadas suas características particularmente de marginalidade e seus ritos particulares – internacionalista de resistência antiglobalização que nasce, de modo irônico, justamente como uma comunidade globalizada que tem como razão de ser uma cultura particular de resistência adaptada a um contexto (SCOTT, 2013), à globalização, na qual o enfrentamento em si acaba sendo submetido também à uma lógica de ordem cultural (SAHLINS, 2003). Um efeito colateral da expansão capitalista e da padronização da cultura difundida por diferentes meios de comunicação, potencializado pela internet, através de grupos de manifestantes antiglobalização, anarquistas e *anarcopunks*. Um, enfim, produto da dialética entre a dominação e a resistência.

Inspirada na estratégia de uma corrente anarquista, a tática *black bloc* transformou a ideia de propaganda pela ação (CORRÊA, 2011 e 2013) em princípio cultural, junto com a subversão e a agressividade constituinte de grupos contraculturais. Construindo uma narrativa própria sobre violência e conflito que acabou, por conta de sua dramatização da política (BALANDIER, 1980) se tornando o elemento central de uma performance dramática propriamente de rebeldia, a *teatrocracia*.

Nessa *teatrocracia* – a encenação da antítese do governo – a violência, que nasceu com um caráter simbólico e espetacularizado, ao mesmo tempo que de algum modo prático voltado para a comunicação (e não para a disputa em termos militares), com a função de chamar atenção da

mídia para expressar descontentamento e assim divulgar a manifestação, transformou-se em símbolo dominante, que, por sua vez, era parte de ritos baseados na sua manipulação: o conflito (TURNER, 2005). A violência ritualizada em conflitos, por seu turno, dentro dessa cultura de resistência, se torna fonte de prestígio para seus praticantes, fazendo com que estes procurem cada vez mais o conflito para serem reconhecidos enquanto membros de um estatuto social e simbólico diferenciado (CLASTRES, 2015).

A ritualização da violência nessa cultura de prestígio desvirtuou sua proposição original, seu caráter político-ideológico. Ao selecionar arbitrariamente fragmentos de discursos ideológicos, legitimam a ação violenta em praticamente qualquer situação de manifestação de massas, flexibilizam também os critérios de seleção de alvos, o que leva a conflitos internos até mesmo entre os próprios manifestantes que pode resultar, em alguns casos, na implosão da manifestação. O que retroalimenta o ciclo ao reforçar a classificação de uns como afeitos e dispostos à violência, separados dos demais, atribuindo aos primeiros, indiretamente, o reconhecimento e o prestígio vindos da violência – razão e objetivo de suas existências.

Ao fim, o *black bloc* cria, ao selecionar determinados elementos político-ideológicos e misturá-los com elementos culturais, uma espécie de *contracultura de resistência*. Sua própria concepção e valoração da violência, que se difundiu por vários países, construiu uma performance mais ou menos padronizada de uso da violência em repertórios que podem ser facilmente identificados como pertencentes ao BB. Esse uso, por sua vez, transformou-se em rito, o que atribui aos seus praticantes um estatuto diferenciado, pois se constroem enquanto seres diferentes dos demais, *superiores* dentro de seu sistema simbólico pretensamente revolucionário. Essa estrutura ideológica faz menção ao anarquismo insurrecionalista, porém, não é apenas uma expressão da vertente insurrecionalista da ideologia anarquista, e sim uma versão dessa que se soma com outras estruturas e que, em alguma medida, se deve também a concepções caricaturais, criadas e difundidas por opositores do anarquismo.

A estrutura ideológica do BB enquanto tática nos anos 80, na Alemanha, pode ser vinculada diretamente ao anarquismo insurrecional – e mesmo naquele momento já estava também assimilando elementos da contracultura –, mas no Brasil, em 2013, em plenas *Jornadas*, sugerir que todos os manifestantes que cobriam os rostos e arremessavam pedras e coquetéis *molotovs* em fachadas de grandes empresas ou prédios governamentais eram anarquistas, é um erro. Basta um

olhar mais acurado – informado sobre anarquismo ou então alguma sensibilidade socioantropológica – para notar que parte daqueles sujeitos envolvidos nessas ações de 2013 – quando então as manifestações se massificaram – não tinham passado por uma formação política de nenhum tipo, nem por autodidatismo nem por formação de alguma organização ou movimento. Uma parte considerável (e eu arriscaria dizer que era a maior parte) daqueles garotos e garotas não tinham acúmulo teórico, não eram capazes de sustentar suas posições argumentando num debate, nem saberiam definir conceitualmente qual era a sua ideologia, a sua história ou suas raízes. Isso chegou a ser explorado pela mídia hegemônica (e em alguns momentos também pela mídia alternativa), que produziu materiais mostrando o desconhecimento ou a confusão de alguns sujeitos e utilizou isso para desqualificar as manifestações, dando a entender que os manifestantes – ou ao menos os mais *radicais* – não sabiam o que queriam ou o que estavam fazendo, pintando uma imagem de bárbaros, ignorantes e irracionais; e as ações como vazias de qualquer sentido político.

Essa abordagem midiática contribuiu para o reforço de impressões que condenavam as ações. Não se distinguia, por exemplo, quem cobrisse o rosto para atacar uma loja de uma rede multinacional de quem cobrisse o rosto para saquear ou roubar manifestantes. Era tudo considerado como expressão de um mesmo fenômeno, categorizado como *crime* e *vandalismo*, destituindo-se assim do estatuto político da ação. Em parte, existe uma conexão de fato. E isso é um debate travado dentro das fileiras anarquistas. Dentro do anarquismo, há quem trate do *ilegalismo* como um princípio de ação. Trata-se da ideia de que as ações só podem ser revolucionárias se forem ilegais. Diversos episódios e personagens na história do anarquismo fazem menção a ações ilegais, principalmente de expropriação com o objetivo de financiar o movimento, mas o ilegalismo era também um meio de propaganda pelo fato, alguns grupos desses deixavam bilhetes ou panfletos nos locais das ações em que diziam, por exemplo, que estavam retomando o que havia sido roubado pela burguesia dos trabalhadores. Nesses casos, os atos tinham a justificativa política, e se inscreviam no registro dessa dimensão, da dimensão política, e não do *crime convencional*, assim surge a ideia de “reapropriação individual” (RAYNAUD e NOËL, 2008, p. 70-1) ou dos “expropriadores” (BAYER, 2004) como parte do repertório anarquista.

Existem ainda discussões internas que procuram apagar essas diferenças entre crimes comuns e crimes políticos, considerando todos os crimes como crimes políticos por serem frutos, de algum modo, de decisões políticas. Pode-se pensar que esses registros serviram, para alguns anarquistas, para interpretar as ações de saques e roubos não como uma *perda do controle* ou

desvirtuamento, mas como *parte do processo* ou até mesmo como um *novo patamar*, enquanto, para outros anarquistas, como fenômenos diferentes, onde roubos e saques eram tidos como ações de oportunistas que agiam conforme a ocasião, e que não eram parte desejável do processo da luta.

Essa discussão era feita internamente no Bloco de Lutas pelo Transporte Público, em suas assembleias. Não havia consenso. Houve minimamente uma tentativa de “domar” as ações, por exemplo quando se sugeriu liberar as pichações para conter as depredações, porque seria “mais fácil de tirar da cadeia”. Setores do polo libertário do Bloco defendiam que os ataques, mesmo quando perpetrados por sujeitos que não tinham vinculação política (isto é, aqueles manifestantes esporádicos, que não estavam vinculados a movimentos sociais ou organizações políticas) eram ações que expressavam um descontentamento legítimo por parte de setores desprivilegiados da sociedade. Ao mesmo tempo, era sabido também que esse descontentamento atingia alvos que, do ponto de vista político, não tinham razões para serem atacados, como os proprietários de pequenos estabelecimentos. A discussão sobre esse tipo de repertório andava nesse sentido, sobre legitimidades, sobre contenção da violência, sobre alvos injustos. Havia uma tentativa de compreender aquilo, de se atribuir um significado, ou de oportunismo ou de ato político.

Houve ambos. As ruas apresentaram cenas de fatos que pareciam se encaixar em ambas definições. Havia momentos em que claramente as ações de “quebradeira” ou de saques tinham uma justificativa política pelos seus agentes, como se expressassem um desejo de criar o caos, de instaurar a desordem ao atacar a ordem capitalista e desafiar a capacidade do Estado em mantê-la. Mas havia também grupos que se aproveitavam da situação instaurada pela suspensão dessa ordem para praticar furtos e roubos com o objetivo de obter bens que desejavam com outras intenções – tanto que houve casos de manifestantes que tiveram bens furtados (como carteiras e celulares), algo que, de antemão, não parece ter uma justificativa política. E, em ambos os casos, quando as manifestações estavam massificadas, haviam manifestantes, às vezes ligados a partidos políticos que compunham o Bloco, às vezes não, que iam atrás desses sujeitos, os agrediam, tentavam impedir as ações ou entregá-los à polícia.

Em uma conversa recente com uma amiga e ex-colega (de ensino fundamental e da faculdade), ela me relatou o quão frustrada ficou ao ver um ex-professor que havia sido também camarada de partido, um socialista trotskista, ao vê-lo nas manifestações agarrando adeptos da tática BB pelas roupas e os entregando à Brigada Militar

bah, eu nunca imaginei ver o Valdir⁸⁷ fazendo aquilo, ele pegava os guri pela blusa, os *black bloc*, e entregava pra Brigada, e nós assim, tipo ‘que que esse cara tá fazendo?’, sem entender. E isso que, na minha época, ele era um dos mais pilhados nas manifestações, de ‘vamo lá, vamo fazer, vamo quebrar’.⁸⁸

Ao mesmo tempo, Da Silva (2016) traz um depoimento em uma entrevista que atribui esse tipo de prática aos manifestantes “pacifistas de verde e amarelo” que passaram a participar das manifestações em junho.

Eu não sou pacifista. Acho que o pacifismo ajuda não os fracos, mas sim os opressores, os fortes, mas tipo, eu não sou a favor de bater nessas pessoas que tão indo de encontro aos bancos, a qualquer lugar que elas queiram destruir, a destruição. Só que também essa destruição... Quem batia neles? Eram os pacifistas, os verdes e amarelo pacifista, que eram o ‘não à violência’ e que iam lá e batiam neles. (DA SILVA, 2016, p. 97)

Os “verdes e amarelo pacifista”, cores que identificam os manifestantes que compuseram as manifestações no momento da massificação, da pulverização de pautas e disputa de projetos, dá a entender que a negação das ações de violência partiam dos setores das manifestações que não tinham vinculação com o Bloco – já que este se tratava de uma aliança pluripartidária de esquerda –, e sim de manifestantes de direita. Por outro lado, a fala anterior vai no sentido contrário, localiza a crítica à violência em quadros orgânicos de partidos de esquerda componentes do Bloco.

Parece bastante claro que a ação da mídia, ao tratar os adeptos do BB como se não soubessem o que faziam, é um exagero. É mais um movimento no sentido de atacar o anarquismo difundindo a imagem de seus adeptos como “sociopatas terroristas” e do anarquismo enquanto ausente de projeto. Apesar de haver alguns pontos que são verdadeiros nessa narrativa difundida pela mídia (havia sim elementos confusos, novatos, sem acúmulo, mas não eram todos, talvez fossem apenas aqueles que se dispunham a falar com os jornalistas), o fenômeno é mais complexo, como acabamos de ver. Houve todo um processo de evolução de ideias e práticas dentro do anarquismo até se chegar a essa estrutura ideológica do *black bloc*, que aqui chamo de *anarquismo insurrecionalista neófito*.

Entendo se tratar de um fenômeno novo, particular, e ao mesmo tempo polissêmico. O que vimos aqui ser classificado como BB se distingue em muitos aspectos da corrente insurrecionalista identificada nas produções teóricas sobre o anarquismo. O anarquismo

⁸⁷ Nome fictício.

⁸⁸ Relato oral.

insurrecionalista das *Jornadas* não era o mesmo anarquismo insurrecionalista de Émile Henry ou de Ravachol, muitos dos seus adeptos nem conheciam esses nomes.⁸⁹, era uma mistura de referências, que tinha origens no anarquismo, num de seus debates centrais (a estratégia revolucionária), mas também trazia referências na contracultura *anarcopunk* e na cultura de massas (principalmente no cinema como no caso do filme *V de Vingança*.⁹⁰). Essas referências influenciaram na produção de uma estrutura ideológica própria que, através das suas ações espetaculosas, criaram um mito próprio. Esse mito atraía simpatia de sujeitos que até então não tinham envolvimento algum, mas se aproximavam, e se identificavam espontaneamente de alguma forma com o que viam e procuravam agir naquele contexto de acordo com o que acreditavam. Do mesmo modo, o contexto de caos criado pelas ações, junto do aumento de participantes das manifestações e de características da própria concepção do que é o BB abria margem para que outros sujeitos, sem intenções políticas deliberadas, aproveitassem para realizar ações de destruição, saques e furtos.

⁸⁹ Há algum tempo atrás, após as *Jornadas* e a difusão dessas ideias, encontrei, durante um evento social, uma banca vendendo cervejas artesanais. Ao me aproximar, notei que o nome que batizava a cervejaria era *Ravachol*, um famoso anarquista francês, era adepto do insurrecionalismo e que participou de diversas ações até ser preso, sua história serviu como uma das principais inspirações para a construção do arquétipo do anarquista terrorista lançador de bombas. Ao comprar a cerveja, indaguei o responsável se o nome da cervejaria era homenagem ao anarquista. Com a resposta positiva, perguntei então o que Ravachol havia feito de positivo para ser homenageado. O sujeito desconversou, disse que não sabia e que quem havia decidido o nome era outra pessoa que não estava ali no momento, então não poderia responder. A cerveja era boa, pelo menos.

⁹⁰ Vide capítulo I.

7. OS ANARQUISTAS NO BLOCO, AS *JORNADAS* E A ASCENSÃO CONSERVADORA: CONCLUSÕES E APONTAMENTOS

Ao analisar as manifestações de 2013 enquanto um processo no qual uma gama de atores esteve envolvida, desde a concepção do Bloco, o planejamento das manifestações, suas execuções e o seu projeto, podemos concluir que, no que diz respeito aos anarquistas, com base nas categorias a respeito das estratégias anarquistas (cf. PEDRO, 2012; SCHIMIDT E VAN DER WALT, 2015), haviam três tipos a partir das concepções estratégicas ou abordagens: 1) o especificismo; 2) o insurrecionalismo; 3) culturalismo.

O especificismo se encontrava na Federação Anarquista Gaúcha, a organização específica anarquista atuante no Rio Grande do Sul. O insurrecionalismo se apresentava em grupos de afinidade informais e efêmeros, e em alguns casos como adeptos da tática *black bloc*. O culturalismo, por sua vez, se fazia presente em coletivos artísticos, com foco principal em grupos de teatro e música. A divisão nessas categorias diz respeito às estratégias adotadas e à organização dos ativistas e militantes. Suas diferenças são perceptíveis nas narrativas e nas trajetórias biográficas encontradas nas entrevistas realizadas por Da Silva (2016) bem como nas descrições etnográficas de manifestações, assembleias e outras instâncias do BLTP de outros trabalhos (MUHALE, 2014; SEGARRA, 2015; HAUBRICH, 2018).

Essas três concepções estratégicas contribuíram para que o Bloco e 2013 fosse o que foi; elas exerceram, cada qual com seus meios, influência direta na conformação do processo de mobilizações e na estrutura do Bloco enquanto coalizão de movimentos e organizações. Esses anarquistas e suas respectivas estratégias, formatos e estruturas ideológicas têm contradições um com o outro, não seria possível então dizer que são “complementares”, ou que “divergem superficialmente, porque no fundo são a mesma coisa”, na verdade eles são expressões de posições forjadas em debates históricos dentro do anarquismo e muitas vezes as discordâncias são grandes o suficiente para impossibilitar relações saudáveis entre diferentes grupos. Por mais que sejam todos anarquistas em última instância, há uma relação de concorrência, de disputa, consolidada internamente ao longo da história do anarquismo. Isso não significa que as alianças não sejam possíveis, mas sim que, quando estas ocorrem, operam com algum grau de tolerância sendo cultivado por todos e que essa aliança também se dá com momentos de discordância, polêmica e até discórdia.

Havia pontos de contato (cabe lembrar que essas três concepções estavam presentes na Frente Autônoma⁹¹), e muitos indivíduos circulavam por esses grupos sem se fixar numa dada concepção de maneira sectária. Havia episódios de atrito e repulsão entre ideias e práticas, mas o padrão era uma relação de tolerância e apoio. Pode-se afirmar, porém, que dentro do campo anarquista e libertário a impressão que fica é que, dessas abordagens mencionadas, os anarquistas adeptos do especificismo acabam sendo, em alguns casos, alvo de certo sectarismo. No caso do Rio Grande do Sul, a FAG procura nutrir boas relações dentro do possível com os demais grupos e indivíduos anarquistas, mas há registros de alguns que nutrem antipatia pela FAG, a classificando como *pelegos*, *reformistas*, ou até *marxistas infiltrados*, por conta do seu estilo de militância⁹². Nessa campanha contra o aumento das passagens, em 2013, houve indivíduos vinculados ao campo anarquista que preferiram se manter afastados do Bloco por conta da presença de partidos eleitorais, houve registros de discussões e desavenças que aflorara nesse contexto, trazendo à tona antigos casos de antipatia que estavam abafados em nome da boa convivência em projetos comuns – como a organização e execução da Feira do Livro de Porto Alegre (FLAPOA) –, como alguns anarquistas que reivindicam uma abordagem de anarquismo *sem rótulos*, e que procuram absorver referências de diversas correntes. Outros indivíduos que começaram a se aproximar do campo anarquista nos anos que precederam 2013 também não se somaram no primeiro momento (na unificação de 2012), mas retornaram depois, na massificação de junho, como é o caso dos *autonomistas* que depois engrossaram o setor insurrecionalista. Houve também grupos que se mantiveram totalmente afastados por não serem afeitos a movimentos de massas, mas que talvez tenham participado de alguns atos, quando a massificação dava indícios de que as manifestações teriam ataques, como é o caso de alguns grupos de *anarcopunks* mais voltados a uma concepção ligada ao *primitivismo*. Esses grupos, por via de regra, têm críticas ao anarquismo especificista, e não costumam (salvando-se algumas exceções) se relacionar com a FAG nem participar de lutas em conjunto.

Quanto à atuação dos diferentes grupos de anarquistas, podemos definir resumidamente da seguinte forma: os adeptos do especificismo estiveram desde o início do processo atuando sobre ele, a fundação do Bloco enquanto uma *coalizão suprapartidária de esquerda* remete a um

⁹¹ Apesar de ter havido também adesão de sujeitos identificados com o anarquismo (na concepção insurrecionalista) que participavam das manifestações, mas não se faziam presentes na FA ou qualquer instância outra.

⁹² Como é o caso dos que reivindicam o anarcossindicalismo e, mais recentemente, alguns que reivindicam o bakuninismo.

componente da estratégia geral dessa corrente e à noção de *pluripartidarismo de esquerda*, construído com base em experiências revolucionárias da América Latina (cf. LIMA ROCHA, 2010), atuaram também na formação da Frente Autônoma (que inicialmente havia sido concebida como uma espécie de *tendência político-social*, outro elemento componente da corrente especificista), na proposição das comissões com participação rotativa e descentralizadas (juntos dos demais anarquistas e outros sujeitos), e na disputa para que a luta do Bloco se travasse *nas ruas* e para que a luta ganhasse corpo. Procuravam realizar os mitos componentes de sua estrutura ideológica, o da *massificação e da radicalização democrática* no processo de luta do Bloco.

Os adeptos do insurrecionalismo intensificaram a posição libertária de organização dentro do Bloco fazendo frente ao polo eleitoralista quando presentes⁹³; esses grupos, porém, por mais que abdicassem parcialmente as instâncias organizativas do processo de construção do Bloco, foram bastante enfáticos e cruciais nas ações de rua, mais ainda quando os protestos se massificaram, ganharam corpo; esses sujeitos compuseram a ala mais autonomista e belicosa (lida como *combativa* pelos mesmos) do Bloco, aquela que disputava, ao lado dos outros anarquistas e libertários em geral, para que o processo da luta se desse *pela força das ruas* em vez da câmara de vereadores, assembleia legislativa ou de tribunais. Fortaleceram também a escolha de repertórios de *ação direta* como estratégia de ação, protagonizando as ações de ataques a estabelecimentos símbolos dos poderes estatal e capitalista, e integrando a linha de frente na defesa dos manifestantes durante os confrontos com as forças de segurança. Essa procura pela ruptura imediata, pela realização do *mito da insurreição* foi indispensável para que o processo adquirisse o caráter de radicalização que teve, e também para que os protestos fossem difundidos pela mídia e chamassem a atenção para a pauta de reivindicações e para o poder que o Bloco construía.

E, por fim, a abordagem culturalista do anarquismo que orientou uma ação de modo particular, principalmente com a comunicação no Bloco, esses sujeitos contribuíram para a elaboração de uma estética *carnavalesca, lúdica, festiva*, que, por sua vez, deu um caráter *sui generis* às manifestações, desassociando-as de manifestações clássicas identificadas com a esquerda – naquele formato comum dos carros-de-som sindicalistas com bandeiras uniformizadas,

⁹³ Dado que, num primeiro momento alguns indivíduos que estavam se aproximando das mobilizações se afastaram quando se decidiu por unificar as lutas em 2012, sentiram-se contrariados pela presença de bandeiras de partidos eleitorais.

camisetas, bonés e falas de figuras carimbadas da política institucional –; essa composição estética do Bloco deu vida, fez com que a pauta circulasse por diferentes circuitos da vida cultural e social de Porto Alegre, unificou arte e política, integrando o processo do Bloco ao contexto de agitação cultural que estava sendo construída na cidade, além de ter facilitado a aceitação, a legitimação e a digestão das pautas políticas, que, de outros modos (naquele modelo clássico atribuído à agitação sindicalista, do dirigente e o palanque), poderiam ter soado duras, radicais, inúteis ou extremistas, pela população que não estava engajada, colaborando dessa forma para a adesão de outros setores sociais e conseqüentemente para a massificação do processo. Os anarquistas adeptos dessa abordagem mais culturalista estavam bastante presentes no Bloco, nas suas assembleias, reuniões e nos atos. Foram eles também os principais responsáveis pela conjuntura na qual o Bloco começou a surgir, responsáveis por criar e conduzir os eventos como o *Largo Vivo* ou o *Ocupa Tutti*, por espetáculos de rua, de teatro, saraus, por eventos artísticos, assim, a atuação pela pauta do transporte público era mais uma dentro de todo um conjunto de bandeiras e atividades com as quais estavam envolvidos na cidade. Agiam no sentido de realizar o *mito da ludicidade* com seus repertórios lúdicos.

Em termos teóricos, conforme anunciados no início do trabalho, cada uma dessas abordagens se apresentou com uma *estrutura ideológica* distinta, composta de seus próprios *mitos políticos* através dos quais os seus adeptos interpretavam os eventos que vivenciavam e conforme os quais elaboravam as suas ações tentando seguir o roteiro que acionavam mentalmente para explicar o que acontecia e o que viria a acontecer. Existem alguns desses mitos que são comuns a todos os grupos, já que, afinal de contas, são todos anarquistas – em resumo, são grupos que convergem no que diz respeito a serem críticos ao capitalismo e ao Estado enquanto partes essenciais de um sistema de dominação em voga, bem como aos partidos políticos eleitorais e as estratégias reformistas.⁹⁴ por serem parte desse sistema e não terem efeitos concretos satisfatórios na alteração dessa situação. As críticas ao capitalismo, ao Estado e aos partidos eleitorais, porém, apresentam variações na intensidade e em alguma medida também na sua natureza. Havia também indivíduos e grupos cuja visão de mundo continha elementos de mais de uma dessas estruturas ideológicas, com influências de diferentes abordagens.

⁹⁴ Isto é, aquelas que pretendiam explicar e modificar o mundo a partir de uma ideia de que as coisas vão mudando gradual e lentamente, sem grandes distúrbios, choques antagônicos ou confrontos.

Os eventos vivenciados por esses sujeitos se apresentavam em boa medida como provas de que seus mitos estavam se realizando. De certa forma, é possível afirmar que eles procuravam enxergar o que lhes convinha, não de modo intencional, como se ignorassem deliberadamente o que não fosse conveniente, mas sim porque enxergavam os eventos enquadrando a sua visão de acordo com as categorias que dispunham e acreditavam ser as corretas do ponto de vista político. Era necessário defender suas posições, e para isso, dar destaque aos elementos da realidade que afirmassem que suas posições eram as corretas. Tratavam-se, cabe lembrar, de ativistas e militantes políticos, com efeito, suas visões sobre o que ocorria eram mediadas por suas ideologias. Apesar dessa visão sobre os fatos, não se pode afirmar, para o caso de nenhum desses grupos, que seus mitos se realizaram por completo. As realizações eram também parciais, incompletas, e vinham acompanhados de outros elementos que, de algum modo, contrariavam as expectativas baseadas em seus mitos políticos, obrigando a reformulação das suas ações com vistas a adaptar a realidade o mais próximo possível dos seus mitos. Os mitos se reconfiguravam, e as relações entre os grupos também. A aliança, em boa medida, se desfazia por isso, pela realização parcial dos mitos componentes das estruturas ideológicas distintas e pela tentativa dos agentes em configurar os acontecimentos conforme o que entendiam que deveria ser. As realizações parciais dos mitos forçavam que os seus adeptos se esforçassem mais, se empenhando para realizá-los por completo, mas, como os mitos eram diferentes, essas diferenças se tornavam mais aparentes e contrastantes, pondo fim à convivência *plurimítica*. O que ficou evidente no caso do *ato-show*, e das discordâncias que dali brotaram.

Foi ali também que a tensão entre a Comissão de Organização e a base começou a se desenrolar. Devemos pensar sobre essa participação de sujeitos inexperientes que começaram a ter sua formação política ali, no andar do processo, nas diversas instâncias e eventos organizados pelo Bloco, e que foram essenciais para a construção das *Jornadas*. A atuação dos diferentes grupos anarquistas, como já visto, estruturou o Bloco num determinado formato. Esse formato que fora estruturado, por sua vez, quando o Bloco ganha repercussão e atrai novos sujeitos para suas instâncias, agiu sobre esses novos sujeitos no sentido de os socializar através de uma série de ritos performáticos que ressignificava aqueles sujeitos. De *cidadãos passivos* eles se transformaram em *ativistas* ou *militantes*. Essa ressignificação para um outro estatuto social e simbólico passava por um abandono relativo da individualidade do cidadão comum, passivo, indiferente, desinteressado

em nome da aceitação do pertencimento de um grande grupo, um *movimento de massas* composto por ativistas e militantes engajados, preocupados, críticos, ativos.

Por mais que não houvesse nenhum ritual ou cerimônia explicitamente pensada para que isso acontecesse, se expandirmos os conceitos de Turner (1974, 2005) para outras performances sociais podemos destacar alguns momentos que acabam operando nesse sentido. Desde o formato das assembleias com todos os participantes sentados no chão – inclusive os componentes da “mesa” que coordenava a assembleia –, até momentos das manifestações – as marchas sempre em movimento, a cantoria, as músicas, os tambores da bateria, as danças, a participação ativa das intervenções teatrais (como pular a réplica de uma roleta, dramatizar um passageiro indignado, etc.), participar repetindo as falas no jogral, debater dentro das comissões, das assembleias e das reuniões, ou então mesmo os confrontos com a Tropa de Choque, todos esses momentos eram tidos como momentos de um processo de socialização, eram ritos que ensinavam os fundamentos do que o Bloco vinha fazendo, daquele movimento social de massas e do seu papel na sociedade.

Era nesses momentos que os símbolos eram visíveis, que circulavam, que se materializavam a *horizontalidade*, a *solidariedade*, a *unidade*, a *combatividade*, etc. As pessoas que participavam desses momentos endossavam os seus princípios – no caso dos que já os cultivavam, como os mais experientes – ao verem que aquilo que acreditavam não era apenas uma expectativa no campo das ideias, uma *utopia* irrealizável, mas sim algo possível, que ocorria ali, que influenciava na dinâmica social real, que era capaz, por exemplo, de interromper o fluxo do trânsito de uma grande metrópole nas suas principais avenidas, que era capaz de instaurar uma zona onde quem dominava eram os manifestantes, etc.; e, no caso dos neófitos, era ali também que esses valores eram absorvidos, internalizados, subjetivados, enfim, aprendidos. Quando os participantes do processo das *Jornadas* e do Bloco identificam essa experiência como uma “escola” ou como algo pelo qual todo mundo que passou saiu diferente (MUHALE, p. 144-5) é a esse caráter que se referem, a esses momentos ritualísticos que formavam sujeitos com outros estatutos, movidos por outros valores, com dever de mudar as coisas.

Todas essas instâncias atribuíam ao Bloco e suas ações um sentido de antiestrutura, de antítese à estrutura *oficial* da sociedade (que podemos identificar como *sistema* até mesmo como categoria êmica); o Bloco e o movimento que ele vinha construindo eram lidos como algo *novo*, *diferente*, que se opunha às noções antigas, desgastadas, opressivas e exploradoras, o que se iniciou

como uma oposição à gestão do transporte público (os critérios do cálculo da tarifa, os benefícios e a quem eram concedidos, as concessões às empresas privadas, enfim, todas as questões relativas à qualidade do transporte público) se expandiu para uma gama de discussões. O ônibus era o início, era a partir dele que se chegava ao trabalho, à escola, à universidade, à praça, ao parque, ao bar, ao shopping, ao estádio, à casa da avó, tudo. Dessa questão se derivavam outras tantas, desemprego, evasão escolar, direito à cidade, gentrificação, privatização do espaço público, racismo estrutural, elitização do futebol, etc. Daí o interesse de tantos grupos distintos (de partidos políticos de diferentes matizes ideológicos até movimentos que pautavam a questão da moradia, direitos dos indígenas e quilombolas, torcedores de times de futebol, estudantes secundaristas e universitários, trabalhadores e sindicalistas, enfim, todo um universo de atores). A participação no Bloco transformou esses atores em sujeitos políticos engajados, criou neles uma cultura política de participação. A internalização dos princípios norteadores do Bloco foi tão profunda que ela se virou contra o próprio Bloco quando a CO, no intuito de se adaptar às demandas da conjuntura, acabou por ter de mudar momentaneamente seus repertórios, acreditando que seus atos teriam legitimidade e apoio das bases. E posteriormente, podemos inferir que os mesmos princípios e a cultura política que vinham sendo gestadas anos antes e que se realizaram concretamente em 2013 estavam se manifestando em episódios como as ocupações das escolas de 2016, onde dinâmicas semelhantes de horizontalidade, autonomia e ação direta foram vistas e logo associadas com 2013.

Por todo o país, após 2013, houve propostas surgindo como *mudanças políticas*. Nem sempre acompanhando o espírito libertário daquela esquerda radical que em Porto Alegre coordenava de algum modo as manifestações. Outros projetos surfaram na onda de 2013, daí vem a associação que alguns fazem sobre 2013 como uma *revolução colorida*. Mas o processo é um pouco mais complexo. O episódio de 2013 colocou, por algum momento, a ordem política em suspensão no país, e isso foi visto por alguns sujeitos como uma janela de oportunidade. Ainda nas manifestações de São Paulo pautando o transporte público, quando o MPL dizia que ia *repetir Porto Alegre*, e o governo, após muita pressão, revogou o aumento, acompanhei pelas redes sociais virtuais, em publicações de membros do MPL, onde estes anunciavam em tom de comemoração a revogação, comentários de outros sujeitos alertavam para o fato que, na última manifestação,

grupos de *Carecas*.⁹⁵ haviam sido vistos, outros diziam que haviam visto “uma galera estranha”, dando a entender que algum plano de infiltração poderia estar sendo colocado em prática.

Já era possível ver aí, quando a pauta do transporte público ainda estava em voga, nas manifestações, que as ruas estavam em disputa. Nas manifestações era possível encontrar sujeitos com cartazes demandando, por exemplo, *fim do monopólio estatal sobre o transporte público* como solução para a questão. Não eram, definitivamente, socialistas, comunistas ou anarquistas, como aqui em Porto Alegre. Eram liberais, e já estavam nas manifestações assim como os setores de extrema direita. Foram bem-sucedidos em reorientar as manifestações em algumas cidades, por exemplo na capital paulista, alterando de seus propósitos iniciais, inflamando posições já presentes nas manifestações como, por exemplo, algumas encontradas entre os insurrecionalistas neófitos e outros antiparditaristas.⁹⁶, que pediam para os partidos baixarem suas bandeiras, e tentavam expulsar os partidos com a justificativa de que “partidos dividem e era hora de se unir como nação”, e acabaram por reorientar as manifestações com ajuda da nova abordagem dos grandes conglomerados de comunicação que, após serem atingidos pela truculência da polícia em São Paulo, mudaram a maneira como anunciavam as manifestações. Uma convergência de diferentes agentes procurava disputar o sentido daquelas manifestações ao mesmo tempo que levava mais gente às ruas, pulverizando a hegemonia que o MPL havia construído em São Paulo na sua campanha.

Apesar de a campanha vitoriosa sobre o aumento das tarifas ter se iniciado em Porto Alegre naquele ano, o prelúdio das *Jornadas de Junho* foi em São Paulo. A conquista da revogação em São Paulo – *repetindo Porto Alegre*, como haviam anunciado – instigou novas mobilizações

⁹⁵ Se referindo a *Carecas do Brasil*, um grupo contracultural originário da contracultura *skinhead*, de ideologia nacionalista e conservadora, de extrema direita, normalmente vinculados ao integralismo.

⁹⁶ Cabe distinguir os *antipartidaristas* dos *apartidaristas*, tomando por *partido* aqui referido o partido eleitoral. Os apartidários seriam sujeitos sem vinculação partidária, mas que não se opunham à existência desses, os toleravam, por assim dizer. Os antiparditaristas, por sua vez, seriam sujeitos que fariam uma oposição mais radical. No campo anarquista é possível encontrar ambas posições, e até certa confusão, como se as duas coisas fossem a mesma. Os anarquistas orientados pela estrutura ideológica especificista não são vinculados a partidos eleitorais, porém, a nível social (como em sindicatos, grêmios estudantis, movimentos comunitários, etc.), podem vir a trabalhar junto com militantes de partidos políticos eleitorais, desde que compartilhem de uma mesma base de acordos. Já outras estruturas ideológicas evitam à todo custo qualquer relação com partidos eleitorais, é o caso, por exemplo, dos ativistas que participavam do *Anonymous* e do *OcupaPOA* e que se abstiveram de participar do Bloco ao verem bandeiras de partidos, é o caso também dos anarcossindicalistas vinculados à Federação Operária do Rio Grande do Sul (FORGS), estes indivíduos e grupos se negam a trabalhar com partidos, em qualquer circunstância e em qualquer nível de relação.

em cidades (principalmente capitais) que tinham já algum histórico de mobilização em torno dessa pauta e se viram inspirados pelas recentes conquistas. Surgiram organizações com nomes fazendo menção ao BLTP e ao MPL, utilizando-se de algumas palavras em comum. Mas também em São Paulo, em plena campanha protagonizada pelo MPL-SP (que estava em contato com o Bloco, desde meses anteriores, cabe lembrar), as coisas começam a mudar quando uma repórter de uma grande empresa de jornalismo é atingida pela Tropa de Choque da PMSP. Os veículos de mídia passaram a tratar do processo de modo diferente, o que despertou indignação e solidariedade por parte de sujeitos que até então não estavam envolvidos e pouco se interessavam pelo movimento, a não ser pelos impactos que as manifestações do MPL poderiam ter no trânsito da cidade.

Com a atenção de novos sujeitos sociais, o público das manifestações foi mudando. Muita gente que não nutria simpatias pelo MPL, por sua causa, por seus métodos ou pela sua campanha passou a frequentar os atos com cartazes pautando outras coisas, muitas vezes sem sentido político reivindicativo, mas de um modo como se quisessem dizer “não concordo com vocês, mas não concordo com a violência da repressão policial também”. Inicialmente isso parecia uma ação inocente de gente que queria se mostrar nobre, superior, democrática, enfim. Com o tempo, porém, esses sujeitos – os não-vinculados com o movimento – acabaram se tornando maioria a ponto de o MPL simplesmente ir a público declarar que não estava mais à frente das manifestações e não as convocaria mais – provavelmente tendo se dado conta de que a composição das manifestações já não era mais a mesma. Em São Paulo, quando esse enxame⁹⁷ (HAN, 2013) tomou às ruas desfazendo a coesão do MPL, parece não ter havido, como em Porto Alegre, uma resposta do movimento para manter a hegemonia nas ruas. De São Paulo para o resto do Brasil, as ruas foram tomadas através da difusão das imagens de passeatas pelas redes sociais e televisão. Nas demais cidades, os manifestantes que agora haviam se decidido a *mudar o Brasil* não tinham resistência nas ruas. Assim começou a se configurar a nova fase desse ciclo de manifestações, o que se desenvolveu para um outro fenômeno que, no ano de 2014, já está totalmente marcada pela ascensão conservadora. Com a aparência de *apolítica* e *apartidária*, essa fase, iniciada ainda em 2013, se estabelece quando as ruas se encontram lotadas com *slogans* e símbolos diferentes do primeiro momento – quando eram relacionados explicitamente com ideologias de esquerda e, em

⁹⁷ Tomo emprestado o termo *enxame* do filósofo Han (2013) mais por conta da “incapacidade de reunião” nas ações (p. 23).

alguma medida, de posições mais radicais –, o segundo conjunto de *slogans* e símbolos posteriormente foi apropriado por candidatos que, se aproveitando desse momento, construíram uma imagem de *antissistema* para si.

O *sistema* aí foi identificado enquanto o governo federal, então com o PT. O sistema era a ordem enquanto manutenção das coisas tal como elas estavam, a ordem era o governo, e o governo era do PT. Começou a ser construído um discurso, a partir de denúncias de corrupção, sobre como o PT era autoritário, corrupto e criminoso. Foi nessa época que também começaram a surgir diversas discussões sobre economia e política aparentemente sem embasamento algum. Pessoas falando sobre nazismo ser de esquerda ou definindo esquerda ou direita a partir do tamanho do Estado e da sua influência na economia, associando socialismo com ditadura, etc. Temas restritos a discussões em pequenos grupos de especialistas e discursos críticos sobre esses temas que não reverberavam nas esferas ocupadas por especialistas, discursos *outsiders*. Figuras anti-intelectuais começaram a ganhar proeminência na internet com discursos conspiracionistas, trazendo falas que davam vazão a sentimentos de insatisfação e revolta que estavam sendo cultivados. A princípio ninguém ligava para essas coisas, mas eles foram avançando. Chegava a ser engraçado, na verdade, para quem tinha certa afinidade com esses temas (política, economia, sociologia, etc.). Nessa época houve ainda casos de agressões contra ativistas e militantes de esquerda. Foram poucos, os relatos não ganhavam a mídia, circulavam pelas redes sociais virtuais e por circuitos de militantes. Alguns poucos alertavam para o perigo, para o tal “ovo da serpente”, mas, para a maioria, soavam como exagerados.

A antítese do sistema, o *antissistema* se tornou praticamente sinônimo de antipetismo e conseqüentemente, de anticomunismo e antiesquerdismo. Os discursos que proliferaram pelos opositores do então governo PT conectavam de forma mecânica e direta a crise econômica, esquemas de corrupção, a insatisfação e a frustração política a projetos de governo ocultos, um suposto plano de instauração de um governo autoritário, à perpetuação do partido no governo, a um projeto secreto mundial para transformar o país, o continente e o mundo em um só governo comunista, falava-se até mesmo de conspirações satanistas em torno do governo PT.⁹⁸ Enfim, nesse

⁹⁸ Quando procurei a nota emitida pela FAG sobre o caso da invasão de sua sede em 2013, passei os olhos pelos comentários na publicação da nota no perfil da FAG no *Facebook*. Dentre os comentários, alguns prestando solidariedade, elogiando o texto, mas um deles comentava publicando um *link* de um vídeo com o título “A agenda ILLUMINATI por trás da onda de protestos e anarquia no Brasil”. O vídeo foi tirado do ar, mas pelo título, se vê o tom

contexto em que tudo parecia ruir, tivemos uma variedade de *antissistemas* se apresentando como solução para o país, de monarquistas a ultraliberais antiestatais, passando por militaristas intervencionistas, fundamentalistas neopentecostais e outras versões do tipo. A direita construiu a sua própria aliança supraideológica posteriormente em torno desse antipetismo. Todos procurando acionar os significados diametralmente opostos aos atribuídos ao PT. Identificado como a própria encarnação do mal, o PT foi massacrado por opositores. A campanha construída para difamar o PT passava por desinformações, notícias falsas, condenações moralistas, discursos conspiracionistas com tons religiosos e muito mais. O partido passou a ser visto como culpado por tudo de ruim no país e até no mundo – o que se tornou piada sobre comentaristas de portais de notícias⁹⁹. A demonização do PT, associado com a esquerda, com o comunismo e com qualquer posição minimamente progressista foi se construindo com elementos da realidade (como a frustração política, os esquemas de corrupção, a crise econômica, etc.) e com elementos fantasiosos (o plano comunista bolivariano, o culto satanista, a conspiração comunista global, etc.).

Esses discursos mais fantasiosos e conspiratórios permaneceram marginais, a oposição de direita (mesmo quando se dizia “apolítica” ou “nem de esquerda, nem de direita”) estava inclinada ao apoio ao candidato Aécio Neves (PSDB) nas eleições presidenciais de 2014. Uma minoria muito ínfima mantinha um discurso mais radical, de crítica a todas as instituições democráticas como se estivessem totalmente corrompidas “pelos comunistas” e a via eleitoral estivesse fadada ao fracasso, esses se mantinham ou pedindo uma intervenção militar, ou clamando o retorno da monarquia. Com a perda das eleições, os discursos mais radicais ganharam mais espaço. A desconfiança sobre as urnas eletrônicas foi bastante difundida, o discurso da “conspiração comunista” parecia se confirmar, “*a esquerda não queria largar o osso*. Na mídia, o governo era acusado de ser culpado pela crise econômica, exigia-se que medidas fossem tomadas. Em 2015 a

de alguns discursos que circulavam pela época. Um outro episódio memorável dessa época foi um texto que circulou depois em que o autor afirmava que a problematização e a criminalização do assédio sexual era um eufemismo para acabar com o flerte e assim diminuir os casais heterossexuais e, por consequência, a diminuição da taxa de natalidade. Isso, junto com a legalização do aborto, seria parte de um plano satanista para acabar com a humanidade. Um argumento semelhante era comum de ser encontrado em discussões internas a respeito das políticas de combate à homofobia, o discurso de que o governo, no fundo, queria mesmo era acabar com a heterossexualidade e impor uma política de homossexualismo compulsório – a “ditadura gayzista” – era visto como piada por gente de fora desses círculos mais afeitos à teorias da conspiração e informações de procedência duvidosa.

⁹⁹ Uma das primeiras e mais consagradas nesse sentido, que me lembro, era de um comentário em uma notícia sobre alguma coisa relacionada a jogador de futebol em que um dos leitores comentava algo do tipo “CONTINUA VOTANDO NO PT, VAI”.

Federação das Indústrias do Estado de São Paulo lançou a campanha *Eu Não Vou Pagar o Pato*, reclamando dos impostos, do governo e pedindo o *impeachment* de Dilma Rousseff. O pato inflável amarelo com “x” no lugar dos olhos se difundiu, aparecia em vários lugares, estampava camisetas, adesivos, faixas. Imagens mostrando o ex-presidente Lula vestido de presidiário e a então presidenta Dilma Rousseff em posições humilhantes se difundiram rapidamente como expressão de um descontentamento. No mesmo ano, acompanhando um colega que pretendia pesquisar a composição das manifestações de oposição a fim de conhecer a *nova direita*, observamos uma manifestação intervencionista que saiu do Parcão (Parque Moinhos de Vento.¹⁰⁰) e foi até o Quartel General Auxiliar do Comando Militar do Sul.¹⁰¹ Acompanhamos a marcha e aplicamos um questionário elaborado por esse colega a vários manifestantes presentes. No Quartel, os manifestantes gritavam no microfone que os militares tomassem o governo. Ao fim da manifestação, publiquei numa rede social o seguinte comentário.

Sabe aquele cara que fez um vídeo tirando onda com a cara de um haitiano aqui? Pois então, era ele que puxava a manifestação aqui, de cima do carro de som. De trilha sonora uma playlist que ia desde o hino nacional até a música do "Tropa de Elite". Os discursos mandavam comunistas fugir e anunciavam que "dessa vez não tem anistia". Os alvos eram petistas, comunistas, socialistas, esquerdistas, além de, volta e meia, todo o Executivo e o Legislativo. "Tinha que largar uma bomba lá, tocar fogo. Enforçar eles tudo", aí sim, segundo o tio, teríamos dinheiro pra qualificar a saúde e a educação (não-freireana nem gramscianiana, claro).

O fantasma do comunismo ronda o imaginário social dessa galera, entre discursos confusos dos membros (majoritariamente composto por brancos de mais de 50 anos), a convergência é essa, a ameaça vermelha.

Tempos estranhos.

A maioria dos manifestantes (que não eram muitos, em torno de 100) usavam verde e amarelo (cores que os apoiadores do candidato derrotado também usavam, e que alguns manifestantes lá na massificação de 2013 também usavam), eram majoritariamente brancos, muitos de cabelos grisalhos, indicando uma idade avançada. Nas faixas lia-se mensagens contra o comunismo, uma delas em inglês onde dizia “*we want a country free of communism, out Forum São Paulo!*”, o rosto do juiz Sérgio Moro estampava alguns cartazes de apoio. Os discursos eram,

¹⁰⁰ Localizado numa área nobre, e frequentado por setores de elite da cidade.

¹⁰¹ Depois descobrimos que a concentração no Parcão havia rachado, uma marcha saiu até o quartel, enquanto outra parte dos manifestantes (de hegemonia liberal) permaneceu no local.

em alguns momentos, assustadores, dado o tom ameaçador e cruel que tomavam, como o do senhor que mencionei na publicação na rede social. A cada questionário aplicado, nos indagavam se éramos jornalistas e para qual instituto de pesquisa trabalhávamos. Uma senhora, ao fim de suas respostas, olhou meu casaco (escrito “Ciências Sociais – UFRGS”) e perguntou se éramos da UFRGS mesmo. Com a resposta positiva, perguntou, como quem quisesse desvendar um segredo, “Mas vocês não são do DCE, né?”. Estranhando a pergunta, respondemos que não, e que o DCE não costumava fazer pesquisas assim. Ela então, soando satisfeita e segura, disse “Ah tá, é que o DCE é comunista, né?”. O antipetismo se desenvolvia já para um neomacartismo, que assumia tons paranoicos e beiravam o irracional, dificultando que fosse levado a sério.

Durante a marcha, encontrei uma amiga, uma anarquista que esperava seu ônibus num ponto do centro e me olhou com uma mistura de riso e espanto, evidentemente confusa, e me perguntou “Tu aqui?!”. Expliquei que estava acompanhando a convite de um colega para seu projeto de pesquisa. Lhe relatei algumas coisas que havia visto, como o senhor querendo explodir o Congresso e enforcar políticos, ou a hostilização com os moradores de uma casa que estavam com camisetas vermelhas, e essa amiga diz “Medo, né?”. Concordei com um “aham”, e me despedi, seguindo a manifestação. Quando chegamos no Quartel, parados, com prancheta em mãos, conseguimos fazer mais dois questionários. Enquanto anotávamos as respostas e tirávamos fotos da manifestação, um sujeito, que aparentava estar filmando com o celular, se posicionou bem em nossa frente, focando em nossos rostos, como se quisesse registrar quem éramos, em tom intimidador. Me lembro de sentir espanto ao ver como essas pessoas haviam saído às ruas e estavam dispostas a hostilizar seus opositores, proferir discursos de violência, e até agredir fisicamente aqueles que identificavam como inimigos. Sentimos ali, naquela marcha, alguns momentos de tensão, que foi se intensificando nos anos posteriores. Já era possível identificar no fim das *Jornadas*, quando as ruas foram reorientadas (da pauta sobre o transporte público por uma composição orientada por uma estrutura ideológica de esquerda radical, para a crítica “apartidária” e “apolítica” que vestia camisetas da seleção brasileira e gritavam contra a corrupção e o comunismo) um sinal do que estava por vir.

Mas foi nos anos posteriores, a partir de 2014, que isso começou a ficar mais claro, principalmente o projeto político por trás dessa nova configuração que se via. Por mais que para muitos dos participantes, esse projeto não fosse algo consciente, os valores que lhes faziam sair às

ruas em 2013 para disputar as manifestações com a esquerda radical eram os mesmos que os fizeram sair nos anos posteriores, para apoiar Aécio Neves em 2014, para pressionar e comemorar o *impeachment* em 2016, para comemorar a eleição de 2018 e também em 2019, para comemorar o golpe de 1964, as coisas só foram ficando cada vez mais compreensíveis para esses sujeitos. Muitos sujeitos eram os mesmos, os símbolos eram os mesmos, os repertórios nas manifestações também. A estrutura ideológica já estava lá desde antes, suas categorias de interpretação do mundo, seus mitos, seus valores. Foi essa estrutura ideológica que os fez continuar nas ruas, mesmo depois de deporem a presidenta eleita. Agora era a vez deles de sentir que estavam mudando o mundo, que seus mitos se realizavam. É provável que agora as coisas estejam ficando mais claras para esses agentes, as suas críticas ao que os governos petistas representavam, que tipos de políticas públicas os desagradavam, que elementos nos discursos dos políticos opositores lhes contemplavam. Do mito da manifestação “apolítica” e “apartidária” ao *Mito* personificando esses valores na chefia do Executivo foram alguns anos de evolução.

Em debates políticos, muitas vezes há aqueles que veem uma relação direta entre as *Jornadas de Junho* e a ascensão conservadora e autoritária. Como se desde o início, o objetivo final fosse esse, a deposição de Dilma Rousseff e a aniquilação do PT. Ignora-se assim todos os conflitos, atritos, disputas, e a consequente virada que reorientou o processo, o que se dá a entender é que, em vez de reuniões combinando a radicalização dos protestos, a descentralização das manifestações, os manifestantes da esquerda radical, e da oposição de esquerda ao governo PT, conspiravam um golpe com auxílio da CIA. Isso não é alegoria, é exatamente o que alguns indivíduos dizem, que 2013 fora orquestrado pela CIA e que os manifestantes mais radicais estavam à serviço do imperialismo dos EUA. Tese que não bate com o processo visto em Porto Alegre, e, me parece que tampouco com o de São Paulo, ou de qualquer outra cidade que teve manifestações em 2013. Assim, as *Jornadas* continuam sendo alvo de disputas, há os que enxergam nela um levante popular iniciado por militantes de esquerda radical e os que enxergam uma conspiração de direita. A polifonia das ruas deu origem à polissemia que agora ecoa até mesmo nas instituições políticas oficiais.

Particularmente, tendo participado ativamente do processo que deu origem ao que serviu de fagulha para o incêndio de 2013, entendo que as *Jornadas* levaram as pessoas para as ruas para discutir e fazer política, mas que, por incapacidade, inabilidade ou falta de vontade de coordenar

essa *ida às ruas* de acordo com o que se planejava, outros sujeitos se aproveitaram do oportuno momento para imprimir então as suas agendas. Havia um contexto de frustração com os governos petistas, de crítica às instituições e certo desalento com a democracia representativa, e isso era um terreno fértil tanto para um novo projeto democrático quanto para um projeto autocrático. O desejo por mudanças não concebia que o anseio por avanços pudesse implicar em retrocesso. Em Porto Alegre, se conseguiu manter até um momento mais avançado a hegemonia de esquerda do movimento, sem ceder às investidas da *nova direita* que se erguia, e contrariando o contexto nacional, mantendo influência nas manifestações até o recuo da grande efervescência. Mas era uma disputa difícil, sem organização e recursos humanos e materiais maiores ou equivalentes aos dos opositores – sujeitos aliados a institutos internacionais, organizações patronais e nomes políticos consolidados –, opositores com quem disputávamos as ruas, a queda estava dada, era questão de tempo. Seja como for, 2013 foi um marco, e como tal, merece as meditações a seu respeito. Há lições a se aprender ali, e também erros a se corrigir. Ainda colhemos os frutos políticos desse episódio, apesar de algumas coisas ainda nos serem nebulosas. E não são todos frutos podres, como alguns insistem. As *Jornadas* forçaram uma reconfiguração da esquerda, a obrigou a repensar estratégias, repertórios, condutas. Inscreveu o registro do discurso radicalizado de volta no ideário político, de outras formas de se fazer política para além do modelo estabelecido, oxigenou a potencialidade utópica e radical na esquerda e apontou também as insuficiências de posições mais radicais. A bússola de 2013 apontou para a necessidade de se equilibrar o romantismo com o realismo, de harmonizar o entusiasmo com a reflexividade. Necessidades que já eram sentidas por alguns militantes, como fica claro na fala de Rodrigo Brizola:

Antes de rebentar no Brasil e em São Paulo, a gente já tinha atos com 15 mil pessoas na rua em Abril e Maio... é uma massa que ninguém a dirige. Tu cria uma referência, aponta um lugar, mas o que acontecia na frente da marcha as pessoas que estavam no meio não sabiam, e quem estava no fundo da marcha não sabia... outros grupos organizados e indivíduos também se somaram e a marcha ganhou um corpo próprio. Aí não tinha mais "ah o planejamento do Bloco foi esse", tu planejava algo e a massa explodia de outra forma. É um processo de aprendizado. A nossa geração nunca teve a presença de uma manifestação massiva. Ouvimos falar da década de 80, da Argentina, de 2001, dos estudantes no Chile, mas nós no Brasil não tínhamos essa experiência. Como é que tu desenvolve um processo sem ter experiência nesse sentido? Agora já sabemos como acontece o comportamento quando há uma multidão de pessoas e podemos intervir de forma a dialogar com essa população... (MUHALE, 2014, p. 105-6)

Se evidencia uma questão primordial: como conduzir um processo de massas nesse nível sem abandonar os princípios ou se desviar dos objetivos? A discussão foi colocada. Desde lá, há quem tenha se recolhido para refletir em sua organização, procurando os pontos insuficientes e os pontos corretos, dando continuidade aos seus trabalhos militantes e aprimorando o próprio agir político; outros, abandonaram suas posições, convencidos de que o paradoxo é insuperável, e admitindo a necessidade de uma direção centralizada e hierárquica para a condução de processos produtores de mudanças significativas; há também os que tenham procurado outras formas de atuação, mantendo-se fieis aos seus princípios e procurando uma confortável coerência. Mas no geral, os anarquistas estiveram presentes nas lutas que se seguiram. Muitos dos exemplos citados ao longo do texto foram de anos seguintes, posteriores a 2013, no embalo dos acontecimentos políticos. Os anarquistas ganharam espaço, ganharam atenção, assim como outras ideologias da esquerda radical. E também, por consequência, o outro lado. As posições ficaram mais claras no tabuleiro e o jogo não terminou.

BIBLIOGRAFIA

ALLES, Natália L. **Boca de Rua**: representações sociais sobre população de rua em um jornal comunitário. 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) – Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

ANDRADE, Joana E. Georges Sorel e as massas revolucionárias. **MÉTIS: história & cultura**, Caxias do Sul, v. 4, n. 7, p. 33-57, jan./jun. 2005.

AUDIER, Serge. Les paradigmes du “Néolibéralisme”. **Cahiers philosophiques**, n. 133, p. 21-40, jun/dez. 2013.

BAKUNIN, Mikhail A. **Carta de Mikhail Bakunin a Serguey Guennadevich Nechayev, 2 de Junho de 1870, Locarno. 1870.** Disponível em: http://www.mediafire.com/file/85hltbb6olc4asc/%5BTRADUCAO%5DCarta_Bakunin_a_Nechaev.pdf; Acesso em: 24 abril. 2019

_____. **Escritos Contra Marx**. São Paulo: Nu-Sol, Imaginário, Soma, 2001

_____. **Socialismo e Liberdade**. São Paulo: Luta Libertária, 2002.

BALANDIER, Georges. **O Poder em Cena**. Brasília: Ed. da UNB, 1980.

BAYER, Osvaldo. **Anarquistas Expropriadores**. São Paulo: Luta Libertária, 2004

BERNERI, Camilo. (1935). O Cretinismo Anarquista. **Pensamento & Batalha**. Porto Alegre: Editora Deriva, Federação Anarquista Gaúcha, 2015.

BOBBIO, Norberto et alli. **Dicionário de Política**. 2 vols. Brasília: Editora UNB, 1998.

BOOKCHIN, Murray. **Anarquismo: crítica e autocrítica**. São Paulo: Hedra, 2011.

BOURDIEU, Pierre. O Campo Político. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 193-216, janeiro/julho. 2011.

CAIAFA, Janice. **Movimento Punk na Cidade**: invasão dos bandos sub. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CARÉ, Sébastien. La Dérive des Continents Néolibéraux: Essai de Typologie Dynamique. **Revue de Philosophie Économique**, vol. 17, p. 21-55. 2016.

CASTELLS, Manuel. **La Era de la Información**: Economía, Sociedad y cultura – Volume II: El Poder de la Identidad. Madrid: Alianza, 2003.

CHRISTOPH, Gilles. **Du nouveau libéralisme à l’anarcho-capitalisme**. La trajectoire intellectuelle du néolibéralisme britannique. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Anglófonos) – Faculdade de Línguas, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2012

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify, 2013.

_____. **Arqueologia da Violência** – pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

CORRÊA, Felipe. **A Estratégia de Massas de Neno Vasco**. 2011. Disponível em: <https://anarkismo.net/article/18792>. Acesso em: 24 abr, 2019.

_____. **Contexto e Implicações da Relação Bakunin-Netchaiev**. São Paulo: [201-]. Disponível em:

https://www.academia.edu/31051888/Contexto_e_Implica%C3%A7%C3%B5es_da_Rel%C3%A7%C3%A3o_Bakunin-Netchaiev. Acesso em: 24 abr, 2019.

_____. **O Agrupamento de Tendência**. 2010. Disponível em: <http://passapalavra.info/2010/01/18055>. Acesso em: 24 abr, 2019.

_____. **Surgimento e Breve Perspectiva Histórica do Anarquismo**. 2013. Disponível em: <https://anarkismo.net/article/24704>. Acesso em: 24 abr, 2019.

CORRÊA, Felipe; DA SILVA, Rafael Viana. **Anarquismo, Teoria e História**. CORRÊA, Felipe; DA SILVA, Rafael; DA SILVA, Alessandro S. **Teoria e História do Anarquismo**. Curitiba: Editora Prismas, 2015

DA SILVA, Camila F. **Inovações nos Repertórios de Contestação: O Confronto em Torno do Transporte Público em Porto Alegre**. 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

DA SILVA, Rafael V. **Elementos Inflamáveis: Organizações e Militância Anarquista no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1964)**. Curitiba: Editora Prismas, 2017

_____. **Anarquismo Contra o Anarquismo**. Disponível em: <https://anarquismorj.wordpress.com/textos-e-documentos/teoria-e-debate/anarquismo-contra-o-anarquismo-rafael-v-da-silva/>. Acesso em 27, abr. 2019.

_____. **Um Anarquismo Latino-americano: Estudo Comparativo e Transnacional das Experiências na Argentina, Brasil e Uruguai (1959-1985)**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018.

DEBRAY, Régis. **Revolução na Revolução**. São Paulo: Centro Editorial Latino Americano, 1967.

DE CASTRO, Marcelo G. **Conversões de abandonos: autonomias, utopias urbanas**. 2015. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

DIELO TRUDA. **A Plataforma Organizacional da União Geral dos Anarquistas (1926). A Plataforma Organizacional**. São Paulo: Faísca Publicações Libertárias, 2017.

DUMONT, Louis. **Homo Aequalis**. Bauru: EDUSC, 2000.

ELLIS, Carolyn. Autoetnografia: um panorama. **Astrolabio**, n. 14, p. 249-273, 2015.

ERRANDONEA, Alfredo. **Sociologia de la Dominación**. Montevideo/Buenos Aires: Nordan/Tupac, 1989.

FABBRI, Luigi. **Influencias burguesas sobre el anarquismo**. 1918. Disponível em: <https://ateneolibertariosalamanca.noblogs.org/files/2014/12/luigi-fabbri-influencias-burguesas-sobre-el-anarquismo.pdf>. Acesso em: 25 abr, 2019.

- FAG (Federação Anarquista Gaúcha). **10 Anos Pelo Socialismo e Pela Liberdade**. 2005
- _____. **Anarquismo e Organização Específica**. 2006.
- _____. **Carta de Princípios**. 1996.
- _____. **Introdução à Corrente Libertária**. s/d. Disponível em: <https://federacaoanarquistagaucha.files.wordpress.com/2015/12/introduc3a7c3a3o-a-corrente-libertc3a1ria.pdf>. Acesso em: 25 abr, 2019.
- FAU (Federação Anarquista Uruguaia). **El Copey: Uma posição libertária nas lutas revolucionárias dos anos 60/70 da América Latina**. Porto Alegre: Combate, 2009.
- GALLO, Ivone Cecília D’Avila. Punk: Cultura e Arte. **Vária História**. Belo Horizonte, v. 25, n. 40, p. 747-770, 2008.
- _____. Por uma historiográfica do punk. **Projeto História**. São Paulo, n.41, p. 283-314, 2010
- GORELIK, Anatol. **El Anarquismo y La Revolución Rusa**. Buenos Aires, Utopia Libertaria, 2007.
- GRAEBER, David. **Fragmentos de Uma Antropologia Anarquista**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2011.
- _____. **Concerning the Violent Peace-Police: An Open Letter to Chris Hedges**. 2012. Disponível em: <https://thenewinquiry.com/concerning-the-violent-peace-police-an-open-letter-to-chris-hedges/>. Acessado em: 25 abr, 2019.
- GUÉRIN, Daniel. **O Anarquismo: da doutrina à ação**. Rio de Janeiro: Germinal, 1968.
- GUILLAUME, James. **A Internacional: documentos e recordações**. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2009.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond Culture: space, identity and the politics of difference. **Cultural Anthropology**, vol. 7, n. 1, p.6-23, feb. 1992.
- HAN, Byung-Chul. **No Enxame – Reflexões Sobre o Digital**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2016.
- HAUBRICH, Alexandre. **Nada Será Como Antes – 2013, o ano que não acabou, na cidade onde tudo começou**. Porto Alegre: Libretos, 2018
- HOBSBAWN, Eric J. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- JULLIARD, Jacques. Prefácio – Com risco de Pensar. SOREL, Georges. **Reflexões Sobre a Violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KEMP, Kenia. **Grupos de Estilo Jovens: o “Rock Underground” e as práticas (contra) culturais dos grupos “punks” e “trashs” em São Paulo**. 1993. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- KROPOTKIN, Pietr. Anarquismo. TRAGTENBERG, Maurício (org). **Kropotkin: textos escolhidos**. Porto Alegre, LP&M, 1987.
- _____. **Ajuda Mútua: Um Fator de Evolução (1902)**. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

_____. **The Great French Revolution 1789–1793**. 1909. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-the-great-french-revolution-1789-1793.pdf>. Acessado em: 25 abr, 2019.

LEITE, Pedro F. **Na luta com os peregrinos: uma etnografia experimental com a população em situação de rua de Porto Alegre**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

LIMA ROCHA, Bruno. **A Interdependência Estrutural das Três Esferas: uma análise libertária da Organização Política para o processo de radicalização democrática**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

_____. Organização Política e Democracia Direta. CORRÊA, Felipe; LIMA ROCHA, Bruno; CORRÊA, Anderson R. P. **A História Por Anarquistas**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2010.

LÓPEZ, Fabio López. **Poder e Domínio: uma visão anarquista**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2001

MALATESTA, Errico. **Escritos Revolucionários**. São Paulo: Hedra, 2008

_____. **Anarquismo e Anarquia**. São Paulo: Faísca Publicações Libertárias, 2009

MARSHALL, Peter. **Demanding the Impossible: a history of anarchism**. Oakland: PM Press, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **Manifesto do Partido Comunista (1848)**. Escala, 2007.

MATO, Daniel. THINK TANKS, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales em América Latina. GRIMSON, Alejandro (org.). **Cultura y Neoliberalismo**. Buenos Aires: CLACSO, p. 19-42, 2007

MCCRACKEN, Grant. **Cultura & Consumo: Novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e atividades de consumo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MCKAY, Iain. **An Anarchist FAQ**. Vol. I. Oakland: AK Press, 2008;

MECHOSO, Juan Carlos. **A Estratégia do Especificismo** – Entrevista a Felipe Corrêa. São Paulo: Editora Faísca, 2015.

_____. **Acción directa anarquista: una historia de FAU**. Tomo I. Montevideú: Recortes, 2002.

_____. **Acción directa anarquista: una historia de FAU**. Tomo II. Montevideú: Recortes, 2006.

_____. **Acción directa anarquista: una historia de FAU**. Tomo III. Montevideú: Recortes, 2009.

_____. **Acción directa anarquista: una historia de FAU**. Tomo IV. Montevideú: Recortes, 2011.

MESOMO, Juliana. **Cotidiano em Suspenso: remoção de populações e mobilização coletiva no contexto de duplicação da Avenida Tronco em Porto Alegre-RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

MONTEIRO, Fabrício P. **Significações Do “Eu” Niilista: Contrastes Entre O Século XIX E A Contemporaneidade.** 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2008.

_____. O anarquista terrorista na imprensa escrita no século XIX. **Temporalidades** – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 1, n.º 2, p. 202-222, ago/dez. 2009

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas.** Petrópolis: Vozes, 2001.

MUHALE, Miguel J. J. **Lutar, construir poder popular: Uma perspectiva etnográfica do Bloco de Lutas pelo Transporte Público em Porto Alegre/RS.** 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

MURILLO, Susanna. Capítulo I. Acerca de La ideologia. _____. **Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial em América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañon.** Buenos Aires: CLACSO, 2008.

OBEYESEKERE, Gananath. **The Apotheosis of Captain Cook.** Princeton: Princeton University Press, 1992.

ORTELADDO, Pablo. **Os Black Blocs e a Violência.** 2014. Disponível em: <http://diplomatie.org.br/os-black-blocs-e-a-violencia/>. Acesso em 26 abr. 2019.

ORWELL, George. Reflexões sobre Gandhi. PIZA, Daniel (Org.). **Dentro da baleia e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PEDRO, Felipe C. **Rediscutindo o anarquismo: uma abordagem teórica.** 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995

PEREIRA, Angélica Silvana. **Somos expressão, não subversão!:** a gurizada punk em Porto Alegre. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

PERES, Paulo. **Análise:** protestos geraram aliança política histórica e improvável em Porto Alegre. 2013. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/03/analise-protestos-geraram-alianca-politica-historica-e-improvavel-em-porto-alegre.htm>. Acesso em: 26 abr, 2019.

PISSOLATO, Elizabeth. Marshall Sahlins (1930-). ROCHA, Everardo; FRID, Marina (org.). **Os Antropólogos** - de Edward Tylor a Pierre Clastres - Clássicos das Ciências Sociais. Petrópolis/Rio de Janeiro: Editora Vozes/Editora Puc-Rio, 2015

PRICE, Wayne. **Fragments of a Reformist Anarchism.** 2007. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/wayne-price-fragments-of-a-reformist-anarchism>. Acesso em 26, abr. 2019.

- RAYNAUD, Jean-Marc; NOËL, Roger. **História do Anarquismo**. São Paulo: Faísca Publicações Libertárias/Editora Imaginário, 2008.
- REED-DANAHAY, Deborah. Bourdieu and Critical Autoethnography: Implications for Research, Writing, and Teaching. **International Journal of Multicultural Education**, vol. 19, n. 1, p. 144-154, 2017.
- RUGAI, Ricardo Ramos. **Um Partido Anarquista: o anarquismo uruguaio e a trajetória da FAU**. São Paulo: Ascaso, 2013. 313 p.
- SAHLINS, Marshall. Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do Sistema Mundial. **Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia**. Campinas, p. 47-106. 1988
- _____. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica. **Mana**, vol.3, n.1, 1997.
- _____. **Como Pensam os Nativos** – Sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003
- _____. **História e cultura: apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios do reino das ilhas Sandwich (1981)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008
- _____. **Ilhas de História (1985)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- SALES, Thiago de O. A Imersão Mítica no Real. **Antropológicas**. n. 11, 2009.
- SARAIVA, Adriana C. Movimento Passe Livre e Black Blocs: quem são os novos atores que emergiram dos protestos de 2013. CATTANI, Antonio D. (org.). **#protestos: análises das ciências sociais**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2014.
- SCHIMIDT, Micheal; VAN DER WALT, Lucien. Apresentando Chama Negra. CORRÊA, Felipe; DA SILVA, Rafael; DA SILVA, Alessandro S. **Teoria e História do Anarquismo**. Curitiba: Editora Prismas, 2015
- SCOTT, James. **A Dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos**. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.
- SEGARRA, Josep J. **“Paz entre nós, guerra aos senhores!”: Uma etnografia sobre o Bloco de Lutas pelo Transporte Público e a Ocupação da Câmara de Vereadores de Porto Alegre**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- SOLANO, Esther; MANSO, Bruno P. **Mascarados: A verdadeira história dos adeptos da tática Black Bloc**. São Paulo: Geração Editorial, 2014.
- SOREL, Georges. **Reflexões Sobre a Violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- PAOLA, Gregorio. de. Georges Sorel, da metafísica ao mito. HOBBSAWM, Eric J. (Org.). **História do marxismo IV: o marxismo na época da Segunda Internacional**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- SOUSA, Rafael Lopes de. **Punk: cultura e protesto - as mutações ideológicas de uma comunidade juvenil**. São Paulo: Edições Pulsar, 2002.

- SPINDEL, Arnaldo. **O que é socialismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980
- TURNER, Victor. **O processo ritual: Estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu**. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.
- VAN GENNEP, A. **Les rites de passage (1909)**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VIEIRA, Tiago de Jesus. Uma Outra Historiografia do Punk. **Revista História em Reflexão**. vol. 5, n.10, jul/dez, 2011
- VINICIUS, Leo. **Guerra da Tarifa 2005: Uma Visão de Dentro do Movimento Passe-Livre em Floripa**. São Paulo: Faísca Publicações Libertárias, 2006.
- WACQUANT, Löic. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. **Caderno CRH**, v. 25, n. 66, p. 505-18, set/dez. 2012.
- WALTER, Carolina P. **O Socialismo Utópico e a Crítica à Razão Utilitária**. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Econômicas) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- WIELEWICKI, Fernando P. **Cenário Anarquista em Porto Alegre na Atualidade**. 2013. Trabalho de Conclusão (Bacharelado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- WOODCOCK, George. Anarquismo: introdução histórica. _____. **Grandes Escritos Anarquistas**. Porto Alegre: LP&M, 1998.
- ZHIHUI, Wu. Education as Revolution. GRAHAM, Robert (org.). **Anarchism: a documentary history of libertarian ideas**. Vol. I. Montreal: Black Rose, 2005.

ANEXO A - O CATECISMO REVOLUCIONÁRIO - SERGEI NETCHAEV, 1871

Os deveres do revolucionário consigo mesmo

1 – O revolucionário é um homem condenado. Não tem nem interesses, nem negócios, nem sentimentos pessoais, nem laços, nada que lhe seja próprio, sequer um nome. Tudo nele está tensionado em direção a um único interesse exclusivo, um só pensamento, uma só paixão: a Revolução.

2 – O revolucionário sabe nas próprias profundezas de seu ser, não somente em palavras mas também em atos, que rompeu todos os laços que o atam à ordem social e ao mundo civilizado com todas as suas leis, moralidades, e costumes, e com todas as suas convenções comumente aceitas. Ele é o seu inimigo implacável, e se ele continua a viver entre eles é somente a fim de destruí-los mais rapidamente.

3 – O revolucionário despreza todas as doutrinas e se recusa a aceitar as ciências mundanas, deixando-as para as futuras gerações. Ele só conhece uma ciência: a ciência da destruição. Por esta razão, mas somente por esta razão, ele estudará mecânica, física, química, e talvez medicina. Mas dia e noite ele estuda a ciência vital dos seres humanos, suas características e circunstâncias, e todos os fenômenos da atual ordem social. O objetivo é perpetuamente o mesmo: o meio mais certo e rápido de destruir toda essa ordem asquerosa.

4 – O revolucionário despreza a opinião pública. Ele despreza e detesta a moralidade social existente em todas as suas manifestações. Para ele, é moral tudo o que contribui para o triunfo da revolução. Imoral e criminoso é tudo o que permanece em seu caminho.

5 – O revolucionário é um homem dedicado, sem misericórdia para com o Estado e as classes educadas; e ele não pode esperar qualquer misericórdia da parte deles. Entre ele e eles existe, declarada ou dissimulada, uma guerra incansável e irreconciliável. Ele deve se acostumar a si mesmo à tortura.

6 – Tirânico para consigo mesmo, ele deve ser tirânico para com eles. Todos os gentis e irritantes sentimentos de simpatia, amor, amizade, gratidão e mesmo honra, devem ser suprimidos nele dando lugar à fria e obstinada paixão pela revolução. Dia e noite ele deve ser só um objetivo e um pensamento – destruição sem misericórdia. Lutando com sangue-frio e sem descanso por esse fim, ele deve estar preparado para destruir em si mesmo e destruir com suas próprias mãos todos os obstáculos no caminho para a revolução.

7 – A natureza do verdadeiro revolucionário exclui todo sentimentalismo, romantismo, comoção e exaltação. Todo ódio e vingança pessoais devem ser excluídos. A paixão revolucionária, praticada a todo momento do dia até se tornar um hábito, deve ser empregada com cálculo frio. A todo tempo, e em todos os lugares, o revolucionário deve obedecer não os seus impulsos pessoais, mas somente àqueles que servem à causa da revolução.

As relações do revolucionário com seus camaradas

8 – O revolucionário não pode ter amizades ou laços, exceto por aqueles que provaram através de suas ações que, tal como ele, são dedicados à revolução. O grau de amizade, devoção e obrigação para com tal camarada é determinado exclusivamente pelo grau de sua utilidade à causa da destruição revolucionária total.

9 – É supérfluo falar em solidariedade entre revolucionários. Toda a força revolucionária está nisso. Camaradas que possuem a mesma paixão e entendimento revolucionários deveriam, tanto quanto possível, deliberar todos os temas importantes juntos e chegar a conclusões unânimes. Quando o plano tiver sido decidido, o revolucionário deve se fiar somente de si mesmo. Ao levar a cabo atos de destruição, cada um deveria atuar sozinho, jamais recorrendo a outro para conselho ou assistência, exceto quanto são necessários para a conclusão do plano.

10 – Todos os revolucionários devem ter sob si revolucionários de segundo ou terceiro grau – i.e., camaradas que não foram completamente iniciados. Estes deveriam ser vistos como parte do capital revolucionário comum a ser colocado à sua disposição. Este capital deveria, evidentemente, ser gasto com a maior parcimônia possível de modo a derivar daí o maior

lucro possível. O verdadeiro revolucionário deveria olhar a si mesmo como capital consagrado ao triunfo da revolução; no entanto, ele não deve dispor pessoalmente e sozinho desse capital sem o consentimento unânime dos camaradas plenamente iniciados.

11 – Quando o camarada está em perigo e a questão surge se ele deve ser salvo ou não, a decisão não deve ser tomada com base no afeto, mas somente no interesse da causa revolucionária. Portanto, é necessário sopesar cuidadosamente a utilidade do camarada contra o dispêndio das forças revolucionárias para salvá-lo, e a decisão deve ser tomada nesses termos.

As relações do revolucionário com a Sociedade

12 – O novo membro, tendo dado provas de sua lealdade não através de palavras mas de atos, pode ser recebido na Sociedade [da Retaliação do Povo] somente pelo consentimento unânime de todos os membros.

13 – O revolucionário entra no mundo do Estado, das classes privilegiadas, da chamada civilização, e ele vive nesse mundo somente com o propósito de precipitar sua rápida e total destruição. Ele não é um revolucionário se tem qualquer simpatia por este mundo. *Ele não deveria hesitar em destruir qualquer posição, qualquer lugar, ou qualquer homem neste mundo.* Ele deve detestar tudo e todos nele com um ódio igual. Tanto pior para ele se tem qualquer relação com pais, amigos ou pessoas amadas; *ele já não é um revolucionário se vacila em função dessas relações.*

14 – Visando a revolução implacável, o revolucionário pode e frequentemente deve viver na sociedade, fingindo ser completamente diferente daquilo que ele realmente é, pois ele deve penetrar em todo lugar, em todas as classes altas e médias, nas casas de comércio, nas igrejas, nos palácios da aristocracia, e nos mundos da burocracia e da literatura e do exército, e também na Terceira Divisão e no Palácio de Inverno do Czar.

15 – Esta ordem social asquerosa pode ser seccionada em diversas categorias. A primeira categoria compreende aqueles que devem ser condenados à morte sem demora. Os camaradas deveriam compilar uma lista daqueles a serem condenados de acordo com a gravidade relativa dos seus crimes; e as execuções devem ser levadas a cabo de acordo com a ordem preparada.

16 – Quando a lista dos condenados for feita, e a ordem de execução for definida, nenhum senso privado de indignação deverá ser considerado, nem é necessário prestar qualquer atenção ao ódio provocado por estas pessoas entre os camaradas ou o povo. O ódio e o senso de indignação devem ser úteis na medida em que eles incitam as massas à revolta. É necessário ser guiado somente pela relativa utilidade destas execuções em razão da revolução. Acima de tudo, aqueles que são especialmente hostis à organização revolucionária devem ser destruídos; suas mortes violentas e repentinas produzirão um pânico extremo no governo, privando-o, pela supressão de seus apoiadores mais lúcidos e energéticos, de sua vontade de agir.

17 – O segundo grupo compreende aqueles que serão poupados provisoriamente a fim de que, por uma série de atos monstruosos, eles possam precipitar o povo numa revolta inevitável.

18 – A terceira categoria consiste em um grande número de animais em altas posições, que não se distinguem nem por sua sagacidade nem por sua energia, enquanto gozam riquezas, influências, poder, e todas as posições em virtude de seu ranque. Estes devem ser explorados da melhor maneira possível; eles devem ser implicados e emaranhados em nossos negócios, seus segredos imundos devem ser desentocados, e eles devem ser transformados em escravos. Seu poder, influência, e conexões, sua riqueza e sua energia, formarão um inexaurível tesouro e um auxílio precioso em todos os nossos empreendimentos.

19 – A quarta categoria compreende profissionais corporativos e liberais de vários matizes de opinião. O revolucionário deve fingir colaborar com eles, seguindo-os cegamente, enquanto, ao mesmo tempo, bisbilhota seus segredos até que estejam completamente em seu poder. Eles devem ser assim de tal forma implicados que não sobre saída para eles, e então podem ser utilizados para se criar convulsão no Estado.

20 – A quinta categoria consiste naqueles doutrinários, conspiradores e revolucionários que talham uma bela figura no papel ou em seus círculos. Eles devem ser constantemente levados a fazer declarações comprometedoras: como consequência, a maioria deles será destruída, enquanto da minoria sairão revolucionários genuínos.

21 – A sexta categoria é especialmente importante: mulheres. Elas podem ser divididas em três grupos principais. Primeiro, as frívolas, estultas e insípidas, que utilizaremos como utilizamos a terceira e a quarta categorias de homens. Segundo, mulheres que são ardentes, capazes, e devotas, mas que não são das nossas porque ainda não atingiram aquele entendimento revolucionário austero e impassível; estas devem ser usadas como os homens da quinta categoria. Finalmente, há as mulheres que estão completamente do nosso lado – i.e., aquelas que são totalmente dedicadas e que aceitaram nosso programa em sua integralidade. Devemos olhar essas mulheres como o mais valioso dos nossos tesouros; sem a sua ajuda, nós jamais seremos bem sucedidos.

A atitude da Sociedade com o povo

22 – A Sociedade não tem outro objetivo senão a completa libertação das massas – i.e., do povo que vive pelo trabalho manual. Convencida de que a sua emancipação e a conquista de sua felicidade só podem se concretizar por uma revolta popular totalmente destrutiva, a Sociedade usará todos os seus recursos e energia rumo ao aumento e à intensificação dos males e misérias do povo até que sua paciência seja finalmente exaurida e eles sejam precipitados numa rebelião generalizada.

23 – Por revolução, a Sociedade não entende uma revolta ordenada de acordo com o modelo clássico ocidental – uma revolta que sempre se interrompe na hora de atacar os direitos de propriedade e os sistemas sociais tradicionais da assim chamada civilização e moralidade. Até agora, tal revolução sempre se limitou a derrubar uma ordem política a fim de substituí-la por outra, tentando assim erigir um assim chamado estado revolucionário. A única forma de revolução benéfica ao povo é uma que destrua todo o Estado até as raízes e extermine todas as tradições, instituições e classes na Rússia.

24 – Com esse fim em vista, a Sociedade se recusa portanto a impor qualquer nova organização de cima para baixo. Qualquer futura organização irá sem dúvida abrir seu caminho através do movimento e da vida do povo; mas essa é uma questão para as futuras gerações decidirem. Nossa missão é a terrível, total, universal e implacável destruição.

25 – Portanto, aproximando-nos do povo, devemos acima de tudo formar uma causa comum com aqueles elementos das massas que, desde a fundação do estado moscovita, jamais deixou de protestar, não somente em palavras mas também em atos, contra tudo aquilo que é direta ou indiretamente conectado ao Estado: contra a aristocracia, a burocracia, o clero, os comerciantes, e os latifundiários parasíticos. Devemos nos unir às tribos aventureiras de criminosos, que são os únicos revolucionários genuínos da Rússia.

26 – Fundir o povo numa força única incontestável e totalmente destrutiva – este é o nosso objetivo, nossa conspiração, e nossa missão.