

MOVIMENTOS SOCIAIS E AUTONOMIAS

MOVIMIENTOS SOCIALES Y AUTONOMÍAS

IMAGINAÇÃO, EXPERIÊNCIAS E TEORIAS NA AMÉRICA LATINA

*IMAGINACIÓN, EXPERIENCIAS Y
TEORÍAS EN AMÉRICA LATINA*

Alana Moraes - Cassio Brancaleone - Eduardo Enrique
Aguilar - Emerson Costa Carvalho Souza - Gaya Makaran -
Gislene da Silva - Gustavo Oliveira - Hernán Ouviaña -
Luís Antonio Groppo - Luis Tapia - Luiz Inácio Gaiger -
Marcelo Lopes de Souza - Massimo Modonesi -
Monika Dowbor - Raúl Zibechi - Vitória Neres Soares

Gustavo Oliveira, Monika Dowbor (Orgs.)



LUTAS ANTICAPITAL

Movimentos Sociais e Autonomias

Imaginação, experiências e teorias na América Latina

Movimientos Sociales y Autonomías

Imaginación, experiencias y teorías en América Latina

Gustavo Oliveira e Monika Dowbor

(Orgs.)

Gustavo Oliveira e Monika Dowbor
(Orgs.)

Movimentos Sociais e Autonomias

Imaginação, experiências e teorias na América Latina

Movimientos Sociales y Autonomías

Imaginación, experiencias y teorías en América Latina

Apoio:



1ª edição

LUTAS ANTICAPITAL

Marília/SP – 2023

Editora LUTAS ANTICAPITAL

Editor: Julio Hideyshi Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Claudia Sabia (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University – Estados Unidos), Êdi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Mauricio Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

Projeto Gráfico e Diagramação: Mariana da Rocha Corrêa Silva e Renata Tahan Novaes

Capa: Robson Klein



Esta obra está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

M935 Movimentos sociais e autonomias: imaginação, experiências e teorias na América Latina = Movimientos sociales y autonomias: imaginación, experiencias y teorias em América Latina / Gustavo Oliveira, Monika Dowbor (org.). – Marília : Lutas Anticapital, 2023.
369 p. : il.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-53104-93-2

1. Movimentos sociais – América Latina. 2. Autonomia. 3. estado. I. Oliveira, Gustavo. II. Dowbor, Monika. III. Título.

CDD 301.153

Ficha elaborada por André Sávio Craveiro Bueno
CBR 8/8211 FFC – UNESP – Marília

1ª edição: junho de 2023.

Editora Lutas Anticapital

Marília –SP

editora@lutasanticapital.com.br

www.lutasanticapital.com.br

Sumário

Prólogo <i>Raúl Zibechi</i>	7
Apresentação (em português).....	15
Presentación (en español).....	25
<i>Gustavo Oliveira e Monika Dowbor</i>	

PARTE I

As fronteiras conceituais e práticas das autonomias | Las fronteras conceptuales y prácticas de las autonomías

1. Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía.....	37
<i>Gustavo Oliveira y Massimo Modonesi</i>	
2. Qual autonomia? Entre a petrificação sectária e a diluição banalizante	75
<i>Marcelo Lopes de Souza</i>	
3. Autonomía y autogestión en el marco del colapso.....	105
<i>Eduardo Enrique Aguilar</i>	
4. O protagonismo autonomista dos novos coletivos de ação	125
<i>Luiz Inácio Gaiger</i>	

PARTE II

Movimentos sociais, autonomias e Estado | Movimientos sociales, autonomías y Estado

5. Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado	167
<i>Gustavo Oliveira y Monika Dowbor</i>	

6. Jornadas de Junho de 2013 e repertórios de contestação: do autonomismo à ambiguidade	203
<i>Luís Antonio Groppo, Gislene da Silva, Emerson Costa Carvalho Souza e Vitória Neres Soares</i>	

7. O giro das autonomias cosmopolíticas na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo	245
<i>Alana Moraes</i>	

PARTE III

Autonomias, imaginação e a prefiguração de “outros mundos” | Autonomías, imaginación y prefiguración de “otros mundos”

8. Prefiguraciones y autonomías en Abya Yala.....	281
<i>Hernán Ouviaña</i>	

9. Labirintos da emancipação: autonomia e autogoverno como exercícios de democratização e superação do princípio do Estado	303
<i>Cassio Brancaleone e Gaya Makaran</i>	

10. Los límites de las autonomías	337
<i>Luis Tapia</i>	

Sobre as/os autoras/es Sobre las/os autoras/es	365
--	-----

Prólogo

Se cumplen ya 30 años del alzamiento zapatista, movimiento que colocó en el centro del debate político y de la acción emancipatoria la cuestión de la autonomía. Es un tiempo suficiente para evaluar dónde estamos o, por lo menos, intentar alguna aproximación en esa dirección. En este sentido, además de alegrarme por el trabajo que tenemos delante, de la diversidad de enfoques y de la teorización sobre las experiencias concretas, quisiera hacer varias consideraciones sobre las autonomías, en plural y de forma somera, luego de repasar algunas notables creaciones del EZLN.

En estas tres décadas el zapatismo ha creado poderes propios y ha producido un triple relevo, generacional, de género y de color de piel. Desde hace ya cierto tiempo observamos el notable papel que juegan las mujeres en las comunidades y en todos los espacios de la vida política, desde las juntas de buen gobierno donde la participación tiende a ser paritaria, hasta las iniciativas productivas de las bases de apoyo, en particular en los espacios de la salud.

Como pudimos apreciar en las manifestaciones contra la guerra el 13 de marzo de 2022 en varias ciudades de Chiapas, así como en la Gira por la Vida en Europa, la presencia de jóvenes y muy en particular de mujeres jóvenes, indígenas y pobres, puede leerse como la síntesis del triple recambio mencionado. Ello augura un futuro notable a un movimiento que está haciendo

justamente lo contrario que muchas organizaciones que tienden a elitizarse y jerarquizarse, en vez de abrirse al contagio de las y los de abajo, reproduciendo así el sistema que dicen combatir.

En los territorios donde “manda el pueblo y el gobierno obedece”, como reza una de las máximas del movimiento, están construyendo un mundo nuevo, anclado en poderes propios que denomino como *poderes no estatales*, ya que no son calcados del Estado ni son dirigidos por una burocracia civil y militar, porque la rotación permanente de quienes asumen tareas en las juntas de buen gobierno, en los municipios y comunidades, tiene la capacidad de dispersar la concentración de poder que conllevan las burocracias que siempre son permanente, no electas ni revocables.

Esos mundos nuevos están tejidos de relaciones sociales mucho menos patriarcales y capitalistas de las que observamos en el mundo que nos rodea. Los emprendimientos en la salud, en la educación, la producción y la justicia, son controlados por las bases de apoyo, quienes los sostienen y eligen a quienes encaran esas tareas. Los cultivos sin agroquímicos, la distribución por canales comerciales propios, el debate permanente sobre los precios de venta y la escasa circulación de dinero, nos enseñan que más allá de que no exista propiedad privada de los medios de producción es posible generar riqueza regulada por la sociedad. Un dato mayor, es el papel central de los trabajos colectivos (minga o tequio) en el mundo zapatista, colocando en un lugar central lo comunitario y lo común por sobre el individuo y el individualismo fomentados por el sistema. De este modo, están construyendo una suerte de “economía política”

anti-capitalista ordenada en torno a la no propiedad, la gestión colectiva y el trabajo en común.

A partir de estas breves consideraciones, quisiera destacar siete características de los procesos de construcción de autonomías, referenciados sin duda en el zapatismo, pero que desbordan el marco de la experiencia chiapaneca.

La *primera* es que los procesos autonomistas han ganado un lugar en las prácticas de los movimientos, al punto que ya no son marginales aunque pueden ser minoritarios. La autonomía es una fuerza política que está presente en todos los movimientos, con especial destaque en los pueblos originarios y el feminismo, pero también entre pueblos negros, campesinos y periferias urbanas. La proliferación de guardias de autodefensa en toda América Latina (en Cherán y Guerrero en México, las rondas campesinas y guardianes de las lagunas en Perú, la guardia indígena nasa y misak en el Cauca colombiano, las guardias de pueblos amazónicos en Brasil y un sinfín de colectivos en casi todos los países), enseñan la notable expansión de la tensión por la autonomía.

En la Amazonia legal de Brasil decenas de pueblos están avanzando protocolos de demarcación de sus tierras que el geógrafo Fabio Alkmin define como “protocolos autónomos de consulta”: desde 2014 son 64 pueblos amazónicos y 48 territorios que están recorriendo este camino ante la parálisis del Estado a la hora de cumplir un objetivo señalado por la Constitución hace ya tres décadas (Alkmin, 2023). En paralelo, la creación de la Guardia Cimarrona en el Cauca, réplica de la Guardia Indígena creada a comienzos del siglo, nos dice que los pueblos negros también están adoptando la estrategia de la autonomía.

La *segunda* es que debemos hablar de autonomías en plural, ya que cada pueblo, cada comunidad o movimiento, las realiza a su manera, con sus propios tiempos y modos. Los cabildos nasa vinculados al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) son muy distintos a las juntas de buen gobierno. A su vez, el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, en el norte del Perú, y su hermano de la nación awajún, se han dotado de una Constitución y de un parlamento a diferencia de otros pueblos que no han diseñado ese tipo de protocolo o estructura (GTANW, 2018).

Los guaraní mbya del Territorio Indígena Tenondé Porá, en el estado de São Paulo en Brasil, están ejerciendo su autonomía territorial eliminando la figura del cacique y creando en su lugar un Consejo de Líderes, en el cual la mayoría son mujeres y jóvenes, generando una transformación cultural de largo alcance con estrecha relación con el afuera, pero “incorporando de forma parcial la alteridad sin dejarse someter por ella” (Keese, 2021: 376).

La *tercera* cuestión es que las autonomías no son lugares de llegada ni instituciones sino proceso de larga duración, siempre inacabados, como el círculo del viejo Antonio... Fabio nos advierte que “la construcción de autonomía no tiene un final y nunca puede considerarse una experiencia perfecta o acabada, por larga que sea” (Alkmin, 2023: 193). Se trata de autonomías *en* resistencia y *para* la resistencia, autonomías que no son puertos de llegada sino espacios de lucha donde se construyen nuevas relaciones sociales. Por lo tanto, no debemos ver las autonomías como instituciones, sino como relaciones sociales otras, que se van modificando a sí mismas a medida que las condiciones demandan

virajes y nuevas realizaciones. Porque las autonomías no siguen modelos ni se aferran a ideologías, sino que surgen por el imperativo de la sobrevivencia ante un modo de acumulación por despojo (como lo planteó David Harvey) o extractivismo, que amenaza la existencia misma de los pueblos.

La *cuarta* es que se diferencian de la herencia europea, en particular la teorizada por Cornelius Castoriadis y la practicada por los consejos obreros y el *operaismo*. No son ni peores ni mejores, sino diferentes por dos grandes razones: la heterogeneidad histórico estructural de nuestras sociedades que analizó Aníbal Quijano y la brutalidad de la cuarta guerra mundial, ante la cual no queda más camino que defender los territorios para defender la vida.

La *quinta* es quizá la más compleja: no hay autonomías puras, absolutamente desligadas de todo lo que huele a Estado, y sí muchas zonas grises, intermedias, formadas por prácticas duales y cambiantes. En parte porque el Estado y el capital compiten con los pueblos organizados por ganar el apoyo de las personas oprimidas y porque, como lo señala la experiencia, los territorios autónomos son espacio-tiempos en disputa, asediados tanto material como simbólicamente (Zibechi, 2011).

La *sexta* es el relevo del pensamiento crítico de cuño académico, profesado en la historia por varones blancos de clase media, por formas de pensar ancladas en las prácticas colectivas, no en la investigación-acción sino, como señalan los zapatistas, en considerar que “nuestra metateoría es nuestra práctica”. Estamos ante un viraje radical respecto al pensamiento crítico que conocemos. Sobre todo cuando agregan que para los

zapatistas “la práctica tiene una fuerte carga moral, ética”. No se trata de una moral de lo que está bien o mal, sino de una ética de la coherencia, de poner el cuerpo detrás de lo que se dice, de anudar las palabras a los hechos, de decir lo que se hace y hacer lo que se dice, como han señalado en varias oportunidades. Para quienes nos formamos en la idea de crear organizaciones que construyan sus bases, que son objetos que van detrás de la dirección o la vanguardia, esto supone un cambio tan fuerte como difícil de asumir. Esas bases, “masas” les siguen diciendo algunos, son inertes, no tienen vida propia, se limitan a seguir las indicaciones de quienes las acaudillan, mientras entre los pueblos que luchan son la savia viva de la resistencia.

Quizá por eso el subcomandante Marcos consideró que el relevo más importante fue el del pensamiento: “Del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes a los pueblos; de la marginación de género a la participación directa de las mujeres; de la burla al otro a la celebración de la diferencia” (EZLN, 2014). Aunque muchos no lo crean, este modo de hacer es ya practicado por muchos colectivos y pueblos en América Latina, porque estamos ante modos que no nacen de una dirección o de algunos dirigentes sino de algo mucho más profundo: el sentido común de los pueblos, parido por sus cosmovisiones y sus culturas de abajo.

La *séptima* es necesario pensarla detenidamente: las autonomías como nueva estrategia para cambiar el mundo o hacer la revolución, según el lenguaje que cada quien prefiera. Ante la propuesta caduca del asalto del poder estatal, van creciendo territorios autónomos que se

expanden horizontalmente, como la formación de los nuevos caracoles en Chiapas, la Guardia Cimarrona en el Cauca o las más de 500 recuperaciones de tierras del pueblo mapuche en el sur de Chile. Este crecimiento hacia los lados está siendo imparable. Lento, ciertamente, pero formando parte de una lógica colectiva que ya no se puede detener, porque la crisis sistémica y civilizatoria nos dice que o nos autogobernamos o perecemos.

El conjunto de trabajos que dan forma a este libro forma parte de esa expansión material y teórica del mundo de las autonomías. Sólo deberíamos agregar el aserto del mixteco Francisco López Bárcenas, que dice que las movilizaciones que realizan los pueblos al interior de sí mismos, entretejidas de espiritualidad y sacralidad, son las más importantes “porque a partir de ellas construyen su autonomía”.

Raúl Zibechi

Montevideo, mayo de 2023.

Bibliografía

Alkmin, Fabio (2023). Plantando palavras, colhendo autonomias: os protocolos de consulta na defesa dos territórios indígenas amazônicos. *Élisée* - Revista de Geografia da Universidade Estadual de Goiás, Vol. 12, N° 1.

EZLN (2014). *Entre la luz y la sombra*. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>. Acceso en mayo de 2023.

GTANW (2018). *Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis*. Disponible en: <https://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2018/08/GTANW-2015-ESTATUTO-DEL-GOBIERNO-TERRITORIAL-AUTO%CC%81NOMO-DE-LA-NACIO%CC%81N-WAMPIS.pdf>. Acceso en mayo de 2023.

Keese, Lucas (2021). *A esquiva do xondaro. Movimento e ação política guaraní mbya*. São Paulo: Elefante.

Zibeche, Raúl (2011). “Las zonas grises de las dominaciones y las autonomías”. En: Adamovsky, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra.

Apresentação

Em primeiro lugar, queremos dizer que o nosso interesse em organizar um livro sobre movimentos sociais e autonomias na América Latina se soma ao esforço coletivo de reinscrever as reflexões teórico-conceituais sobre as autonomias nas discussões sobre os movimentos sociais; e, ainda que de forma menos direta, também nos debates sobre o Estado. Esse par conceitual – movimentos sociais-autonomias – que recorrentemente volta aos estudos mais gerais sobre os movimentos sociais hoje parece abranger um espectro mais amplo, contendo sentidos que demandam a presença e convivência de diferentes abordagens teórico-analíticas.

Os avanços dessas distintas lentes nas últimas décadas mostraram que velhas dicotomias como autonomia-cooptação ou autonomia-independência, principalmente, eram demasiadamente simplificadoras para entender as dinâmicas dos movimentos sociais em contextos políticos mais ou menos democráticos e com alternância no poder. Assim, os movimentos sociais, em sua diversidade identitária, de trajetórias históricas e de formas de relacionar-se com o Estado e o capital constroem e reconstróem os significados e as práticas das autonomias desafiando as análises e posturas militantes e acadêmicas.

Deste modo, a proposta deste livro não é a de encerrar a relação movimentos sociais-autonomias como a única relação teórica, analítica e política possível e

como um campo de estudos próprio e isolado. Bem pelo contrário, buscamos provocar o diálogo de campos de estudos que supostamente não se conversam. Neste sentido, seja desde a mirada institucionalista, seja desde a marxista ou ainda a anarquista, o que é certo é que as discussões sobre as lutas sociais latino-americanas nunca cessaram e nem cessarão. No entanto, pensar tais lutas pela lente dos movimentos sociais por si só já não é tarefa exatamente dada; menos dada ainda é a tarefa de pensá-las através do par conceitual movimentos sociais-autonomias e suas relações com os Estados e o capital na região.

Os institucionalistas, não raras vezes, poderão privilegiar o momento de cristalização institucional em suas análises, com isso entregando maior energia às análises dos “momentos estatais” do que aos momentos *pré e para além* do Estado; ou seja, aqueles momentos nos quais os movimentos estão dedicados às ações que não envolvem interações diretas com a institucionalidade estatal. Os marxistas, também não raras vezes, poderão privilegiar a ideia de classe e as de totalidade, integralidade ou hegemonia, secundarizando ou até abandonando a categoria movimentos sociais por sua suposta característica fragmentária. Os anarquistas, por sua vez, e novamente não raras vezes, poderão optar por uma mirada micro ou situacional acionando, de forma estrita, a própria categoria autonomia – ou outras relacionadas, como autogoverno, autogestão, autodeterminação, auto-organização, etc. – restando menor importância à categoria movimentos sociais; e, obviamente, também secundarizando o Estado e os processos de luta pelo seu poderio institucional.

São miradas distintas ancoradas em teorias e normatividades diversas e, também, são opções teórico-políticas que fazemos, inclusive, para nos situarmos e posicionarmos no contexto de uma academia que se organiza por disciplinas e estimula a especialização, salvo raríssimas exceções. Contidas nas “caixinhas” de especialização disciplinar e teórica conversamos pouco uns com os outros, ainda que estudemos os mesmos sujeitos, estruturas e fenômenos sociais. Essa espécie de “barreira disciplinar” aumenta ainda mais diante da diferença linguística português-espanhol, em um contexto em que se lê muito pouco português nos países que têm o espanhol como língua materna e muito espanhol nos países que têm o português como primeira língua. Por esse motivo, especificamente, aqui mantivemos os textos em seus idiomas originais, sendo 5 capítulos em português e outros 5 em espanhol.

Para os de fora da academia, acabamos sendo dessa forma uma coleção de preciosidades expostas separadamente neste estranho museu acadêmico. Aqui, neste livro, nos propomos a um esforço explícito em descapsular conceitos e teorias ao redor das ideias de transformação social, movimentos sociais e autonomias, assim como temos interesse em descapsular nossa própria capacidade de imaginação teórico-política.

Diante do exposto, neste livro reunimos contribuições de autoras e autores dispostos a aventurarem-se em problemáticas distintas, porém relacionadas, ao redor das discussões sobre movimentos sociais e autonomias e suas relações com os Estados e o capital na América Latina. Em nosso entendimento, desde o início do processo editorial que agora se realiza nestas linhas, nos propusemos a reunir tanto reflexões de caráter teórico,

quanto descrições empíricas. Além de teoria e empiria, também nos preocupamos com aquelas reflexões “de futuro”, com a nossa capacidade militante e intelectual – que no fundo, sabemos, é uma coisa só – de imaginar saídas concretas para os problemas também concretos do mundo atual. Tudo isso para animar a imaginação e evocar nas leitoras e leitores lembranças de experiências, vivências e notícias tão necessárias para tornar a teoria viva e capaz de iluminar novas facetas do mundo como um momento específico das lutas sociais.

Em termos de estrutura dos capítulos que seguem a esta apresentação, em primeiro lugar pensamos na problemática da polissemia da categoria autonomia e dos diálogos fronteiriços com conceitos próximos, quase vizinhos. Não são poucas as autoras e autores que avisam: “a autonomia é uma categoria em disputa, muito mais empírica (nativa) do que teórica, por isto profundamente polissêmica”. Perguntamos: qual autonomia? O que categorias como independência, contrapoder, poder popular, emancipação, comunidade, autogestão e coletividades (ou coletivos), por exemplo, têm a dizer às autonomias?

Neste sentido, nossos interesses no interior desta constatação eram dois: (i) compreender minimamente os significados das autonomias no contexto latino-americano; e, (ii) provocar o debate ao redor de categorias que inseridas em campos teóricos distintos carregam algumas das características das autonomias ou que de tão relacionadas com elas acabam cumprindo um papel quase que de categoria-par, como aquelas que só “funcionam” se conectadas à autonomia. Entender as origens de cada categoria em suas singularidades, seus pontos de encontro tanto históricos quanto teóricos e,

sobretudo, suas complementariedades era também um interesse nosso.

É neste contexto no qual se enquadram os textos da primeira parte do livro, “As fronteiras conceituais e práticas das autonomias”, que conta com as contribuições de Gustavo Oliveira (Brasil-México) e Massimo Modonesi (Itália-México), Marcelo Lopes de Souza (Brasil), Eduardo Enrique Aguilar (México) e Luiz Inácio Gaiger (Brasil).

No capítulo de abertura do livro, “Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía”, Oliveira e Modonesi, como resultado de uma revisão de literatura sobre as formulações teóricas relacionadas à categoria autonomia na América Latina, nos últimos 30 anos, propõem que ela pode ser interpretada como negação, independência, contrapoder (e poder popular), emancipação e comunidade. No seguinte capítulo, “Qual autonomia? Entre a petrificação sectária e a diluição banalizante”, de Lopes de Souza, o autor realiza um importante enlace entre a concepção que dá Cornelius Castoriadis à categoria autonomia e as suas aparições empíricas no contexto latino-americano. O terceiro capítulo, “Autonomía y autogestión en el marco del colapso”, de Aguilar, é um convite a pensar soluções às consequências do colapso ecológico – e suas violências múltiplas relacionas – já em curso a partir de experiências e práticas animadas pela autonomia e pela autogestão. No último capítulo desta primeira parte, “O protagonismo autonomista dos novos coletivos de ação”, Gaiger analisa teórica e historicamente o surgimento da categoria coletivos, enfatizando seu caráter autonomista.

Em segundo lugar, queríamos enfrentar as problemáticas “autonomia *versus* cooptação” e “autono-

mia *versus* dependência”; e outras relacionadas a estas. Abandonadas por quase todas as correntes pelo seu foco exclusivo seja na autonomia, seja nas suas supostas desimportâncias, tais problemáticas parecem sempre voltar aos discursos dos movimentos por meio de avaliações e julgamentos, não raramente acusadores. Apostamos, aqui, nas dinâmicas processuais que reque-rem mais nuances para analisar e acompanhar a passagem do “momento autonomia” aos supostos “momentos cooptação e/ou dependência”.

Aparentemente, quando é empregada a mirada da autonomia como independência em relação a algum outro, o Estado é, na maioria das vezes, esse outro em questão. Poderia ser o capital, os sindicatos e os partidos ou as classes dominantes em perspectiva mais ampla e abstrata. Mas não, em geral, esse outro é o Estado e essa constatação pode explicar-se de maneira bastante concreta já que é o Estado quem detém e gestiona o orçamento público e a formulação e implementação de políticas públicas; quem detém a legitimidade para dizer-se governo e operar as democracias; assim como porque detém o monopólio da força e da violência “legítimas”. Por outro lado, a referida constatação pode também explicar-se desde um olhar teórico, que em perspectiva gramsciana, por exemplo, dirá que as classes dominantes se manifestam por meio de uma instável, mas constante, articulação e rearticulação no âmbito do Estado, através do qual realizam suas funções sistêmicas ao capitalismo.

É no âmbito das reflexões acima apresentadas que se encontram os textos da segunda parte do livro, “Movimentos sociais, autonomias e Estado”, que conta com os esforços de Gustavo Oliveira (Brasil-México) e Monika Dowbor (Polônia-Brasil), Luís Antonio Groppo

(Brasil), Gislene da Silva (Brasil), Emerson Costa Carvalho Souza (Brasil) e Vitória Neres Soares (Brasil), e Alana Moraes (Brasil).

No primeiro capítulo desta segunda parte do livro, “Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado”, Oliveira e Dowbor se preocupam em compreender as relações específicas dos movimentos sociais com os Estados pela lente das autonomias. Escapando de explicações simplificadoras, propõem que tais relações podem se dar para além, apesar e com o Estado, sem que esta última represente, automaticamente, dependência ou cooptação. No sexto capítulo do livro, segundo desta seção, “Jornadas de Junho de 2013 e repertórios de contestação: do autonomismo à ambiguidade”, Groppo, Silva, Costa Carvalho Souza e Neres Soares realizam um minucioso estudo das “Jornadas de Junho de 2013”, no Brasil, em uma tentativa de compreensão teórica e política do que significaram aquelas últimas grandes manifestações de rua no país. No terceiro capítulo da seção, “O giro das autonomias cosmopolíticas na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo”, de Moraes, a autora enfatiza o caráter latino-americano e anticolonial das experiências autônomas; tudo isso no contexto dos ditos governos progressistas que nunca foram capazes de abandonar o [neo]extrativismo como “motor econômico”, sufocando culturas e territórios ao redor da região.

Em terceiro lugar, a problemática da emancipação, do salto que buscam dar e construir os movimentos sociais no âmbito do sistema-mundo que vivemos hoje, capitalista-colonial-patriarcal, a outros sistemas e mundos possíveis. Quais as estratégias e as

táticas possíveis para completarmos o salto? Para além de suas diferenças conceituais ou mesmo problemáticas teóricas, emancipar-se tem que ver com independência e libertação. Por qualquer um dos dois caminhos, os processos que são reivindicados como emancipatórios poderão estar carregados de dilemas e contradições.

Não é pouco constatar que no interior desses processos ditos emancipatórios a proclamada sociabilidade orgânica, harmônica e de preceitos contra-hegemônicos pode conviver com muitos conflitos para os quais nem sempre são encontradas saídas consensuais. Também podem ser espaços que às vezes ainda convivem com a reprodução de dinâmicas de poder e dominação típicas do sistema-mundo capitalista-colonial-patriarcal.

Nesse vai-e-vem, nesse entrelaçar de contradições, nos interessava tanto quanto ou ainda mais reunir reflexões sobre as ditas dinâmicas prefigurativas que carregam de conteúdo os processos de emancipação social hoje, aqui e agora, no cotidiano de um sem-número de movimentos sociais latino-americanos. Também nos interessavam reflexões que se arriscam em apontar as pontes possíveis entre esses processos de prefiguração, que na maioria das vezes aparecem situados ou ilhados, em arquiteturas maiores – por que não de escala mundial? – em uma possível nova configuração capaz de articular as escalas/processos micro, meso e macrosociais.

É ao redor desta temática que se localizam os textos da terceira parte do livro, “Autonomias, imaginação e a prefiguração de ‘outros mundos’” –, que conta com os trabalhos de Hernán Ouviaña (Argentina), Cassio Brancalone (Brasil) e Gaya Makaran (Polônia-México), e Luis Tapia (Bolívia).

No primeiro capítulo da última parte do livro, capítulo 8, “Prefiguraciones y autonomías en Abya Yala”, Ouviña explora a capacidade da categoria e da prática da prefiguração – temática de dedicação teórica e militante do autor há mais de 10 anos – como aquele conjunto de ações que antecipam aqui e agora a possível, senão provável, sociedade autônoma de amanhã. No penúltimo capítulo do livro, “Labirintos da emancipação: autonomia e autogoverno como exercícios de democratização e superação do princípio do Estado”, Brancalone e Makaran primeiro se dedicam a aproximar características empíricas das experiências de autonomias na América Latina com argumentos teóricos defendidos desde o anarquismo clássico, para em seguida propor caminhos de superação da forma-Estado desde os valores e práticas da autonomia e do autogoverno. O décimo e último capítulo, “Los límites de las autonomías”, de Tapia, é uma análise refinada dos limites das experiências autônomas. O autor divide a análise entre as experiências “extraestatais”, como no caso zapatista, e aquelas “intraestatais”, como no caso das experiências indígenas bolivianas no contexto da nova constituição do país, promulgada em 2009.

Por último, nos cabe apenas comentar que a organização desta coletânea, e o diálogo com as autoras e autores dos capítulos, foram guiados pelo nosso esforço comprometido tanto com a produção crítica e plural do conhecimento, trazendo abordagens teórico-conceituais diversas, quanto com a visibilização e entusiasmo relacionados à distintas experiências concretas de movimentos sociais latino-americanos que desde suas subalternidades impostas diariamente lutam por uma sociedade

autônoma e solidária desde suas diferentes geografias e formas de ação.

Para nós, este livro é um convite ao exercício da imaginação radical.

Gustavo Oliveira e Monika Dowbor

Ciudad de México-Porto Alegre, maio de 2023.

Agradecimentos

Agradecemos à Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS-RS) por seus apoios econômicos relacionados ao processo editorial deste livro, os quais foram de grande relevância para levar o projeto a cabo.

Presentación

En primer lugar, queremos decir que nuestro interés en organizar un libro sobre movimientos sociales y autonomías en América Latina se suma al esfuerzo colectivo por reinscribir las reflexiones teórico-conceptuales sobre las autonomías en las discusiones sobre movimientos sociales; y, de forma indirecta, también en los debates sobre el Estado. Este par conceptual – movimientos sociales-autonomías– que voltea recurrentemente a los estudios más generales sobre los movimientos sociales abarca hoy un espectro más amplio al contener significados que exigen la presencia y coexistencia de diferentes enfoques teórico-analíticos.

Los avances de estos diferentes enfoques en las últimas décadas han mostrado que las viejas dicotomías como autonomía-cooptación o autonomía-independencia, principalmente, eran demasiado simplificadoras para comprender la dinámica de los movimientos sociales en contextos políticos más o menos democráticos y con alternancia en el poder. Así, los movimientos sociales, en su diversidad de identidades, de trayectorias históricas y de formas de relacionarse con el Estado y el capital, construyen y reconstruyen los significados y las prácticas de las autonomías, desafiando los análisis y las posturas militantes y académicas.

Así, el propósito de este libro no es cerrar la relación movimientos sociales-autonomías como la única relación teórica, analítica y política posible ni como un

campo de estudios propio y aislado. Por el contrario, buscamos provocar un diálogo entre campos de estudio que supuestamente no dialogan entre sí. En este sentido, sea desde una perspectiva institucionalista, marxista o anarquista, lo cierto es que las discusiones sobre las luchas sociales latinoamericanas nunca han cesado y nunca cesarán. Sin embargo, pensar estas luchas a través del lente de los movimientos sociales en sí mismo no es una tarea dada; menos aún es la tarea de pensarlas a través del par conceptual movimientos sociales-autonomías y sus relaciones con los Estados y el capital en la región.

Los institucionalistas, no pocas veces, suelen privilegiar en sus análisis la cristalización institucional, dedicando así más energía a los “momentos estatales” que a los *antes* o *más allá* del Estado; es decir, aquellos momentos en que los movimientos se dedican a acciones que no implican interacciones directas con la institucionalidad estatal. Los marxistas, también no pocas veces, privilegian la idea de clase y las de totalidad, integralidad o hegemonía, dejando de lado o incluso abandonando la categoría de movimientos sociales por su supuesta característica fragmentaria. Los anarquistas, por otro lado, y de nuevo no pocas veces, pueden optar por un punto de vista micro o situacional, activando estrictamente la categoría de autonomía u otras categorías relacionadas, como autogobierno, autogestión, autodeterminación, autoorganización, etc., dando menos importancia a la categoría de movimientos sociales; y, dejando de lado al Estado y a los procesos de lucha por su poder institucional.

Son visiones diferentes ancladas en teorías y normatividades distintas, y son también opciones teórico-

políticas para situarnos y posicionarnos en el contexto de una academia que, con muy pocas excepciones, se organiza por disciplinas específicas y fomenta la especialización. Encerrados en las “cajas” de la especialización disciplinar y teórica, hablamos poco entre nosotros, aunque estudiemos los mismos temas, estructuras y fenómenos sociales. Esa especie de “barrera disciplinar” crece aún más frente a la diferencia lingüística portugués-español, donde se le muy poco portugués en los países que tienen el español como su lengua materna y muy poco español en los países que tienen el portugués como su primera lengua. Por ese motivo, precisamente, aquí mantuvimos los textos en sus idiomas originarios, siendo 5 capítulos en portugués y otros 5 en español.

Para los ajenos a la academia, acabamos siendo, de este modo, una colección de preciosidades expuestas por separado en este extraño museo académico. Aquí, en este libro, proponemos un esfuerzo explícito por abrir los conceptos y las teorías en torno a las ideas de transformación social, movimientos sociales y autonomías, del mismo modo que nos interesa ampliar nuestra propia capacidad de imaginación teórico-política.

A la luz de lo anterior, en este libro reunimos contribuciones de autoras y autores dispuestos a incursionar en problemáticas distintas pero relacionadas en torno a las discusiones sobre los movimientos sociales y las autonomías en América Latina y sus relaciones con los Estados y el capital. Desde el inicio del proceso editorial que ahora se desarrolla en estas líneas, nos hemos propuesto reunir tanto reflexiones teóricas como descripciones empíricas. Además de la teoría y lo empírico, también nos preocupamos por las reflexiones sobre “el futuro”, utilizando nuestra capacidad militante

e intelectual –que, en el fondo, sabemos, es la misma cosa– para imaginar salidas concretas a problemas también concretos del mundo de hoy. Todo ello para avivar la imaginación y evocar en los lectores recuerdos de experiencias, vivencias y noticias tan necesarias para hacer de la teoría un ente vivo que sea capaz de iluminar nuevas facetas del mundo concretándose como un momento concreto de las luchas sociales.

En cuanto a la estructura de los capítulos de esta obra, en primer lugar, pensamos en la problemática de la categoría autonomía como polisémica y en los diálogos fronterizos con conceptos próximos, casi vecinos. Son muchas autoras y autores que advierten: “la autonomía es una categoría en disputa, mucho más empírica (nativa) que teórica, y por tanto profundamente polisémica”. Por ello, nos preguntamos: ¿cuál autonomía? ¿Qué tienen que decirles a las autonomías las categorías tales como independencia, contrapoder, poder popular, emancipación, comunidad, autogestión y colectividades (o colectivos)?

En este sentido, nuestros intereses dentro de esta observación fueron dos: (i) comprender mínimamente los significados de las autonomías en el contexto latinoamericano; y, (ii) provocar el debate en torno a categorías que, insertas en campos teóricos distintos, portan algunas de las características de las autonomías o que están tan estrechamente relacionadas con ellas que terminan cumpliendo un papel casi de categorías pares, como aquellas que sólo “funcionan” si se conectan con la autonomía. Comprender los orígenes de cada categoría en sus singularidades, sus puntos de encuentro tanto históricos como teóricos y, sobre todo, sus complementariedades fue también un interés nuestro.

En este contexto se sitúan los textos de la primera parte del libro, “Las fronteras conceptuales y prácticas de las autonomías”, con aportaciones de Gustavo Oliveira (Brasil-México) y Massimo Modonesi (Italia-México), Marcelo Lopes de Souza (Brasil), Eduardo Enrique Aguilar (México) y Luiz Inácio Gaiger (Brasil).

En el capítulo inicial del libro, “Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía”, Oliveira y Modonesi, como resultado de una revisión bibliográfica sobre las formulaciones teóricas relacionadas con la categoría de autonomía en América Latina en los últimos 30 años, proponen que ésta puede interpretarse como negación, independencia, contrapoder (y poder popular), emancipación y comunidad. En el siguiente capítulo, “Qual autonomia? Entre a petrificação sectária e a diluição banalizante”, de Lopes de Souza, el autor establece un importante vínculo entre la concepción de Cornelius Castoriadis de la categoría de autonomía y sus apariciones empíricas en el contexto latinoamericano. El tercer capítulo, “Autonomía y autogestión en el marco del colapso”, de Aguilar, es una invitación a pensar soluciones a las consecuencias del colapso ecológico –y sus múltiples violencias conexas– ya en marcha desde experiencias y prácticas animadas por la autonomía y la autogestión. En el último capítulo de esta primera parte, “O protagonismo autonomista dos novos coletivos de ação”, Gaiger analiza teórica e históricamente la emergencia de la categoría de colectivos, enfatizando su carácter autonomista.

En segundo lugar, queríamos abordar las problemáticas “autonomía *versus* cooptación” y “autonomía *versus* dependencia”, y otras relacionadas a estas. Abandonadas por casi todas las corrientes por centrarse

exclusivamente en la autonomía o en su supuesta falta de importancia, estas cuestiones parecen volver siempre a los discursos de los movimientos a través de valoraciones y juicios a menudo acusatorios. Sin embargo, aquí nos centramos en las dinámicas procesuales que requieren más matices para analizar y acompañar el paso del “momento de autonomía” a los supuestos “momentos de cooptación y/o dependencia”.

Aparentemente, cuando se emplea la visión de la autonomía como independencia de algún otro, el Estado es la mayoría de las veces ese otro en cuestión. Podría ser el capital, los sindicatos y los partidos o las clases dominantes en una perspectiva más amplia y abstracta. Pero, en general, ese otro es el Estado, y esta observación puede explicarse de manera muy concreta, ya que es el Estado quien detenta y gestiona el presupuesto público y la formulación y aplicación de las políticas públicas; es quien tiene la legitimidad para llamarse gobierno y hacer funcionar las democracias; y es también quien detenta el monopolio de la fuerza y la violencia “legítimas”. Por otro lado, dicha observación también puede explicarse desde un punto de vista teórico que, desde una perspectiva gramsciana, dirá que las clases dominantes se manifiestan a través de una inestable, pero constante, articulación y rearticulación en el Estado, a través del cual llevan a cabo sus funciones sistémicas en el capitalismo.

Es en el contexto de las reflexiones presentadas anteriormente que encontramos los textos de la segunda parte del libro, “Movimientos sociales, autonomías y Estado”, que incluye los esfuerzos de Gustavo Oliveira (Brasil-México) y Monika Dowbor (Polonia-Brasil), Luís Antonio Groppo (Brasil), Gislene da Silva (Brasil),

Emerson Costa Carvalho Souza (Brasil) y Vitória Neres Soares (Brasil), y Alana Moraes (Brasil).

En el primer capítulo de esta segunda parte del libro, "Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado", Oliveira y Dowbor se preocupan por comprender las relaciones específicas de los movimientos sociales con los Estados a través de la óptica de las autonomías. Evitando explicaciones simplificadoras, proponen que tales relaciones pueden tener lugar más allá, a pesar y con el Estado, sin que éste represente automáticamente dependencia o cooptación. En el sexto capítulo del libro, el segundo de esta sección, "Jornadas de Junho de 2013 e repertórios de contestação: do autonomismo à ambiguidade", Groppo, Silva, Costa Carvalho Souza y Neres Soares realizan un minucioso estudio de las "Jornadas de Junho de 2013" en Brasil, en un intento de comprender teórica y políticamente lo que significaron esas últimas grandes manifestaciones callejeras en el país. En el tercer capítulo de la sección, "O giro das autonomias cosmopolíticas na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo", de Moraes, la autora destaca el carácter latinoamericano y anticolonial de las experiencias autónomas; todo ello en el contexto de los llamados gobiernos progresistas que nunca han sido capaces de abandonar el [neo]extractivismo como "motor económico", asfixiando culturas y territorios en toda la región.

En tercer lugar, sobre la problemática de la emancipación, el salto que los movimientos sociales buscan dar y construir dentro del sistema-mundo en el que vivimos hoy, capitalista-colonial-patriarcal, hacia otros sistemas y mundos posibles ¿cuáles son las

estrategias y tácticas posibles para completar el salto? Más allá de sus diferencias conceptuales o incluso de su problemática teórica, la emancipación tiene que ver con la independencia y la liberación. Por cualquiera de las dos vías, los procesos que se pretenden emancipadores pueden estar plagados de dilemas y contradicciones. No es poca cosa constatar que al interior de los procesos emancipatorios la proclamada sociabilidad orgánica, armónica y de preceptos contrahegemónicos pueda coexistir con muchos conflictos para los que no siempre se encuentran salidas consensuadas. También pueden ser espacios que a veces aún coexisten con la reproducción de dinámicas de poder y dominación propias del sistema-mundo capitalista-colonial-patriarcal.

En este ir y venir, en este entrecruzamiento de contradicciones, nos interesaba recoger reflexiones sobre las llamadas dinámicas prefigurativas que llenan de contenido de los procesos de emancipación social hoy, aquí y ahora, en la vida cotidiana de innumerables movimientos sociales latinoamericanos. Nos interesaban también reflexiones que se aventuraran a señalar posibles puentes entre esos procesos de prefiguración, que la mayoría de las veces aparecen situados o aislados, en arquitecturas mayores –¿por qué no a escala global?–; en la posibilidad de una nueva configuración capaz de articular escalas/procesos micro, meso y macrosociales.

En torno a este tema se sitúan los textos de la tercera parte del libro, “Autonomías, imaginación y la prefiguración de ‘otros mundos’”, que incluye los trabajos de Hernán Ouviña (Argentina), Cassio Brancalione (Brasil) y Gaya Makaran (Polonia-México), y Luis Tapia (Bolivia).

En el primer capítulo de la última parte del libro, el 8, “Prefiguraciones y autonomías en Abya Yala”, Ouviña explora la capacidad de la categoría y la práctica de la prefiguración –tema de dedicación teórica y militante del autor desde hace más de 10 años– como ese conjunto de acciones que anticipan aquí y ahora la posible, sino probable, sociedad autónoma del mañana. En el penúltimo capítulo del libro, “Labirintos da emancipação: autonomia e autogoverno como exercícios de democratização e superação do princípio do Estado”, Brancalone y Makaran se dedican primero a reunir rasgos empíricos de las experiencias de autonomía en América Latina con argumentos teóricos defendidos desde el anarquismo clásico, para luego proponer vías de superación de la forma-estado desde los valores y prácticas de la autonomía y el autogobierno. El décimo y último capítulo, “Los límites de las autonomías”, de Tapia, es un afinado análisis de los límites de las experiencias autonómicas. El autor divide el análisis entre las experiencias “extraestatales”, como en el caso zapatista, y las “intraestatales”, como en el caso de las experiencias indígenas bolivianas en el contexto de la nueva Constitución del país, promulgada en 2009.

Finalmente, sólo nos resta comentar que la organización de esta colección y el diálogo con las autoras y autores de los capítulos estuvieron guiados por nuestro esfuerzo comprometido tanto con la producción crítica y plural de conocimiento, aportando diversos enfoques teóricos y conceptuales, como con la visibilización y el entusiasmo relacionados con las distintas experiencias concretas de los movimientos sociales latinoamericanos que, desde sus subalternidades impuestas cotidiana-

mente, luchan por una sociedad autónoma y solidaria desde distintas geografías y formas de acción.

Para nosotros, este libro es una invitación a ejercitar la imaginación radical.

Gustavo Oliveira y Monika Dowbor

Ciudad de México-Porto Alegre, mayo de 2023.

Agradecimientos.

Agradecemos a la Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) y a la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS-RS) por el apoyo económico relacionado con el proceso editorial de este libro, que fueron de gran relevancia para la realización del proyecto.

PARTE I

**As fronteiras conceituais e práticas das
autonomias**

**Las fronteras conceptuales y prácticas de
las autonomías**

1.

Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía

Gustavo Oliveira
Massimo Modonesi

Introducción¹

Pensar las luchas sociales latinoamericanas a partir de la categoría autonomía implica distinguir múltiples niveles analíticos que, en el plano más abstracto, podemos reducir a dos: la autonomía-independencia y la autonomía-emancipación (Modonesi, 2010).²

Partiendo de esta apertura conceptual, en este trabajo nos proponemos reconocer niveles y alcances de las teorizaciones latinoamericanas que se han vertido a lo largo de las décadas que contienen y siguen el ciclo de

¹ El presente texto fue publicado originalmente, en inglés, en el dossier “Indigenous Autonomies Confronting the Contemporary Crisis of Capitalism” (2023) de la revista *Latin American Perspectives*. La presente versión es su primera publicación en castellano.

² En particular, el postulado del marxismo autonomista puede resumirse en que, “la acción autónoma es el *principio*, el *medio* y el *fin*, es la *condición*, el *instrumento* y el *resultado* del socialismo. La autonomía no es solo un recurso ni un mero escenario de emancipación, sino un proceso impulsado por un recurso y un recurso desarrollado por un proceso.” (Modonesi, 2010, p. 123).

luchas antineoliberales de los años 90 y 2000, muchas de las cuales surgieron y se desarrollaron bajo el signo, implícito o explícito, de la autonomía. En efecto, hay consenso en reconocer que los rasgos más novedosos y sobresalientes de este ciclo fueron: a) a nivel de los actores, la irrupción de los movimientos indígenas³ en la mayoría de los países latinoamericanos; b) en el plan de los repertorios de acción, las formas multitudinarias y de la rebelión; c) en el fondo de todos ellos, la cuestión de la autonomía, como bandera, como práctica y como proyecto.

En este sentido, los hitos de este pasaje de época terminaron siendo el levantamiento zapatista del año de 1994 y el estallido del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires y sus alrededores (piqueteros, asambleas barriales y fábricas ocupadas y recuperadas). Dos acontecimientos que marcan una coyuntura histórica y una generación de activistas, inspirando un *ethos autonomista* (Svampa, 2008) y un gran número de experiencias de luchas sociales en América Latina, dando al término autonomía, proyección y difusión, perfilando sus usos, sus acepciones y sus contenidos.

En el epicentro de esta irradiación, se situó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que, entretejiendo su estrella roja, su dirección indígena comunitaria y su imbricación con el movimiento altermundista, ejemplificaba la posibilidad de un cruce

³ En el campo de lo que quedaría entonces conocido como *autonomías indígenas* o *autonomismo indígena*, además del caso emblemático del movimiento zapatista ya señalado, hay que considerar el conjunto de la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina. Véase, entre otros, José Bengoa, *La Emergencia Indígena en América Latina* (2000) y *¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?* (2009).

ecléctico y variable entre cosmovisión indígena, marxismo y pensamiento libertario. El propósito de este artículo no es identificar los vínculos entre estas hebras ideológicas, que remiten a distintas concepciones del mundo, pero que al mismo tiempo pueden imbricarse en combinaciones diversas en las experiencias concretas. Para nuestros fines panorámicos, es suficiente apuntar que de esta combinación teórico-práctica surgió un abanico de imaginarios en los cuales la autonomía brilla como acto de independencia y como proceso emancipatorio, ambas claves de lectura fundamentales para analizar los procesos de subjetivación política.

A través de este prisma, frente al laboratorio de luchas que resultó ser, como ninguna otra región del mundo, América Latina, nos interrogaremos sobre su correlato teórico, sobre la conceptualización y las teorizaciones alrededor de la idea de autonomía que hayan surgido de la experiencia y la observación, más o menos participante, del vasto abanico de fenómenos que marcaron la época y, por lo tanto, constituyen su horizonte de visibilidad. Al mismo tiempo, hay que decir que las autonomías se resisten a ser teorizadas. Por una parte, porque, si bien vivieron un momento de expansión y visibilidad, son instancias que pueden ser efímeras y no siempre logran salir de la marginalidad y asentarse. Por otro lado, porque las formas diversas que asumen dificultan la generalización que subyace a toda teorización.

Sin embargo, aun con esta advertencia, consideramos necesario avanzar algunas líneas que busquen ordenar el análisis y el debate que lo acompaña, distinguiendo cinco líneas de teorización del concepto que se fueron destacando a lo largo de las últimas dos

décadas: la autonomía entendida como negación, como independencia, como contrapoder (y como poder popular), como emancipación y como comunidad.

1. La autonomía como negación

Desde hace más de veinte años, John Holloway, profundamente inspirado por el movimiento zapatista mexicano, ha desarrollado reflexiones de carácter filosófico que, si bien en estricto rigor no se centran en el concepto de autonomía, configuran una propuesta original en la cual la autonomía aparece en filigrana, postulada como negación.

Su renombrado libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy* (2002) fue un punto de referencia para las discusiones que, desde la teoría crítica y un marxismo que se declaraba “abierto”, sostenía una tesis que hacía eco a un antiguo planteamiento anarquista: el rechazo tajante a la toma del poder del Estado. A esta negación, el autor agrega otra de igual talante, el rechazo a la teoría de la vanguardia. Finalmente, recuperando una temática ya colocada por André Gorz y por el *operaismo italiano* de los años 70, Holloway sostiene, además, la necesidad de negar y eliminar el trabajo en favor del *poder-hacer*.

Tan importante cuanto la idea de *poder-hacer* en las reflexiones de Holloway lo son las de *poder-sobre* y su contraparte negativa, el *anti-poder*. En un intento de relacionar las tres categorías, el autor plantea que “la existencia del poder-sobre implica la existencia del anti-poder-sobre o, en otras palabras, el movimiento de emancipación del poder-hacer.” (Holloway, 2001: 79). El poder-sobre significa la dominación capitalista y de ahí el

prefijo anti aparece para indicar la potencia creadora que solo puede ser detonada por la negatividad: “la existencia real y material de lo que existe en la forma de su propia negación es la base de la esperanza.” (Ídem).

Holloway sostiene un “autonomismo negativo” que, según él, a diferencia del negriano, desnuda la “contradicción de origen” del trabajo abstracto contra el hacer útil o creativo (trabajo concreto en Marx) (Holloway, 2009: 125). Para el autor, allí estaría la clave de toda acción anticapitalista ya que solo una negación sería capaz de mantener sobre la mesa el antagonismo “hacer *versus* trabajo” (Holloway, 2011a: 309) y tendría la capacidad de trascender el sistema, vía una acción anti-identitaria, un no-sujeto que no se define como clase, pero, que es capaz de *agrietar el capitalismo* (Holloway, 2011b).

En este sentido, con la noción de grietas, el autor intenta explicar la característica sincrónica de operación de las categorías poder-sobre, anti-poder y poder-hacer, o sea, las grietas “o espacios-momentos de negación-y-creación” (Holloway, 2011a: 313) que caracterizarían el agrietamiento del capitalismo en su totalidad:

“No aceptaremos una determinación ajena o externa de nuestra actividad, nosotros determinaremos lo que haremos”. Nos negamos, nos rehusamos a aceptar la determinación ajena; y oponemos esa actividad externamente impuesta con una actividad de nuestra propia elección, un hacer alternativo (Ídem: 310).

El autor propone un movimiento *en-contra-y-más-allá* del capital y del Estado, pero sostiene que no se trata de autonomía plena o totalmente realizada ya que,

mientras siga estando *dentro del* capitalismo como lo conocemos, la tendencia a la totalización del sistema impide la realización de cualquier libertad plena, cualquier autodeterminación substancial, ya que se seguirán imponiendo inexorablemente sus estructuras de poder y dominación. Por ello, si bien las grietas evocan la idea de autonomía, no serían “precisamente autonomías porque de hecho no se gobiernan a sí mismas: son empujes en esa dirección.” (Holloway, 2011a: 311).

La autonomía solo podría ser la realización plena de la autodeterminación y del autogobierno, un horizonte alcanzable en la medida en que las grietas ayudan a proyectar la dimensión negativa de aquellas experiencias que intentan ser autónomas, más allá de una sociedad que, a través de la violencia y de la imposición, se reproduce de forma heterónoma. En otras palabras, la autonomía como grieta es aquella que anticipa, en el aquí y ahora, el horizonte alcanzable del futuro, pero que solo se realiza por su carácter negativo ya que se manifiesta en el grito y en el rechazo. La autonomía como horizonte alcanzable (alcanzable porque anticipado por las grietas hoy) sería el producto del agrietamiento del capitalismo, la victoria del poder-hacer contra el poder-sobre (Holloway, 2011b).

2. La autonomía como independencia

Mabel Thwaites Rey (2004, 18) propone una tipología en la cual distingue las autonomías en relación con las fuentes de la heteronomía, es decir, de la ruptura de la dependencia respecto de: (i) el capital, (ii) los

partidos y sindicatos, (iii) el Estado y (iv) las clases dominantes.

En todos estos sentidos, la autonomía aparece fundamentalmente como la conquista de la independencia. Massimo Modonesi (2010; 2016) sostiene que la autonomía está estrechamente ligada al antagonismo, es decir, a la lucha y al conflicto y que se proyecta, en primera instancia, como independencia, por un movimiento antagonista de escisión, de separación y, solo eventualmente, es concebida como horizonte de emancipación. Sintetizando la acepción marxista de la autonomía como independencia de clase, el autor distingue tres planos articulados: “como dato o como acontecimiento – como punto de partida o de llegada; como condición o instrumento para la lucha; como proceso de construcción subjetiva.” (Modonesi, 2010: 114).

En el plano abstracto de la comprensión de los procesos de subjetivación política, la cesura que independiza de las clases dominantes y del capital implica antagonismo y salida de la condición subalterna (Modonesi, 2010). Ahora bien, las clases dominantes, como lo señalaba Gramsci y lo remarcó posteriormente Nicos Poulantzas, se manifiestan por medio de una inestable pero constante articulación y rearticulación en el plano estatal, en el cual, al mismo tiempo, se realiza una función sistémica capitalista. En este sentido, se entiende que gran parte de las prácticas de autonomía – y las reflexiones que las acompañan– en el plano político más concreto asumen, como corte fundamental, la independencia respecto del Estado.

En este sentido, en particular desde del derrumbe de la URSS y a partir de la crítica de los llamados “socialismos reales”, aparece como una tendencia que

reúne a varios autores en torno a la contraposición entre una connotación negativa y una denostación respecto de la política que se desarrolla en el ámbito estatal versus una connotación positiva y una valoración de la *política de la autonomía* o la *autonomía como política*.

Para estos autores, la relación entre la política centrada en el Estado y la política de la autonomía no está enmarcada solamente por esta valoración o por la diferencia o la distancia, sino que está atravesada por constantes e insistentes intentos de subordinación de la primera hacia la segunda. Es en este sentido que Jérôme Baschet (2017: 44) destaca que esta “otra política” no estatal, está siempre amenazada por el Estado:

Ciertamente el riesgo de que la disociación entre gobernantes y gobernados se restaure nunca está ausente. Por esa razón, una política de la autonomía no vale sino por los mecanismos prácticos que inventa continuamente para luchar contra ese riesgo y para mantener una dinámica de dispersión de las funciones de autoridad.

El asedio permanente del Estado sobre las autonomías hace que el primer desafío sea la supervivencia, la defensa de las condiciones materiales y simbólicas que la garantizan. Es decir, “buscan la autonomía, tanto de los Estados como de los partidos políticos, fundada sobre la creciente capacidad de los movimientos para asegurar la subsistencia de sus seguidores.” (Zibechi, 2007: 23).

Esta característica de independencia y autonomía frente el Estado es una marca importante de las reflexiones de Raúl Zibechi, uno de los intelectuales más prolífico y constante de esta corriente.

Los dominados necesitan crear instituciones propias, diseñadas por ellos mismos, diferentes al Estado actual heredado del colonialismo. [...] El resultado es que los Estados-nación construidos con base en el modelo europeo son instrumentos de dominación de una raza por otra, cuestión que se superpone y modela las relaciones capitalistas de producción. [...] Los procesos de cambio no pueden ordenarse alrededor de los Estados actuales (ni siquiera de los llamados Estados plurinacionales que pertenecen a su misma hechura); el poder se debe redistribuir entre las gentes para que puedan controlar las condiciones de su existencia (Zibechi, 2015: 40).

Pero, aún frente a tal amenaza, es cierto que muchos movimientos de América Latina, aun reclamándose autónomos, terminan interactuando con el Estado. ¿Qué ocurre con las autonomías cuando sus portadores interactúan con el Estado? Henry Renna (2014: 52-53) comenta que una opción política de las autonomías es aquella que, si bien hace todo lo posible para ser distinta de la política del Estado, “disputa espacios de lo estatal en su despliegue, pero sin subalternizar sus luchas a un fin ulterior, como es la toma del poder, ni caiga en la ilusión que por el Estado pasarán las transformaciones de fondo de la sociedad capitalista [...]”. Es decir, un movimiento determinado podrá interactuar con el Estado sin que eso signifique la “pérdida automática” de su autonomía, aunque sí tal interacción pueda significar la re-negociación de la misma.

El propio Zibechi reconoce esta tendencia, utilizando la fórmula de *autonomías realmente existentes* (2021a) en referencia a aquellas experiencias que

negocian alguna parte de sus independencias por pragmatismo y/o estrategia. Sobre el tema, señala el autor:

Con la distancia que permite el paso de una década y media se pueden observar dos hechos: el movimiento era más antipartidos que antiEstado y simplificamos el concepto de autonomía al reducirlo a su vertiente declarativa e ideológica. La debilidad de la posición antiestatal fue quedando clara a medida que los estados se reposicionaron con gobiernos progresistas y partidos de izquierda; muchos movimientos asumieron el apoyo “crítico” a esos gobiernos, considerándolos como “gobiernos en disputa”, en cuya relación de fuerzas los movimientos debían influir (2017: 31).

Es evidente que el Estado se ha reposicionado en las sociedades con gobiernos progresistas, pero también ha ganado espacios en los pensamientos de los militantes y en los modos de hacer de las organizaciones. [...] No creo que sea positivo naturalizar el papel estatal, ni la concurrencia a elecciones, tarea en la que se ponen los mayores esfuerzos y no pocos recursos, sin medir las consecuencias a largo plazo de esas decisiones. Sin embargo y pese a todo lo anterior, las prácticas autonómicas existen, no han desaparecido, se sostienen y reproducen en numerosos colectivos, más allá de las definiciones de cada quien (2021a: 13).

Otras autoras y autores también percibieron esta autonomía realmente existente frente el reposicionamiento de los Estados en América Latina. Gustavo Moura de Oliveira y Monika Dowbor (2020), por ejemplo, hablan de una *autonomía insertada*; Marcelo Lopes de Souza

(2006, 2010) señala que los movimientos autónomos podrán interactuar *con, a pesar y en contra* del Estado; Ana Cecilia Dinerstein (2013), por su parte, habla de autonomía *con, contra y más allá* del Estado:

La autonomía se construye a través de una relación directa con el Estado, contra el Estado y más allá del Estado. En nuestro argumento, esto se explica porque el Estado es una mediación en la constitución de subjetividad emancipadora. El Estado es una mediación significativa de la lucha de clases, que se filtra y forma a la vez (in)dependencia y (des)orden (Dinerstein, 2013: 167).

La tensión hacia la independencia encontró en el Estado la síntesis de capital, clases dominantes y los partidos y sindicatos “de Estado”, de allí que las principales aportaciones latinoamericanas en ese sentido exaltan la distancia hacia el Estado o, eventualmente, la capacidad de interlocución crítica e independiente respecto del Estado, siendo, entre los movimientos antineoliberales históricos el zapatismo mexicano un ejemplo de lo primero y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (el MST) brasileño de lo segundo.

3. La autonomía como contrapoder y como poder popular

Si bien, como señala Martín Bergel (2009), el *autonomismo argentino* se propuso ser eminentemente práctico⁴, los debates florecieron a la par de las

⁴ “Para los militantes autónomos, ‘no hay autonomismo, sino prácticas de autonomía’. He allí un rasgo que, según hemos de ver,

experiencias. Al calor del verano austral de 2001, se percibió la influencia tanto de la perspectiva de Holloway como del pensamiento *operaista* y *post operaista* italiano –a través de la circulación de las obras de autores como Paolo Virno, Bifo Berardi, Maurizio Lazzarato y obviamente, en primer lugar, de Toni Negri.

Si bien Negri fue el principal teórico del llamado *autonomismo italiano*, el concepto de autonomía, aun manteniéndose como supuesto fundamental, no estuvo nominalmente al centro de sus reflexiones a costa de otras nociones como autovalorización, poder constituyente, contrapoder, multitud y más recientemente, asamblea. En particular, la noción de contrapoder fue retomada en Argentina a la par de la de autonomía y al respecto, en un texto reproducido y publicado en Buenos Aires en el mismo 2001, Negri (2001) sostiene que:

Cuando se habla de contrapoder en general, en realidad se está hablando de tres cosas: de resistencia contra el viejo poder, de insurrección y de potencia constituyente de un nuevo poder. Resistencia, insurrección, poder constituyente representan la figura trinitaria de una única esencia del contrapoder (p. 83). [...] Y si la insurrección es un arma que destruye las formas de vida del enemigo, el poder constituyente es la fuerza que organiza positivamente nuevas formas de vida, y de felicidad de las masas (p. 84). [...] Si nosotros queremos definir el contrapoder, dentro y contra las actuales formas posmodernas de poder,

configura una de las especificidades de los autónomos argentinos: el reconocimiento de la superioridad epistemológica y política del momento práctico y el celo por la irreductible singularidad de cada experiencia.” (Bergel, 2009, p. 288).

debemos insistir de manera continua y fuerte en el hecho de que, por medio del contrapoder, nosotros no queremos conquistar y hacernos del viejo poder sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción. El contrapoder no conoce ni telos ni *aufhebung*: no repite el desarrollo de esencias preconcebidas, sino que simplemente vive y produce vida (p. 88).

Por su parte, el Colectivo Situaciones de Argentina, explícitamente inspirado en las reflexiones de Negri, vinculando la idea de contrapoder a las reflexiones sobre el “lugar verdadero de la política”, plantea, a diferencia del anti-poder de Holloway que:

El anticapitalismo, como pura negación, puede olvidar que el terreno decisivo de la lucha es la afirmación práctica de la sociabilidad alternativa. [...] El capitalismo, por otro lado, admite muy bien a la gente ‘anti’ mientras esta subjetividad contestataria no traspase el nivel de la oposición política para devenir prácticas de contrapoder (Colectivo Situaciones, 2001: 33).

Al mismo tiempo, para ellos (Colectivo Situaciones, 2001), el contrapoder es un ejercicio práctico, situacional:

Postulemos una premisa que nos abra el campo del pensamiento: el *contrapoder* no deviene *poder* central. Ya no hay *final* feliz, ni forma social – estatal– *definitiva*, al final del camino. Pero tampoco fracaso o hundimiento, sino épocas más o menos luminosas, agotamiento de las hipótesis que nos permiten trabajar al interior de una época, y surgimiento de otras nuevas. Efectivamente, si la

política existe como una actividad *separada* que trata los asuntos de la gestión del poder central ¿cómo llamar entonces a las formas en que los hombres y las mujeres jugamos nuestra capacidad creativa, de insubordinación y de *afirmación* de nuevas formas de vida? (p. 26). [...] Las luchas por la dignidad y la justicia no se han agotado: el mundo, todo, comienza a ser cuestionado y reinventado nuevamente. Es esta activación de la lucha –verdadera contraofensiva– lo que alienta a la producción y la difusión de las hipótesis del contrapoder (p. 43).

Aquí sostienen el valor del flujo de la acción y de la lucha por encima de la concreción institucional, así como de la capacidad de pensar la situación en lugar de recurrir a la vanguardia, al programa y a la teoría preconstituidas.⁵

En este debate argentino se inserta otra contribución teóricamente relevante, la que conecta la idea de autonomía a la de poder popular, que tiene raíces profundas en la historia de la región. Miguel Mazzeo parte de la crítica a Negri, para proponer una salida positiva:

Hay que tener en cuenta que Negri plantea que si la actividad insurreccional no alcanza un fin-objetivo, de todos modos puede ser útil. O sea:

⁵ “Lo que ha entrado en bancarrota en el pensamiento político es la identidad entre *determinismo* y *necesidad histórica*, sobre la que se fundaba la categoría más poderosa del período determinista: la *vanguardia*” (p. 21). [...]. “El valor del pensar situacional es volver a poner en el centro de la inteligibilidad a la praxis: no hay radicalidad posible sin restituirle al pensamiento estos núcleos duros. El pensar en situación es mucho más que una actividad teórica: la razón teórica, en rigor, no resuelve ningún problema que no esté ya de alguna manera resuelto.” (p. 35) (Colectivo Situaciones, 2001).

reconoce la importancia del fin-objetivo, pero parece plantearlo desde una posición que no deja de ser “instrumentalista”, el medio puede ser útil aunque no alcance un fin. [...] En realidad, nos parece que su contrapoder no es más que el renombrado doble poder, pero extendido en el tiempo, *ad eternum*, y sin el momento de la toma del poder. Se puede intuir un instrumentalismo ambiguo e indefinido. Un medio sin fin, un nuevo agnosticismo. (Mazzeo, 2006: 151-152).

Pero, ¿cuál sería el fin que ha dejado de plantear Negri? Para Mazzeo es la conversión del contrapoder como poder popular, una formulación que conecta con la tradición marxista latinoamericana al rechazar no el Estado en sí mismo o la toma del poder del Estado, sino la forma jerárquica, centralizadora y elitista de ejercicio del poder bajo las dinámicas del Estado capitalista y de la democracia liberal aún vigentes (Acha et al., 2007).

Mazzeo (2006), a diferencia de los que rechazan totalmente la vinculación de las autonomías con el Estado, señala que la activación autónoma total de la sociedad civil solo se podrá completar apoyándose en el Estado:

Dicho de modo más directo y sencillo: por ahora – y creemos que por mucho tiempo más– la autonomía necesita de la soberanía. [...] *Una teoría de la transición* que dé cuenta de nuestro tiempo exige la combinación de estas dos dinámicas. Por esto creemos que un proyecto emancipador, para consolidarse, debe ejercer las formas de mando específicas de la dinámica de la autonomía y del poder popular en el marco de las dinámicas de soberanía. Es la única forma de evitar que estas

últimas cedan a la tentación del atajo y terminen auspicando formatos jerárquicos, elitistas y burocráticos (Mazzeo, 2006: 98).

El autor retoma la cuestión de la transición, un tema clásico del debate marxista. Mazzeo reconoce que la autonomía ya es una realidad hoy, es decir, que ya acontece en lo que llama zonas liberadas, pero, al mismo tiempo, señala que se encuentran más o menos aisladas y requieren de una articulación y una expansión que implica un salto cualitativo en términos de poder político que necesariamente pasa por la forma Estado.

El intelectual argentino analiza las acciones del “gobierno popular” impulsado en Chile por Salvador Allende, por un lado, y los procesos autonómicos que se desarrollaban simultáneamente fuera del Estado, por otro. En este sentido, señala que cualquier suerte de vinculación “armónica” entre autonomía y soberanía nacional depende de la no subordinación de la primera a la segunda. Según Mazzeo (2006), tal tipo de vinculación funcionó en la experiencia chilena, pero su característica limitada y contradictoria ha impedido la proyección del poder popular como forma amplia y soberana de autogobierno; lo que limitó, incluso, la capacidad de defensa de los subalternos frente al Golpe de Pinochet en 1973.

En síntesis, a través de las nociones de contrapoder y de poder popular, una corriente de pensamiento latinoamericano, que ejemplificamos a través de algunos autores, aun con sus diferencias, piensa en la autonomía como una condición indispensable para impulsar un proceso emancipatorio, como el factor capaz de trastocar la correlación de fuerzas e instalar un

contrapeso a partir de la capacidad de acumulación de poder desde abajo.

4. La autonomía como emancipación

En relación con la autonomía-emancipación, Modonesi señala la distinción-articulación de los procesos de subjetivación política con la construcción de relaciones sociales alternativas basadas en la autodeterminación, el autogobierno y la autogestión (Modonesi, 2010: 123).

En esta tesitura, se sitúa la idea de esperanza, que ya aparecía en Holloway y que Dinerstein, apoyándose en Ernst Bloch, utiliza para vincular autonomía y subjetividad y, más específicamente, para pensar la capacidad de la autonomía de engendrar otros mundos posibles en el futuro y engañar las estructuras de poder y dominación en el presente: “entendimos que si *lo-que-todavía-no-ha-llegado-a-ser* (Bloch, [1959]2004), que habita al interior de los espacios autónomos colectivos, es una dimensión innombrable, invisible, sin imagen, no empírica, es por ende *inintegrable a la lógica del poder*” (Dinerstein, 2013: 167).

En un tenor similar, se ubican las reflexiones sobre la autonomía como prefiguración de la sociedad emancipada, sostenidas por Hernán Ouviña (2007; 2011). Aquí el énfasis está en la capacidad anticipatoria de las experiencias de autonomía, es decir, en las capacidades materiales y simbólicas de vivir y desplegar el proyecto emancipatorio hoy, en el presente, como demostración concreta de la posibilidad de realización de un proyecto alternativo de sociedad. Inspirado en

Gramsci, en el *consejismo* y las reflexiones de Rosa Luxemburgo (Ouviña, 2019), señala el autor:

Podemos definir entonces a la *política prefigurativa* como un conjunto de prácticas que, en el momento presente, “anticipan” los gérmenes de la sociedad futura. Dichas prácticas políticas involucran tres dimensiones fundamentales, a saber: la *organización*, la *acción colectiva* y los *sujetos o fuerzas sociales en pugna* (Ouviña, 2007: 180).

Ouviña destaca la forma asamblea como forma de prefiguración de la organización de la vida en común: “es en este sentido que la dinámica asamblearia presente en las diversas experiencias autónomas, prefigura en pequeña escala la sociedad futura, materializando aquí y ahora embriones de relaciones sociales superadoras de la barbarie capitalista.” (Ouviña, 2011: 265).

Otras categorías que comúnmente aparecen relacionadas a la autonomía en su versión de horizonte emancipatorio, y que no raras veces tienen las asambleas como método de operación concreta, son *autodeterminación*, *autogobierno* y *autogestión*, como hemos señalado en la apertura del presente apartado. El prefijo auto aquí significa una suerte de estar dentro, es decir, que todas las personas de un grupo social determinado (una comunidad, un movimiento social, una cooperativa de trabajo, una escuela, una universidad, la familia, etc.) encuentran oportunidades y métodos de participar de las tomas de decisión que les afectan en nivel de igualdad (Brancaleone, 2020; Esteva, 2019; López y Rivas, 2020; Oliveira, 2021a).

Empezando por la vinculación entre autonomía y autogestión⁶, vale la pena destacar que, además de aproximar las dimensiones económica y política del debate sobre las autonomías, tal vinculación deja explícita la idea de proyecto, es decir, de horizonte emancipatorio, por un lado, y de universalización, o sea, de que la autonomía, o la autogestión, solamente se completa cuando trasciende las experiencias particulares o singulares, por otro lado. Sobre el tema, contribuyen Ana Esther Ceceña y Cassio Brancaloneo:

Es preciso rebatir la separación campo-ciudad, política-economía, Estado-sociedad; hacer que la política camine con la sociedad, en lo cotidiano, en los ámbitos locales, desde donde podamos controlar los procesos, impulsar alternativas propias y con eso enriquecer un concierto global. Porque no se resuelve nada con una autogestión local aislada, no podemos hoy pensar el mundo como si

⁶ Vale la pena señalar que en el marco de las discusiones sobre autogestión se ubican los debates sobre la teoría y la práctica de la *economía solidaria* -o economía popular solidaria o aún social solidaria. Es importante mencionarlo porque las experiencias de economía solidaria, así como la forma asamblea, pueden ser vistas como prefiguraciones, aunque en su caso desde la dimensión económica de la vida, la autogestión de los recursos materiales y del trabajo. Sobre la idea misma de economía solidaria se destacan autores y autoras como Luiz Razeto, José Luis Coraggio, Paul Singer, Luiz Inácio Gaiger, Marília Veronese, Natalia Quiroga, Juan Graboís, Claudio Nascimento, Laura Collin, Boris Marañón, Fernanda Wanderley y otras y otros. Específicamente sobre la vinculación entre autonomía y economía solidaria están los trabajos de Gustavo Moura de Oliveira (Oliveira, 2021a; Oliveira, 2021b; Oliveira; Santos, 2021) siendo uno de ellos un esfuerzo de vinculación entre autonomía, economía solidaria y buen vivir ya que es la economía solidaria una de las formas que se manifiestan concretamente las autonomías y el buen vivir (Oliveira; Ferrarini, 2021).

fuéramos un punto olvidado en el planeta, no hay puntos olvidados ya, todo es importante para la valorización capitalista, y todo es importante para la construcción de las alternativas (Ceceña, 2010: 80).

A lo que complementa Brancaleone (2019: 355):

Retomar esse legado antissistêmico do conteúdo do conceito de autogestão significa, portanto, recolocar em cena elementos de reflexões oriundos da tradição anarquista e conselhistas, onde economia e política se reencontram na velha máxima do ‘autogoverno dos produtores associados’. [...] A autogestão ou é generalizada, engendrando dinâmicas progressivas de autonomia individual e coletiva, ou não é nada. Ou melhor, é apenas latência e resistência.

Por su parte, y destacando el papel protagónico de los pueblos indígenas y sus prácticas de autodeterminación y autogobierno, así como la diferencia esencial entre los significados de los prefijos *auto* y *hetero* (rasgo común a todos los autores mencionados en este punto), señala Gustavo Esteva (2019: 3):

Esta noción reformula la de libre determinación, para definirla como libertad y capacidad de determinarse libremente, en los espacios propios, y determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión basadas en un diálogo intercultural que trascienda el totalitarismo del logos y el predominio de una cultura sobre las demás, así como un nuevo horizonte de inteligibilidad en un diseño político que ya no sería el del Estado-nación.

De la misma forma, poniendo énfasis en los pueblos indígenas, Gilberto López y Rivas (2020: 81) sostienen que el principal rasgo de las autonomías es “regirse mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma, sería la acepción más generalizada, independientemente de los sujetos que la pongan en práctica.”.

En síntesis, para esta corriente de pensamiento, la autonomía es práctica de la autodeterminación, el autogobierno y la autogestión, es prefiguración, como proyecto emancipatorio en devenir.

5. La autonomía como comunidad

El debate sobre el peso de la comunidad⁷ en las luchas sociales fue creciendo a lo largo de las décadas, al punto de que se cuentan múltiples y diversos intentos de recuperación y valoración.

⁷ Cabe señalar que una vertiente de este debate opta por el concepto de *comunalidad*, que para Jaime Martínez Luna (2015: 100) es “un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida; es un razonamiento lógico natural que se funda en la interdependencia de sus elementos, temporales y espaciales; es la capacidad de los seres vivos que lo conforman; es el ejercicio de la vida; es la forma orgánica que refleja la diversidad contenida en la naturaleza, en una interdependencia integral de los elementos que la componen. Por todo ello, es una conducta fincada en el respeto a la diversidad, que genera un conocimiento específico, medios de comunicación necesarios, y hace de su ser un modo de vida fundado en principios de respeto, reciprocidad y una labor que permite la sobrevivencia del mundo de forma total, como el de cada una de sus instancias y elementos, que consigue bienestar y goce”. Una importante vitrina de la amplitud de estos estudios fue el Congreso sobre Comunalidad, realizado en la Ciudad de Puebla en 2015.

Como señala Luis Tapia (2019), la idea de comunidad corresponde al mundo agrario y a un momento civilizatorio y una relación con la naturaleza específicos. Si bien es posible pensar en lo comunitario desde lo urbano (Pineda, 2013; Zibechi, 2021b), el punto de partida seguramente es lo agrario, lo rural (Rosset; Barbosa, 2021). En este sentido, es necesario también ubicar, en primera instancia, las reflexiones sobre autonomía y comunidad en el contexto de las luchas y las formas de vivir de los pueblos indígenas en el cruce con el mundo agrario que trata de sintetizar Armando Bartra (2010) con la noción de *campesindios*.

En este contexto se sitúa la labor teórica de Raquel Gutiérrez, quien después de una larga trayectoria como activista, ha sido alumna y asesorada por Holloway antes de convertirse en profesora e investigadora de la misma universidad.

Un primero aporte importante de la autora es resultado de sus estudios con las comunidades aimaras de Bolivia. Allí Gutiérrez (2008: 141) constató que “la autonomía *de facto* se ejerce y no se habla demasiado de ella”, es decir, no siempre el ejercicio de la autonomía en el ámbito de la comunidad se formula en estos términos. Gutiérrez sostiene la noción de *entramados comunitarios* como aquellas dinámicas y relaciones sociales experimentadas como puentes entre las grietas (mirada negativa) y las autonomías (mirada positiva). Sobre el tema, señala:

En primer término, nombro “entramado comunitario” a una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión y

acosadas, sistemáticamente, por el capital. Al nombrar esta trama de reproducción de la vida con una expresión lingüística específica, pretendo no comprometerme con una formulación conceptual, pero sí establecer un término –que considero necesario– para designar ciertos saberes y capacidades que, en el terreno de las luchas me parecen relevantes: su carácter colectivo, la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social –tramas que generan mundo– así como algunos rasgos que tiñen las relaciones, que tienden a ser de cooperación no exenta de tensión, entre quienes son miembros de tales entramados (Gutiérrez, 2015: 17).

En este sentido, Gutiérrez considera lo comunitario como una expresión de la interdependencia humana como rasgo fundamental de las relaciones sociales. La interdependencia aparece aquí como una especie de combustible hacia la construcción y reproducción de los entramados comunitarios, de la afirmación y reproducción de la vida en comunidad, es decir, de la organización comunitaria de la vida. En este contexto, lo comunitario estaría caracterizado “como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad inmediata, diaria y reiterada, que ilumina los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas.” (Gutiérrez; Navarro, 2019: 303).

Para esta autora, los entramados comunitarios aparecen como alternativa de escala frente a la escala de los Estados-nación, pero, sobre todo, indican a otra forma de lo político. En este sentido, contrapone el horizonte comunitario-popular al horizonte nacional-popular centrado en el Estado:

El nudo central de este horizonte político al que denomino comunitario-popular no fue –ni creo que pueda ser– la reconstitución de ningún tipo de Estado; más bien, la cuestión central que desde este horizonte político se colocó en el debate político durante varios años fue la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo (Gutiérrez, 2015: 19).

Vinculado a Gutiérrez, otro autor ya mencionado, el boliviano Tapia, formuló importantes aportes a esta perspectiva que aproxima autonomía y comunidad. Tapia, en su extensa obra, propone una serie de categorías (forma comunidad, subsuelo político, política salvaje, entre otras) todas ellas relacionadas de una u otra forma con la idea de autonomía desde lo comunitario. En todo caso, el autor acompaña Gutiérrez en la crítica radical al Estado, es decir, trata como distintas y mismo frontalmente opuestas las formas de interacción y organización colectiva de la vida la *forma comunidad* y la forma Estado (Tapia, 2008).

A partir del mirador de las rebeliones indígenas-comunitarias de Bolivia del inicio de siglo, el autor sostiene que la *política salvaje* es el momento disruptivo, de la rebelión frente al Estado y el capital, y que, por lo tanto, es irreductible a una nueva orden capitalista-estatal:

La política salvaje es lo que no construye orden social y político, es decir, instituciones, jerarquías y divisiones del trabajo político. Es política en tanto son prácticas que tienen que ver con la dirección de la vida y el movimiento colectivo, es decir, con el gobierno en un sentido amplio. La

política salvaje es algo así como el gobierno en flujo o sin instituciones (Tapia, 2008: 115).

Se trata, entonces, de los momentos de quiebre con el orden establecido y de afirmación de “gobiernos en un sentido amplio”, anti-jerárquico y antiautoritario, que se manifiestan en el marco de la comunidad donde lo social y lo político no presentan fronteras rígidas o incluso no presentan fronteras. En este contexto, según Tapia (2019: 89), los principios organizativos de la forma comunidad, son:

a) la posesión o propiedad colectiva de la tierra [...]; b) [...] el gobierno de asamblea, con todos los miembros que constituyen la comunidad [...]; c) [...] la rotación en los cargos o la asunción temporal de cargos de autoridad terrenal; d) la autoridad tiene como tarea el cuidado de la comunidad y no el ejercicio del poder en su seno y sobre ella; e) se trata de trabajo no pagado; f) destino colectivo; g) recreación constante y deliberada de la forma social; h) la igualdad entre aquellos que son reconocidos como miembros de la comunidad es el punto clave que articula políticamente y diferencia una forma comunitaria de otras formas sociales y políticas [...].

Otro autor que contribuye de manera relevante a tales discusiones es César Enrique Pineda quien pone de relieve la dimensión política de la forma comunidad y la relaciona explícitamente a la autonomía:

Puedo afirmar que hacer comunidad es una forma de hacer política. Reproducir la vida actuando como comunidad lleva consigo, de manera

inherente, una politicidad otra. La comunidad es una de las posibles formas de la autonomía (p. 116). [...] La posible autonomía de la comunidad reside en su capacidad para reproducirse de forma independiente a la trama social del mercado y sin depender del Estado (p. 139) (Pineda, 2019).

Volviendo la mirada a la característica integral de la forma comunidad, en un texto de dos años más tarde, este autor enfatiza su anclaje en la dimensión material y productiva de la vida, es decir, la organización del trabajo:

La forma comunidad se integra a partir de relaciones de cooperación, reciprocidad y comprartición del trabajo. Es decir, estas prácticas comunales son formas de vínculo y organización para el hacer en común. [...] Organizar el trabajo, habitar y la reproducción en colectivo necesariamente requieren autorregulación, es decir, el gobierno de sí mismos de manera autodeterminada (Pineda, 2021: 13).

Aparece aquí la comunidad como entidad concreta y como espacio productivo y reproductivo. En efecto, y en sentido muy cercano al de Pineda, plantea Oliveira (2021a) que la autonomía se ejerce concretamente, de forma operativa, como autogestión de los recursos materiales y del trabajo, como parte fundamental de la autoorganización de la vida en común, como autogobierno popular-comunitario basado en: “(i) participação direta, (ii) alto índice de organização horizontalizada, (iii) descentralização da informação e (iv) tomada de decisão por consenso” (Oliveira, 2021a: 53).

En el marco del debate sobre la autonomía comunitaria se insertan aquellos del buen vivir y lo

común, el primero ligado al mundo indígena latinoamericano y el segundo de origen más bien europeo, pero con una recepción latinoamericana (Delgado, 2014).⁸

El buen vivir y lo común aparecen, en el contexto del debate sobre la autonomía, como nociones que designan el horizonte emancipatorio vinculado a la idea de comunidad en el seno de un movimiento de defensa del territorio y de lo común ante el despojo capitalista, que trata de delimitar la forma y el contenido de una alternativa de organización social basada en el autogobierno y la autogestión en comunión con la naturaleza.

De particular relevancia teórica es, para diversos autores, el vínculo entre autonomía, buen vivir y territorio. En el ámbito de tal relación, la noción de territorio remite a la capacidad humana de autororganizarse en armonía con la naturaleza (Escobar, 2014). Es, además de eso y como consecuencia, pensar formas alternativas a la forma Estado y a la idea de desarrollo que hemos conocido en contexto del capitalismo (Acosta, 2015; Ceceña 2010; Escobar, 2010; Gudynas; Acosta, 2011; Oliveira, 2021a).

Reflexiones finales

Los anhelos y las experiencias prácticas de autonomía tuvieron un lugar central y no han dejado de ocupar un espacio importante entre las luchas sociales

⁸ Modonesi y Mina Navarro (2014, p. 207-208) resumen así su alcance: “El buen vivir aparece así como un impulso hacia la autodeterminación y la experimentación de modos de autorregulación alternativos al capital, que han persistido y se siguen generando a contrapelo de la larga historia de colonialidad y dominación, inaugurada con la conquista del ‘nuevo’ continente.”.

en América Latina en los últimos 30 años y a eso correspondió un sinnúmero de importantes estudios de caso, de investigaciones empíricas y de despliegue de hipótesis e interpretaciones. Lo mismo no se puede decir en relación a la producción conceptual y de teoría alrededor del tema. Frente la importancia y el alcance de las luchas que se reconocen bajo el lema de las autonomías, no ha habido una producción correspondiente desde el ámbito teórico. Esta parece ser una característica que va más allá de las discusiones relativas a la autonomía como proyecto y como proceso, sino que atañe el conjunto de la teorización sobre la acción colectiva y los movimientos sociales en América Latina. En este sentido, retomamos las hipótesis que, sobre este aspecto más general, sostuvieron Modonesi y Mónica Iglesias (2016), quienes, por otra parte, resaltaban el vaso medio lleno de las aportaciones sobre las temáticas de la autonomía en cuanto tal, la tensión entre movimientos sociales y Estado, el territorio y la comunidad – justamente los puntos que aquí destacamos.

A través de las cinco vetas que hemos sumariamente descrito, sin pretender ser exhaustivos, sino señalando algunas de sus aristas, se fueron desplegando las principales contribuciones respecto del concepto de autonomía. Aportaciones situadas en América Latina que permitieron iluminar procesos concretos, pero que supieron sustraer de esta colocación y estas experiencias un alcance abstracto, de carácter general, configurando perspectivas que contribuyen al debate sobre los procesos de subjetivación política y los movimientos sociales.

Al mismo tiempo, no se propusieron, salvo excepciones, incursionar en la teorización sociológica

sobre la acción colectiva y los movimientos sociales y, por lo tanto, no se situaron en ese nivel de formalización y en los debates y los léxicos que les corresponde. Esto, como lo sostuvieron en un plano más general, Modonesi e Iglesias (2016), redundó en una limitada capacidad de competir con las principales matrices instaladas en el universo académico.

Además, sorprende que no haya habido intentos de sistematizar el debate y de proponer una agenda compartida, sino que, en el vaivén de los ciclos de lucha, parece instalarse una tendencia a saltar, a brincar, llevándose la cuestión de la autonomía de un tema a otro, de lo poscolonial a lo feminista, de lo territorial a lo ecológico, del buen vivir a lo común, en busca no tanto de paradigmas sino de campos temáticos novedosos, en donde lo teórico se disuelve en lo empírico.

No obstante, la riqueza de las aportaciones que hemos tratado de relevar y ordenar permanece, pero en forma difusa, sin mayor capacidad acumulativa que la que permiten los itinerarios intelectuales de sus autores y los entrecruzamientos eventuales entre ellos. Al mismo tiempo, la presencia irreductible de la cuestión de la autonomía en el terreno de las luchas y de las experiencias de autodeterminación obliga a renovar constantemente el esfuerzo interpretativo y con ello empuja y estimula desde abajo la labor teórica y conceptual, la cual no puede sino nutrirse de aquello que ya fue sembrado y que hemos intentado comenzar a cosechar.

En este sentido, como contribución al debate, insistimos en que, en el plano más abstracto, dentro de la agenda teórica en construcción, las coordenadas de independencia y de emancipación deben ser reconocidas

como las columnas de la autonomía y asumir que las demás dimensiones son de segundo orden y deben ser leídas a través de ellas. En tal contexto, en los términos que aquí adoptamos, la comunidad puede ser una forma de independencia y de emancipación, así como las expresiones de contrapoder o de poder popular. También la autonomía como negación de Holloway, más allá de sus peculiaridades, puede verse como movimiento hacia la independencia y la emancipación.

Ordenar las aportaciones existentes y reconocer sus coordenadas fundamentales puede servir, en nuestra opinión, a relanzar un debate que, de la mano de las luchas y las prácticas de autodeterminación que sigue atravesando la región, sigue interpelando al pensamiento latinoamericano y desafiando su capacidad de producción teórica original.

Referencias

Acha, Omar et al. (2007) *Reflexiones sobre el poder popular*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Acosta, Alberto (2015) "El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: algunas reflexiones económicas y no tan económicas". *Política y Sociedad*, Vol. 52, Núm. 2: 299-330.

Bartra, Armando (2010) "Campesindios: aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado". *Memoria* 248, Noviembre, p. 4-13.

Baschet, Jérôme (2017) *Podemos gobernarlos nosotros mismos: la autonomía, una política sin el Estado*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad de la Tierra.

Bengoa, José (2000) *La Emergencia Indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica

Bengoa, José (2009) "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?". *Cuadernos de Antropología Social* N° 29, pp. 7-22

Bergel, Martín (2009) "En torno al 'autonomismo argentino'". In: Albertani, Claudio; Rovira, Guiomar; Modonesi, Massimo (Coords.). *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*. Ciudad de México: UACM.

Brancaleone, Cassio (2019) "Auto-organização social no mundo do trabalho e produção: notas para uma crítica à economia solidária". In: López López, Erika et al. (Coords.). *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes: experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Brancaleone, Cassio (2020) *Anarquia é ordem: reflexões contemporâneas sobre teoria política e anarquismo*. Curitiba: Brazil Publishing.

Ceceña, Ana Esther (2010) "Pensar la vida y el futuro de otra manera". In: León, Irene (Coord.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. 2da. Edición, Quito: FEDAEPS.

Colectivo Situaciones (2001) "Por una política más allá de la política". In: Colectivo Situaciones (Orgs). *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: De mano en mano,

Delgado, Gian Carlo (Coord.)(2014) *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: CEIICH-UNAM.

Dinerstein, Ana Cecilia (2013) "Autonomía y Esperanza: la nueva gramática de la emancipación". In: Dinerstein, Ana Cecilia (Comp.). *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Escobar, Arturo (2010) *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Escobar, Arturo (2014) *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Esteve, Gustavo (2019) "Camino de autonomía bajo la tormenta". In: Makaran, Gaya; López, Pabel; Wahren, Juan (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.

Gudynas, Eduardo; Acosta, Alberto (2011) "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 16, No. 53, p. 71 - 83.

Gutiérrez, Raquel (2008) *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez, Raquel (2015) *Horizonte Comunitario-Popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. México, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gutiérrez, Raquel; Navarro, Mina Lorena (2019) "Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia". *CONFLUÊNCIAS*, v. 21, n. 2, p. 298-324.

Holloway, John (2001) "Doce tesis sobre el anti-poder". In: Colectivo Situaciones. *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: De mano en mano.

Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Holloway, John (2009) "Autonomismo positivo y negativo". In: Albertani, Claudio; Rovira, Guiomar; Modonesi, Massimo (Coords.). *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*. Ciudad de México: UACM.

Holloway, John (2011a) "Las grietas y la crisis del trabajo abstracto". In: Adamovsky, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México D.F.: Sisifo Ediciones, Bajo Tierra.

Holloway, John (2011b) *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

López y Rivas, Gilberto (2020) *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*. México: Bajo Tierra.

Martínez Luna, Jaime (2015) "Conocimiento y Comunalidad" *Bajo el Volcán*, año 15, número 23, septiembre 2015-febrero 2016

Mazzeo, Miguel (2006) *Introducción al poder popular: “el sueño de una cosa.”*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Modonesi, Massimo (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía: Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo Libros.

Modonesi, Massimo (2016) *El principio antagonista: marxismo y acción política*. Ciudad de México: Editorial Itaca.

Modonesi, Massimo; Navarro, Mina Lorena (2014) "El Buen Vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista". In: Delgado, G. C. (Coord.). *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: CEIICH-UNAM.

Modonesi, Massimo; Iglesias, Mónica (2016) "Perspectivas teóricas para el estudio de los movimientos sociopolíticos en América Latina: ¿cambio de época o década perdida?" *De Raíz Diversa* Vol. 3, Núm. 5, Enero-Junio, p. 95-124.

Negri, Toni (2001) "Contrapoder". In: Colectivo Situaciones. *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: De mano en mano.

Negri, Toni ([1992]2015) *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad* [Trad. Simona Frabotta y Raúl Sánchez]. Madrid: Traficantes de Sueños.

Oliveira, Gustavo Moura de. (2021^a) “*Caminhar perguntando*”: para além, apesar ou com o Estado? *A construção de autonomias nos movimentos de economia solidária de Brasil e México*. Tese de Doutorado

apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UNISINOS.

Oliveira, Gustavo Moura de. (2021b) "Trajectory and Challenges of the Brazilian Solidarity Economy Movement: autonomy as different possibilities". In: Baisotti, Pablo; López, Horacio (Eds.). *The Social and Solidarity Economy in Latin America: The Development of the Common Good*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Oliveira, Gustavo Moura de.; Dowbor, Monika (2020) "Dynamics of Autonomous Action in Social Movements: From Rejection to Construction". *Latin American Perspectives*, Issue 234, Vol. 47 No. 5, September, 49-61.

Oliveira, Gustavo Moura de.; Ferrarini, Adriane Vieira (2021) "A centralidade do Estado na organização do Movimento de Economia Solidária no Brasil: trajetória, dilemas e possibilidades". *Revista Sudamerica*, Nº 15, diciembre, *en prensa*.

Oliveira, Gustavo Moura de.; Santos, Aline Mendonça dos (2021) "O Movimento de Economia Solidária Brasileiro e seus desafios: a autonomia como chave de leitura da relação Estado-Movimentos". In: Quadrado, Jaqueline C. (Org.). *Políticas públicas, interseccionalidades e diversidades*. São Borja, Brasil: Unipampa.

Ouviña, Hernán (2007) "Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular". In: Acha, Omar et al. *Reflexiones sobre el poder popular*. Buenos Aires: El Colectivo.

Ouviña, Hernán (2011) "Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa". In: Adamovsky, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México D.F.: Sisifo Ediciones, Bajo Tierra.

Ouviña, Hernán (2019) *Rosa Luxemburgo y la reinención de la política: una lectura desde América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo.

Pineda, César Enrique (2013) "Acapatzingo: construyendo comunidad urbana". *Contrapunto*, núm. 3, Montevideo, Universidad de la República-Centro de Formación Popular del Oeste, noviembre, pp. 49-61.

Pineda, César Enrique (2019) "Comunidad, autonomía y emancipación". In: Makaran, Gaya; López, Pabel; Wahren, Juan (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.

Pineda, César Enrique (2021) "Pensar las autonomías: otros caminos de emancipación". In: Hopkins, Alicia; Pineda, César Enrique (Comp.). *Pensar las autonomías: autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Renna, Henry (2014) *Sobre el ejercicio y construcción de las autonomías*. Chile: Poblal Ediciones.

Rosset, Peter M.; Barbosa, Lia P. (2021) "Autonomía y los movimientos sociales del campo en América Latina: un debate urgente". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N° 89, Abril, Mayo, Junio, pp. 8-31

Souza, Marcelo Lopes de (2006) "Together with the state, despite the state, against the state: social movements as 'critical urban planning' agents". *City*, Vol. 10, No. 3, December, p. 327-342.

Souza, Marcelo Lopes de (2010) "Com o Estado, apesar do Estado, contra o Estado: os movimentos urbanos e suas práticas espaciais, entre a luta institucional e a ação direta". *CIDADES*, v.7, n.11, 13-47.

Svampa, Maristela (2008) *Cambio de época: poder político y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO, Siglo XXI.

Tapia, Luis (2008) *Política Salvaje*. La Paz: CLACSO, Muela del diablo editores, Comuna.

Tapia, Luis (2019) "Principios organizativos de la política: estado y comunidad". In: Makaran, Gaya; López, Pabel; Wahren, Juan (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.

Thwaites Rey, Mabel (2004) *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Prometeo Libros.

Zibechi, Raúl (2007) *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Fondo Lima: Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

Zibechi, Raúl (2015) *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías: autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México: Bajo Tierra.

Zibechi, Raúl (2017) *Movimientos sociales en América Latina: el “mundo otro” en movimiento*. México: Bajo Tierra, Comunal, El Rebozo.

Zibechi, Raúl (2021a) Las autonomías realmente existentes". In: *Boletín #1 del Grupo de Trabajo Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Zibechi, Raúl (2021b) “La comunidad autónoma urbana. El mundo nuevo en el corazón del viejo”. In: Hopkins, Alicia; Pineda, César Enrique (Comp.). *Pensar las autonomías: autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

2.

Qual autonomia? Entre a petrificação sectária e a diluição banalizante

Marcelo Lopes de Souza

Introdução: com Castoriadis (mas não só!)

No ano passado, 2022, celebramos o centenário de nascimento daquele que, a meu juízo, foi o filósofo que mais profundamente refletiu sobre os pressupostos, as características e as implicações dessa categoria política fundamental que é a *autonomia*. Nascido em março de 1922 em Constantinopla (a atual Istambul), Cornelius Castoriadis, filho de pais etnicamente gregos, viveu apenas alguns meses em sua cidade natal, já que, na esteira de conflitos étnicos, seus pais, assim como muitos outros membros da comunidade grega, transferiram-se já em julho do mesmo ano para Atenas. Castoriadis, que ainda muito cedo demonstrara o brilho intelectual que o elevaria mais tarde à condição de um dos maiores pensadores da segunda metade do século XX, ainda adolescente viria a envolver-se com sua outra paixão da vida inteira: a militância política. A obra intelectual de Castoriadis, por profunda e original que seja, traz, por isso mesmo, a marca indelével de um pensamento que, lapidado no ambiente de bibliotecas, foi contudo

alimentado e inspirado não somente por leituras, mas também pela experiência de embates e de uma militância cuja visceralidade se evidencia pelo fato de que, com vinte e poucos anos de idade, durante a Guerra Civil, por um triz não perdeu a vida em decorrência de suas atividades políticas, tendo se salvado ao emigrar para a França em dezembro de 1945. A singular combinação de uma imensa cultura (“enciclopédica”, como viria a dizer seu amigo Edgar Morin em um obituário) e de uma originalidade e radicalidade filosóficas extraordinárias com uma grande coragem pessoal e uma paixão irrefreável pelo ativismo revolucionário, fizeram da obra de Castoriadis um acervo riquíssimo de ideias tão complexas quanto seminais – e não raro desconcertantes, por vezes desconfortáveis. Apesar de suas várias facetas, que vão da Ontologia e da Teoria do Conhecimento à psicanálise e à análise econômica, o grande desagudouro (ou eixo vertebrador) da obra castoriadiana é, em última instância, a Filosofia Política. E no cerne disso está o que ele denominou o “projeto de autonomia” (*projet d'autonomie*).

Em 1991, Castoriadis publicou um de seus artigos mais diretos, resultado de uma exposição feita no ano anterior: “Qual democracia?” (Castoriadis, 1999). Nesse artigo, o filósofo grego, radicado ainda jovem na França, nos arrosta com as questões provocadas pela análise etimológica, que, como ele diz, não resolve os problemas de substância, mas nos ajuda a pensar. Assim é que, no caso da “democracia”, um vocábulo que se origina de duas palavrinhas gregas que significam, respectivamente, “povo” e “poder”, acabamos com um termo que, há séculos, reveste uma situação que é tudo, menos o “poder do povo”. Pelo contrário: como enfatiza

Castoriadis, a ideia de “democracia”, desfigurada e pervertida ao longo do tempo, veio a desembocar em algo que, no fundo, não passa de uma *oligarquia liberal*. No presente trabalho, me inspiro no referido artigo de Castoriadis para indagar, da minha parte: qual *autonomia*? O fato de esta palavra significar “dar-se a si mesmo a sua própria lei”¹ – ou seja, *autogovernar-se*, *autogerir-se* – não nos autoriza, perante a miríade de usos e interpretações com que deparamos na atualidade, extrair daí um sentido unívoco e coerente. Precisamos, portanto, saber navegar em um mar revolto, com a devida cautela, para entendermos (e, eventualmente, levantarmos ressalvas) a multiplicidade de empregos desse que se tornou um dos termos-chave para muitos movimentos sociais contemporâneos.

Presto, aqui, um tributo a Castoriadis, para muito além de invocar a lembrança de um artigo seu, em particular. Trata-se de um autor que, como nenhum outro, tem me influenciado decisivamente desde meados dos anos 1980, no que se refere ao pano de fundo político e filosófico de meu labor de pesquisa (e, também, de minhas participações como ativista, aqui e ali). Sua obra titânica entrou em minha vida como a solução mais robusta e convincente para o dilema no qual eu me

¹ A palavra “autonomia” se compõe dos vocábulos *autós*, “a si mesmo”, e *nómos*, “lei”, mas é importante não reduzir a “lei” às leis formais, muito menos às leis instituídas por um aparelho de Estado. O *nómos* representa, aqui, as normas, as leis (escritas ou não), os códigos de conduta que regem a vida em sociedade. Por isso Castoriadis compreende a autonomia como uma *autoinstituição explícita e consciente da sociedade*, indissociável de processos de socialização capazes de forjar constantemente indivíduos comprometidos com a defesa das liberdades, retroalimentando, assim, as instituições do poder explícito (ou de autogoverno).

encontrava com vinte e poucos anos de idade: o marxismo, no qual eu havia tido origem, me parecia cada vez mais problemático, devido ao economicismo, ao racionalismo e ao autoritarismo; o anarquismo, contudo, apesar de contar com a minha profunda simpatia – compreendo o anarquismo e o autonomismo castoriano como integrando uma mesma “galáxia”, a “galáxia libertária” –, nunca me satisfaz, do ponto de vista teórico e intelectual, a despeito dos inúmeros *insights* valiosos e dos paradigmáticos exemplos de luta e vida. Nenhuma obra, nenhum pensamento é, todavia, um *non plus ultra*, um horizonte inultrapassável. Como disse certa feita o próprio Castoriadis, ao dialogar com o legado intelectual de Hannah Arendt, a melhor homenagem que se pode prestar a um grande autor não é cobrir sua obra de elogios, mas sim *discutir suas ideias*. E discutir, ou é discutir *criticamente*, ou não passará de panegírico pouco relevante. Por isso, a obra de Castoriadis será tomada, por mim, como um ponto de partida, mas não inteiramente como um ponto de chegada. Ao ser interpelada à luz da minha própria situacionalidade histórica, geracional, cultural e geográfica, sua obra me levará a buscar complementos e contrapontos, com a ajuda dos quais meditarei sobre arestas, contradições, confusões, lacunas e impasses – dele e nossos.

Uma certa herança ocidental

Na Filosofia ocidental, a “autonomia” recebe um tratamento clássico com Immanuel Kant. Para o filósofo alemão, a autonomia era algo que diria respeito, basicamente, a uma escala individual, referindo-se à autonomia do indivíduo racional para agir em consonância com a

sua consciência e, de preferência, de acordo com o “imperativo categórico”, que estabelece que nossos atos somente serão eticamente perfeitos se deles puderem ser extraídas como que “leis universais” (ou seja: se o nosso comportamento e as nossas escolhas forem ditados por nossas conveniências, não podendo ser universalizados, não possuirão genuíno valor moral) e que não devemos tratar os outros como se eles fossem meros “meios” (isto é, novamente, em função das nossas conveniências), mas sim como “fins” em si mesmos, já que a dignidade intrínseca de cada um deve ser reconhecida e respeitada. Em Kant, a autonomia é um assunto privado, como se vê; e, acima de tudo, um problema ético.

A crítica de Castoriadis a Kant tem a ver com a despolitização que reside no enfoque kantiano. Como retirar a “consciência moral” do indivíduo, ou mesmo a sua capacidade de agir racionalmente, do contexto social mais amplo – e sobretudo *político* – no qual ele se encontra? Como Castoriadis comentou certa vez (Castoriadis, 1983a), um filósofo talvez seja, ele sim, “livre” (ainda que não possamos jamais esquecer do peso esmagador da cultura, da socialização e da época...); um prisioneiro torturado e trancafiado em uma cela, em contraste, não poderia ser, a rigor, “autônomo” em nenhum sentido politicamente relevante. Pensar diferente seria um escárnio – ou nos remeteria a situações-limite, como a “liberdade” de delatar companheiros ou de ficar calado (e sofrer as consequências). Agir “autonomamente” de acordo com algum “imperativo categórico” não é para qualquer um.

O percurso intelectual e político de Castoriadis, que não pode ser adequadamente resumido aqui, o levou de uma crítica do leninismo a uma crítica do próprio

marxismo, sem nunca, porém, passar de maneira significativa pelo anarquismo. (Para o bem e para o mal, com ou sem razão dependendo das circunstâncias, Castoriadis sistematicamente subestimou e desdenhou a proximidade de seu próprio pensamento com o legado ético-político-intelectual do anarquismo clássico.) A crítica ao leninismo, que o levou a romper com o trotskismo ainda no final dos anos 1940 – ele funda, em 1949, juntamente com Claude Lefort, o grupo *Socialisme ou Barbarie*, responsável pela publicação de uma famosa revista política homônima –, foi aprofundada ao longo de cerca de duas décadas de análise das lutas dos trabalhadores, do lamentável papel dos partidos de tipo bolchevique (fossem stalinistas ou mesmo trotskistas) e das contradições do “socialismo” burocrático. Já em meados dos anos 1960, porém, já não lhe parecia suficiente levantar objeções contra o leninismo: era preciso denunciar as contradições do próprio pensamento de Marx. Como ele diria, para não deixar margem a dúvidas, era “preciso escolher entre permanecer marxista ou permanecer revolucionário” (Castoriadis, 2005). As tensões se avolumaram, e, em 1965, a revista *Socialisme ou Barbarie* deixou de circular; dois anos depois, o grupo encerrou suas atividades em definitivo.²

Entre fins da década de 1960 e o início da década seguinte, Castoriadis lapidou uma abordagem simultaneamente anticapitalista e não marxista. Seu enfoque se nutria dos muitos anos de experiência como organizador e agitador político, mas também das décadas de acúmulo

² Consulte-se, sobre as críticas de Castoriadis quanto ao “socialismo” burocrático, ao leninismo e, por fim, à obra de Marx e suas contradições, p.ex., Castoriadis, 1975; 1983a, 1985a, 1985b e 1986.

de reflexões, sobre os fundamentos de uma erudição impar. A crítica do Estado – fosse o Estado capitalista ou o Estado “socialista” de tipo marxista-leninista – era o desagudouro de uma vigorosa e original análise da ideia de “poder”, assim como da natureza do que ele chamou de o “domínio social-histórico” e do papel do “imaginário” (bem como das lições concretas da história do movimento operário). Os vários aspectos das imensas e difíceis questões postas pelo desafio da emancipação humana – pela luta contra a heteronomia – foram por ele integrados em um todo que, sem ser certamente isento de falhas, impressiona pela complexidade e pela coerência: as facetas ontológica, epistemológica, lógica, política e até mesmo psicanalítica foram postas para conversar umas com as outras, gerando uma sinergia ao cabo de um processo em que uma dimensão derrama luz sobre as demais. Fosse outro autor, tal empreitada teria, provavelmente, se assemelhado a um delírio megalomaniaco; no caso de Castoriadis, o resultado foi um edifício intelectual imponente e radicalmente original, independentemente das fissuras que pudéssemos vir a descobrir. *Autonomia* é o conceito basilar que, talvez mais que qualquer outro, serviu de argamassa para essa impressionante estrutura. Ao morrer, em 1997, Castoriadis estava ainda em plena atividade, escavando novas possibilidades e estabelecendo novas conexões.

Socialisme ou Barbarie acabou, ironicamente, um ano antes da grande ebulição político-intelectual de 1968 na França (e não só na França), que se prolongou pelos anos seguintes. Tanto entre estudantes quanto entre trabalhadores, as ideias do grupo animado por Castoriadis (do qual fizeram parte, em algum momento, personagens que se tornariam intelectualmente proemi-

nentes mais tarde, como Edgar Morin, além do próprio Claude Lefort e outros mais) eram bastante conhecidas, e estiveram entre os fermentos do tipo de contestação mais ou menos libertária que empolgou os jovens (e muitos não tão jovens). Houve, claro, outros inspiradores; nos Estados Unidos, o “frankfurtiano” Herbert Marcuse é um nome óbvio, e o neoanarquista Murray Bookchin um menos óbvio. Na França, os “situacionistas” (Guy Debord, sobretudo) eram referências importantes. Porém, a revista *Socialisme ou Barbarie* tinha tido a peculiaridade de ser lida e estudada por operários e estudantes, e não apenas por uma “bolha” geracional ou de classe específica. Com o fim do grupo, em 1967, Castoriadis iniciou uma longa pausa para processar ideias, refinar argumentos e preencher lacunas. Enquanto ele procedia a esse balanço, as pedras do *Quartier Latin* voavam sobre policiais, operários entravam em greve, os estudantes americanos protestavam contra a Guerra do Vietnã, estudantes mexicanos eram massacrados, jovens ativistas alemães eram assassinados pelo Estado.³ *Socialisme ou Barbarie* continuou a ser lido, mas o Castoriadis que emergiria, com a publicação, em 1975, de sua obra-prima, *A instituição imaginária da sociedade* (Castoriadis, 1975), iria surpreender não pouca gente. A ousadia de romper com o marxismo (o “horizonte inultrapassável de nosso tempo”, nas palavras grandiloquentes de Sartre) acarretou um alto preço para Castoriadis – o dos mal-entendidos, das incompreensões, das caricaturas e das difamações. E, aqui ali, também o das imitações e dos créditos não recebidos.

³ Insurgência icônica sobre a qual Castoriadis, ao lado de Lefort e Morin, se debruçou, no calor dos acontecimentos, em *Mai 68: La brèche* (Morin; Lefort; Castoriadis, 1988).

“Quem conta um conto...”

O desconforto com um marxismo ossificado não havia sido um privilégio exclusivo de Castoriadis ou do *Socialisme ou Barbarie*. Na França, Henri Lefebvre havia, em meados dos anos 1960, começado a sua obra tardia, que também causaria surpresa, ou mesmo estupor, ao fazer críticas em um estilo inédito, como as contidas em livros como *O direito à cidade* e *A revolução urbana*; na Itália, o *operaismo* dava passos interessantes na direção de repensar o processo de trabalho e as relações de produção no capitalismo tardio. Apesar disso, a radicalidade de Lefebvre e dos *operaistas* esbarrava e era limitada por fatores mais ou menos evidentes. Lefebvre, que foi filiado por décadas ao stalinista Partido Comunista Francês, só se desvinculou de vez desse passado pouco abonador, do ponto de vista emancipatório, quando já estava na casa dos sessenta anos de idade; além do mais, mesmo após ser suspenso pelo PCF e se tornar o Lefebvre que hoje todos festejam, ele manteve uma relação ambígua com o marxismo e, no fundo, com o próprio leninismo, que permaneceu como um resíduo político. Quanto aos *operaistas* italianos, sua tentativa sempre foi a de renovar Marx, o que acabou restringindo o escopo de suas críticas e opções políticas.

Ninguém menos que Antonio (“Toni”) Negri, egresso das fileiras do *operaismo*,⁴ admitiu que, nos anos 1960, *Socialisme ou Barbarie* era como o “pão de cada dia” (Casarino e Negri, 2008, p. 54). Talvez não seja, por

⁴ Refiro-me à sua situação a partir de fins dos anos 1960. Antes disso, ele havia pertencido à organização *Gioventù Italiana di Azione Cattolica* (Juventude Italiana de Ação Católica) e, posteriormente, ao Partido Socialista Italiano.

consequente, um mistério tão insondável o sentimento que eu tive, ao ler o seu *O poder constituinte* (Negri, 2002), muito provavelmente o seu livro mais importante, de que eu estava diante de uma versão menos radical e menos profunda da concepção castoriadiana de *sociedade instituinte* (Castoriadis, 1975 e 1983a) – apesar de as principais fontes de inspiração de Negri (Spinoza e Marx) serem completamente outras.

Seja lá como for, os *operaistas*, e certamente *Socialisme ou Barbarie* de maneira indireta (ao lado de fontes como o “situacionismo”), inspiraram movimentos sociais que iriam se multiplicar pela Europa nos anos 1970, 1980 e 1990, tendo em comum o termo-chave *autonomia*. Na Alemanha, os “autônomos” (*Die Autonomen*), com uma mistura às vezes bem incoerente de sentimentos libertários e referências marxistas (e até leninistas), privilegiavam a ação direta e os enfrentamentos com a polícia e os grupos neonazistas, enfatizando uma política prefigurativa que passava pela ocupação de imóveis vazios (*squatting*) e a tentativa de construção de circuitos de vida alternativos e paralelos (em meio a metrópoles como Berlim...).⁵

Quando os “autônomos” alemães já viviam seu crepúsculo, na década de 1990, a América Latina entrou em cena, especialmente com os zapatistas e, em seguida, com aquela parcela dos *piqueteros* argentinos que mantinha distância de forças e partidos políticos tradicionais, como o peronismo (voltarei a falar dos *piqueteros* mais à frente). Por essa época, a predisposição para abraçar alguma forma de neoanarquismo ou, mais amplamente, uma postura libertária (mas sem neces-

⁵ Ver, sobre os “autônomos” alemães, Schwarzmeier (2001); e, para aqueles que não leem alemão, Katsiaficas (2006).

sariamente romper explicitamente com os referenciais marxistas, principalmente no plano teórico-conceitual), parecia algo que encontrava crescente aceitação em boa parcela do ambiente ativista do continente. Diversamente da confrontação entre o marxismo tradicional (mormente em suas corporificações partidárias, quase invariavelmente leninistas) e o anarquismo clássico, que se caracterizou por uma rivalidade encarnçada e um ódio de parte a parte, na virada do século XX para o século XXI a impressão era a de que as tradições anarquista e marxista passaram a frequentemente fundir-se ou embaralhar-se. Esses entrelaçamentos, menos ou mais bem feitos, menos ou mais coerentes, pavimentaram e têm pavimentado, é certo, possibilidades de diálogo. Têm, no entanto, dado margem a confusões, oportunismos e convenientes amnésias – como aquela que consiste em clamar pela necessidade de “mudar o mundo sem tomar o poder”, ao mesmo tempo em que não se dá o mínimo crédito aos anarquistas, como o fez, despudoradamente (e com sucesso!), John Holloway (2005).

Temos, no Brasil, um velho ditado, segundo o qual “quem conta um conto, aumenta um ponto”. Nem sempre se trata, porém, de adicionar elementos novos e exageros a uma narrativa. Às vezes, o que se faz é *cooptar* uma narrativa – que é parte de um processo histórico de luta e resistência – sem dar o justo crédito. O próprio Castoriadis, não por má-fé, mas por um misto de ignorância e soberba, foi um pouco injusto com os anarquistas clássicos, ao não reconhecer que, a despeito de suas fragilidades teórico-conceituais (por exemplo, a ideia de “anarquia” como “ausência de poder”, como se a ideia de “poder”, em si, fosse sempre negativa, e como se fosse viável a existência de uma “sociedade sem poder”,

bem como “sem governo”), havia uma essencial convergência ético-política entre o que ele chamou de “projeto de autonomia” e os ideais e princípios do movimento anarquista. Nada se compara, contudo, às mistificações e apropriações que alguns intelectuais (como Holloway) iriam protagonizar, não raro “vampirizando” os movimentos sociais e atuando como seus “interlocutores” (quando não “porta-vozes”). Infelizmente, nem sempre os movimentos souberam manter distância e cultivar cautela, a ponto de desmascarar fraudes e expor imposturas. De toda sorte, a América Latina e, em escala bem menor, a Europa (*autónomos* e *indignados* espanhóis, por exemplo), se mostrou, da década de 1990 em diante, um viveiro incrível de experimentações político-sociais e criações intelectuais. A “autonomia” esteve e está no centro de toda essa movimentação. Mas... *qual autonomia?* O que se entende, na América Latina de hoje, por esse termo? O assunto é muito mais espinhoso do que muitos gostariam de imaginar.

O(s) significado(s) da autonomia nas lutas latino-americanas

Eis que, a esta altura, necessitamos abordar um problema essencial. Para Castoriadis, autonomia é *democracia radical, autoinstituição consciente da sociedade, autogestão*, assim como a capacidade de indivíduos de lidarem com seus próprios desejos de modo lúcido em meio a uma instituição social que promove a liberdade, em vez de tolhê-la e embotar o sentimento de busca de libertação (ver, p.ex., Castoriadis, 1975, 1983a, 1983b, 1990b, 1990c, 1996). Para ele, *autonomia individual* e *coletiva* se complementam, como se fossem os dois lados

de uma mesma moeda; mais que complementares, são, a rigor, interdependentes. Uma sociedade heterônoma tenderá a “fabricar” indivíduos embebidos em valores heterônomos (individualismo, competitividade, hierarquia, autoritarismo), e esses indivíduos ajudarão a reproduzir instituições heterônomas – indefinidamente. Romper com esse ciclo é muito difícil, especialmente em larga escala e de maneira duradoura. Não é, porém, impossível, uma vez que até mesmo a sociedade mais heterônoma apresenta fissuras e contradições. Essas duas faces da autonomia exploradas por Castoriadis, de toda sorte, se referem àquilo que chamei (vide, p.ex., Souza, 2017, p. 61-62) de *autonomia no plano interno*, em contraste com a *autonomia no plano externo*. Se esta última diz respeito à capacidade de se autogovernar e de determinar os rumos do próprio destino sem estar submetido a um poder mais ou menos externo a uma dada sociedade ou cultura (por exemplo, sem a tutela ou a dominação de um poder opressor representado por um país estrangeiro ou mesmo pelo aparelho de Estado do próprio país), a primeira, de sua parte, guarda relação com o grau de liberdade no interior da própria comunidade ou cultura, sobretudo em escala local ou regional. E é aqui que surge a questão: do ponto de vista da autonomia no plano interno, é sempre de *autogestão*, *autogoverno* e *autodeterminação* (“horizontalidade”, ausência de hierarquias estruturais e tradições opressivas) que se trata, quando observamos os movimentos sociais contemporâneos chamados de “autônomos” ou “autonomistas”? Se não quisermos esvaziar bastante esses referenciais de seu sentido, precisamos ter atenção para eventuais contradições e gargalos da realidade. Pois bem: até que ponto e com que nível de exigência aqueles planos

da autonomia, o externo e o interno, são articuladamente considerados nos debates e na práxis de nossos dias? Tomarei as lutas latino-americanas como exemplo.

Os zapatistas têm sido, há três décadas, um ponto luminoso. Resultado de um encontro entre militantes marxistas e uma cultura ancestral, o *Subcomandante Insurgente* Marcos e seus companheiros souberam não apenas absorver a sabedoria indígena e comunitária de Chiapas, mas também mesclar a influência do pensamento de Marx com a horizontalidade típica dos princípios e da práxis libertários (estamos falando, afinal de contas, do México, país do grande anarquista Ricardo Flores Magón, aliás reverenciado pelos zapatistas). O corolário das mescla de influências urbanas e rurais, marxistas, anarquistas e indígenas/tradicionais, antigas e recentes (como o inteligente e inovador uso da Internet, em meados dos anos 1990), foi uma sinergia incrível, do ponto de vista emancipatório. As práticas e o pensamento zapatistas são, no essencial, consistentemente horizontais e comprometidos com ideais de democratização radical e autogestão. Nos territórios zapatistas, por conseguinte, a autonomia no plano interno – que se plasma e se enraíza nas mais diferentes instâncias de socialização e decisão, de escolas a assembleias – se mostra ousada, e é ela que tem garantido, por décadas, o apoio popular sólido à defesa de uma relativa autonomia no plano externo, apesar da ameaça constante por parte de um aparelho de Estado sempre disposto a lançar mão da força bruta e do aparato militar de repressão. As tradições são respeitadas, mas não são intocáveis; tudo é passível de debate, e é isso que caracteriza um processo político perpetuamente aberto ao refazimento, à inovação, à autocrítica. Quando falam de *autonomía*, os

zapatistas visam, com essa palavra, a indicar um horizonte arrojado de pensamento e ação.⁶ Nem todos os casos empíricos concretos, contudo, são tão imunes a sérias ressalvas quanto os zapatistas. Pelo contrário.

Os movimentos indígenas e suas tradições comunitárias têm, por toda a América dita “latina” (e que os indígenas têm preferido denominar *Abya Yala*), fertilizado o ambiente de discussões e conflitos com contribuições relevantes. A palavra *autonomía* tem sido, nesses marcos, utilizada com frequência.⁷ Os *cabildos populares* da Bolívia, injetando nova energia e um novo significado em uma instituição multissecular, herdada da época colonial (os *cabildos*), são uma boa ilustração disso; da mesma forma, é preciso ter atenção para as energias de resistência que emanam dessas culturas, graças à sua consistência comunitária – que sirva de exemplo a “Guerra da Água” (*Guerra del Agua*) de Cochabamba e El Alto, marco da resistência contra a privação dos serviços de provimento público de água em nosso continente. Como ignorar, por outro lado, o patriarcalismo entranhado nas instituições sociais e tradições culturais da “cidade aimará” de El Alto (Grande La Paz), que faz com que mulheres que cometam adultério

⁶ Há, sobre os zapatistas, uma abundante literatura acadêmica, em várias línguas. Prefiro remeter o leitor, entretanto, para os textos dos próprios ativistas, e principalmente para os pronunciamentos, artigos e livros do Subcomandante Marcos, com seu estilo cativante e inconfundível (ver, p.ex., Marcos, 2001, 2008 e 2011).

⁷ Um exemplo, entre tantos, é Díaz-Polanco (1999). O mesmo autor viria, aliás, a ser um dos primeiros a refletir sobre o caso específico e *sui generis* dos zapatistas (Díaz-Polanco, 1998). É fácil perceber, em suas interpretações, os frequentes limites políticos (ou político-filosóficos) dos que aplicam o rótulo “autonomia” aos casos concretos – que, muitas vezes, espelham os limites das próprias situações estudadas.

possam ser punidas por seus maridos e até mesmo chicoteadas? Um autor influente e respeitado por suas reflexões sobre as “autonomias” e os “autonomismos” latino-americanos como Zibechi (2006, p. 145-146), sintomaticamente, menciona o fato, mas meramente de passagem, como se ele fosse de somenos importância... Há, para além disso, toda uma série de questões que, de algum modo, não podem ser vistas como irrelevantes, como o papel eventualmente heterônomo (dado que sancionador de hierarquias e clivagens sociais) das religiões. Aliás, a própria existência de algo tão tradicional como o papel às vezes preponderante dos anciãos não é algo que esteja a salvo de qualquer questionamento: seria a gerontocracia compatível com uma autêntica autogestão?... Parece que, diante de todo um histórico de eurocentrismo arrogante (por parte não apenas dos conservadores, mas da própria esquerda), muitos vêm optando por silenciar ou fechar um dos olhos quando confrontados com práticas e tradições que, a rigor, claramente não são exatamente o que chamaríamos de “horizontais” ou “autogestionárias”. Nessas circunstâncias, será que o único caminho reside em abdicar do direito de levantar questões e provocar reflexões, por temor de parecer racista ou eurocêntrico?

Certos problemas ficam talvez ainda mais patentes quando voltamos o olhar para as metrópoles e grandes cidades, pois, aí, não podemos usar o argumento – ou desculpa simpática? – de estarmos perante tradições ancestrais que precisam ser reverenciadas. Na Argentina, os *piqueteros*, trabalhadores urbanos desempregados que, nos primeiros anos do século XXI, protagonizaram com incríveis força e originalidade, ao lado do movimento das *empresas recuperadas* e das *asambleas barriales*, um

processo de resistência e reconstrução deflagrado pela famosa revolta popular de 2001 contra os governos neoliberais e suas políticas antipovo, são um exemplo de aspectos positivos e problemáticos. Comparados, às vezes, aos zapatistas mexicanos, os *piqueteros*, na verdade, eram e são um universo bastante heterogêneo. Embora possam ser apresentados com o um único movimento social, uma vez que há um solo comum em matéria de origens, de base social e de repertório de práticas espaciais insurgentes (com destaque para o *piquete*, ou bloqueio de estradas e ruas para interromper o fluxo de circulação de bens), há notáveis divisões internas. O espectro das organizações *piqueteras* compreende desde grupos e círculos totalmente avessos a partidos e desconfiadíssimos em relação ao Estado até organizações próximas ou vinculadas a agremiações de esquerda, e até mesmo ao Partido Justicialista (peronista). Isso fez com que, em face de tentativas de cooptação por parte do Estado (por exemplo, mediante os subsídios conhecidos como *planes*), tenham existido vacilações, e a atitude não tenha sido a mesma. (Já os “Autônomos” alemães tinham, nos anos 1980, se dividido em função do tipo de comportamento a ser adotado perante o Estado: enquanto alguns, conhecidos como *Nichtverhandler* [“não negociadores”], defendiam uma postura de total confrontação e ausência de diálogo com as instituições estatais, os *Verhandler* [negociadores] advogavam algum tipo de interação, ainda que crítica.)⁸

⁸ Inúmeros livros, teses, dissertações e artigos foram escritos e publicados sobre os *piqueteros*. Para o leitor que quiser se aprofundar um pouco mais, vou me limitar, aqui, a indicar, a título de introdução, o livro *Los barrios desbordados*, de Gabriela Delamata (2004).

Basta, todavia, criticar o Estado? Basta proclamar uma suposta independência em relação a partidos políticos? O Estado capitalista não é, ele mesmo, uma instância de poder heterônomo indescolável de todo um contexto – a sociedade capitalista e o modo de produção que é sua espinha dorsal, do ponto de vista material? Com o tempo, a fragilidade de apostar todas ou quase todas as fichas em atividades na escala micro/local ou do *barrio* (cantinas populares, moeda social, hortas comunitárias, feiras de troca, centros de cultura etc.), além da tática de *cortar la ruta* (bloqueio de vias públicas) e ocupar empresas deixadas à míngua e falidas (em geral fraudulentamente) por seus proprietários, foi ficando patente. Empresas recuperadas pelos trabalhadores, que foram estatizadas ou deram origem a cooperativas, constituíram um processo imbricado com a luta *piquetera*, mas não tardou para que as novas cooperativas se ajustassem ao *status quo*, em vários sentidos: estratégias de *marketing* convencionais, emprego de mão-de-obra assalariada...⁹ A solidariedade com os estigmatizados trabalhadores desempregados, os *piqueteros*, foi ficando para trás. Topei pessoalmente com casos assim, durante trabalhos de campo conduzidos em Buenos Aires em 2007. De sua parte, os laços de cooperação dos *piqueteros* com os trabalhadores formais um pouco melhor remunerados e a própria classe média (que animaram muitas *asambleas barriales*), que tinham sido simbolizados pelo slogan “*piquete y cacerola, la lucha es una sola*” (com a “*cacerola*” representando o bater de panelas típico dos protestos de classe média), igualmente foi se esboroando; sintomática foi a frase que ouvi de uma

⁹ Vale a pena ler, sobre esse tema, Rebón e Saavedra (2006).

militante *piquetera* em Avellaneda (município da Grande Buenos Aires): “a classe média voltou a ser a mesma classe média de sempre”. O *trabajo territorial*, expressão interessante que designa as práticas espaciais de socialização, sobrevivência e política prefigurativa na escala do cotidiano e do *barrio*, apresentou características importantes como forma de atuar *apesar do Estado* (e, com os *planes* negociados com o governo de Nestor Kirchner, também *com o Estado...*), mas suas limitações se mostraram não menos evidentes: a dimensão do *contra o Estado*, prioridade e imunização quintessencial sob um ângulo radicalmente emancipatório, não teve, no caso dos *piqueteros*, a mesma força que assumiu entre os zapatistas.¹⁰ E isso foi, na realidade, apenas a ponta do *iceberg*, uma vez que uma grande parcela dos *piqueteros* (para não falar das *asambleas barriales*) jamais incorporou um projeto de crítica social propriamente anticapitalista.

Para piorar as coisas, a própria crítica do Estado se mostrou, no caso de várias organizações de ativistas, muito limitada. No Chile, os *pobladores* (aproximadamente equivalentes, quanto à base social e aos objetivos, aos ativistas sem-teto brasileiros, com suas ocupações de terrenos e imóveis), maximamente representados pela organização *Movimiento de Pobladores en Lucha* (MPL), tem *autonomía* e *autogestión* como termos-chave, mas o significado político dessas palavras se acha restringido, na prática, por todo um conjunto de escolhas e atitudes que podemos classificar como questionáveis. Deveria ser suficiente mencionar o fato de que um novo partido

¹⁰ Ver, sobre a complexa relação entre o “contra o Estado” e o “apesar do Estado”, de um lado, com o “com o Estado”, de outro, p.ex., Souza (2006a, 2006b, 2015).

político, o Partido Igualdad (PI), foi fundado em 2009 (e dissolvido em 2022 devido à incapacidade de obter os votos necessários para se manter como agremiação legalmente reconhecida), a partir da confluência de esforços de várias organizações de movimentos sociais – dentre as quais se destacaram aquelas de *pobladores*. Ideologicamente um pouco confuso, o perfil do partido mesclava bandeiras próximas de organizações e movimentos “autonomistas” latino-americanos – o lema do partido era *Que los Pueblos Manden*, e palavras-chave como *buen vivir*, *democracia directa*, *autogobierno del pueblo* e *autogestión* se acham presentes nos estatutos do partido – com uma sintomática proximidade com o Partido Comunista (que poderia ser tudo, menos um exemplo de renovação ideológica). De um ponto de vista de compromisso coerente com a horizontalidade, a autogestão e, enfim, com a autonomia em sentido forte, como avaliar o apoio à criação de um partido político (estruturalmente um tipo de estrutura que tende à verticalidade), ainda mais em aliança com um legado do stalinismo (conquanto cada vez mais oportunista e “centrista” nas últimas décadas) como o Partido Comunista?

Provocações finais

Qual será a “moral da história”, após todas as considerações feitas nas páginas precedentes? Consistiriam as experiências dos ativismos “latino”-americanos algo como versões imperfeitas (ou, quem sabe, caricaturas) de uma autonomia construída intelectualmente por alguns pensadores brilhantes, notadamente europeus? Uma tal conclusão seria, para começo de

conversa, incongruente com os parâmetros de julgamento do próprio Castoriadis, que redefiniu o papel e o *status* da teoria e a sua relação com a práxis, em uma crítica visceral do teorismo e do racionalismo (e dos próprios descaminhos do marxismo, quanto a isso). Se o mundo não servir para informar nossos conceitos e teorias e definir seu alcance e sua validade, incorreremos não apenas em elitismo e esnobismo, mas, potencialmente, em autoritarismo – e, nesse caso, também em um crasso eurocentrismo. Se a palavra final for da Filosofia (europeia), onde ficam os ensinamentos da práxis, o papel da dialogicidade e o sentimento anticolonial? Podemos mesmo ignorar o fato de que, se a palavra “autonomia” possui um forte conteúdo político e emancipatório nas lutas sociais contemporâneas, isso não se deve (ao menos de maneira direta) significativamente ao pensamento de Castoriadis ou de qualquer outro intelectual, mas sim às energias combativas, às mobilizações, ao pensamento e aos desejos de milhões e milhões de homens e mulheres concretos, em Abya Yala e em outros continentes?

É preciso ter a honestidade de grifar que, nos dias que correm, os eventos (simpósios, cursos universitários etc.) que buscam resgatar a importantíssima obra de Castoriadis o fazem, tipicamente, no contexto de bolhas acadêmicas, com pouca ou nenhuma interação direta com movimentos sociais. Na verdade, costumeiramente nem sequer se cogita “ler” os movimentos à luz dessa obra, e muito menos o inverso. Especialmente na Europa, é como se os movimentos não tivessem qualquer relação com o “projeto de autonomia”. O que testemunhamos, então, são panegíricos, elogios de cunho quase hagiográfico (uma espécie de “culto a Castoriadis”, oficiado por “autoridades em sua obra”). Para um pensamento que

nasceu em meio à ebulição de lutas sociais, como parte delas próprias, tal tratamento reverencial, longe de ser uma homenagem, é quase um escárnio. De vivo, o pensamento castoriadiano foi, finalmente, absorvido pela indústria acadêmica e, em certos casos, transformado em objeto de adoração ritual. Com isso, foi morto e embalsamado – ou petrificado. Nada mais distante do espírito das ideias de Castoriadis que uma petrificação sectária de um legado tão pouco convencional e tão embebido na práxis.

Tampouco é satisfatório, porém, abraçar a divisa *Vox Populi, vox Dei*. Em primeiro lugar, porque seria uma enorme ingenuidade (e uma rematada demagogia) acreditarmos cegamente que “a voz do povo é a voz de Deus”, pois fariamos de conta que os ativistas não são homens e mulheres de carne e osso, que se equivocam, que hesitam, que capitulam antes da hora, que podem ser cooptados. Em segundo lugar, porque, ao renunciar ao direito (não como “intelectuais iluminados”, mas, em última análise, como cidadãos e atores políticos) de, sem arrogância, levantarmos ressalvas e apontarmos possíveis contradições e limites, com base em nossas reflexões e análises, teríamos igualmente de abdicar de chamar a atenção para impasses e lacunas que podem ser facilmente observados. Elogiar e enaltecer acriticamente não é, da parte dos estudiosos que se debruçam sobre a história e a espacialidade dos movimentos sociais, a melhor forma de prestar um serviço ao enfrentamento da heteronomia. Colaborar para extrair lições, pelo contrário, pode ser algo extremamente útil – mas que pressupõe a coragem de fazer perguntas incômodas e ressaltar aspectos que podem gerar desconforto. O verdadeiro amigo não é aquele que sempre

lhe dá um tapinha nas costas e diz que você está sempre certo, dizendo, portanto, exatamente o que você quer ouvir.

O exemplo maravilhoso dos zapatistas mexicanos é uma aula de como o esforço de crítica e a abertura para a autocrítica e a dialogicidade podem se fecundar reciprocamente. E mais: de forma duradoura. Quem tiver obsessão por purismos, e quem quiser medir a realidade dos movimentos e suas organizações com a régua dos juízos preconcebidos e dos dogmatismos teóricos, não penetrará nunca o cerne da mensagem político-pedagógica do zapatismo. Frases-símbolo como *caminar preguntando y mandar obedeciendo*, de espírito indubitavelmente libertário, não são apenas declarações de intenções, mas princípios vivos que têm sido, mesmo que com diversas dificuldades, efetivamente praticados. Marxistas *à la* John Holloway (amiúde autorrotulados como “autonomistas” ou “autônomos”) buscaram e têm buscado apresentar os zapatistas como compatíveis com sua linhagem teórico-política, e o mesmo fizeram e têm feito não poucos (neo)anarquistas. Nada disso elide o fato de que os zapatistas são uma força política e um movimento social novo, e não um mero transplante de ideias e princípios elaborados em outro continente e em outra época, por mais que haja raízes (múltiplas, conforme já frisáramos).

O “projeto de autonomia” (para empregar a expressão de Castoriadis) é um projeto inacabado – e, ressaltemos, inacabável. Em cada espaço-tempo, em cada lugar, os termos e conteúdos concretos da autonomia terão de ser *reinventados*. Ao mesmo tempo, é lícito ponderar que algo deverá haver de comum, e esse algo, se não guardar uma dimensão de radicalidade, será

pouco mais que uma maquiagem conveniente no interior de uma dinâmica reformista, voltada para “melhorar” o sistema, e não para superá-lo. A história da captura de termos-chave da luta política e da reflexão antissistêmica, concomitantemente ao seu enfraquecimento e à sua adulteração, é longa: “autogestão” e “direito à cidade” são apenas alguns deles. Atualmente, “revolução” é uma palavra que comparece mais na publicidade de eletrodomésticos e outros produtos (“geladeira revolucionária”, “uma revolução sobre quatro rodas” e que tais) que no discurso político; até mesmo “reforma”, antigamente associada a exigências de alguma mudança sócio-espacial progressista (reforma agrária, reforma urbana), hoje tem sido empregada a torto e a direito pela imprensa para se referir a medidas neoliberais como privatizações e desregulação. Que destino aguarda a palavra *autonomia*?

É relevante sublinhar que a autonomia, mais do que qualquer outro referencial político, tem o condão de resistir ao confinamento em uma caixinha teórica específica. Nem mesmo a questão do compromisso da autonomia com determinados princípios e critérios culturalmente especificáveis como possuindo uma raiz greco-ocidental (“democracia”, “isonomia” etc.) é um obstáculo intransponível. A autonomia tende a ser um referencial generoso e hospitaleiro perante as culturas locais e regionais, mesmo fora de um contexto ocidental ou fortemente ocidentalizado (coisa que Castoriadis nitidamente negligenciou). Ainda que determinados contextos culturais sejam infensos a uma aplicação ou projeção direta de critérios que fazem pleno sentido à luz de uma cultura que valoriza significações como “democracia”, “igualdade” e “empoderamento feminino”,

ao mesmo tempo que agasalha críticas “a dominação masculina, à exploração de classe, ao racismo e à intocabilidade de tradições (em suma, uma cultura avessa a tabus), isso não quer dizer que culturas não ocidentais ou superficialmente ocidentalizadas *nada* tenham a ver com o “projeto de autonomia”. De um ponto de vista autonomista, ousar dizer, é coerente defender a *autonomia no plano externo* de sociedades cuja integridade deve ser respeitada, a despeito de, *no plano interno*, se afigurarem como bastante heterônomas aos nossos olhos. Essa exigência não se confunde com uma tola saudação da diversidade cultural, independentemente da realidade concreta que se descortina diante de nós; e muito menos se trata de ignorar que, muitas vezes, regimes políticos e práticas opressoras supostamente “tradicionais” surgiram e ganharam forma, justamente, como subprodutos de processos de colonização e domínio (neo)colonial. Não é o caso, assim, de dar de ombros quando somos confrontados com fenômenos como a proibição de meninas e moças estudarem, a obrigatoriedade do uso da *burka*, a mutilação genital de meninas ou... o chicoteamento de mulheres por seus maridos em El Alto. Apenas se salienta que, do direito de não simpatizar com certos costumes ou mesmo de levantar objeções e de se solidarizar com grupos sociais oprimidos de outras culturas (como disse o Subcomandante Marcos certa vez, reconhecendo uma obviedade: “há boas e más tradições”) não decorre nenhum direito simplista *de intervenção*. Com isso, a autonomia, hoje e cada vez mais, não se restringe apenas ao “Ocidente”, porque a etnodiversidade e a verdadeira liberdade só serão viáveis se também aquela heteronomia hipócrita que procura exercer “tutelas benignas” – via de regra por razões antes

econômicas e geopolíticas que humanitárias – for decididamente enfrentada.

Entre o culto sectário a um pensamento teórico ou filosófico que, de vivo, é transformado em petrificado pela ausência de (auto)crítica, e a diluição de uma mensagem emancipatória radical em meio a concessões menos ou mais conscientes e a pragmatismos de ocasião, cabe encontrar um caminho que permita que a autonomia se reinvente, em uma dialética teórico-prática, constantemente. Essa é a condição para que não venha a ser mais uma categoria despojada de seu ferrão crítico (e condenada, no futuro, ao museu das ideias outrora radicais).

Bibliografia

CASTORIADIS, Cornelius: *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius: Introdução: socialismo e sociedade autônoma. In: CASTORIADIS, Cornelius: *Socialismo ou barbárie: O conteúdo do socialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983a (1979), pp. 11-34.

CASTORIADIS, Cornelius: Autogestão e hierarquia. In: CASTORIADIS, Cornelius: *Socialismo ou barbárie: O conteúdo do socialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983b (1974) pp. 211-226.

CASTORIADIS, Cornelius: Introdução: a questão da história do movimento operário. In: CASTORIADIS, Cornelius: *A experiência do movimento operário*. São Paulo, Brasiliense, 1985a (1973). pp. 11-78.

CASTORIADIS, Cornelius: O papel da ideologia bolchevique no nascimento da burocracia. In: CASTORIADIS, Cornelius: *A experiência do movimento operário*, São Paulo, Brasiliense, 1985b (1964), pp. 226-246.

CASTORIADIS, Cornelius: Le régime social de la Russie. In: CASTORIADIS, Cornelius: *Domaines de l'homme – Les carrefours du labyrinthe II*. Paris, Seuil, 1986 (1978), pp. 177-200.

CASTORIADIS, Cornelius: Pouvoir, politique, autonomie. In: CASTORIADIS, Cornelius: *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil, 1990a (1988), pp. 113-139.

CASTORIADIS, Cornelius: Psychanalyse et politique. In: CASTORIADIS, Cornelius: *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil, 1990b (1989), pp. 141-154.

CASTORIADIS, Cornelius: La démocratie comme procédure et comme régime. In: CASTORIADIS, Cornelius: *La montée de l'insignifiance – Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris, Seuil, 1996 (1995), pp. 221-241.

CASTORIADIS, Cornelius: Quelle démocratie? In: CASTORIADIS, Cornelius: *Figures du pensable – Les carrefours du labyrinthe VI*. Paris, Seuil, 1999 (1990), pp. 145-180.

CASTORIADIS, Cornelius: Pourquoi je ne suis plus marxiste. In: CASTORIADIS, Cornelius: *Une société à la dérive: Entretiens et débats 1974-1997*. Paris, Seuil, 2005 (1974), pp. 27-64.

DELAMATA, Gabriela: *Los barrios desbordados: Las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, EUDEBA (= Série Extramuros, n.º 8), 2004.

DÍAZ-POLANCO, Héctor: *La rebelión zapatista y la autonomía*. México (D.F.) e Madri, Siglo Veintiuno, 2.^a ed., 1998 (1997).

DÍAZ-POLANCO, Héctor: *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indígenas*. México (D.F.) e Madri, Siglo Veintiuno, 3.^a ed., 1999 (1991).

HOLLOWAY, John: *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta (em colaboraçã com a Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), 3.^a ed., 2005 (2002).

KATSIAFICAS, Georgy: *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. Edimburgo, AK Press, edição revista e atualizada, 2006 (1997).

MARCOS [Subcomandante Insurgente]: *Nuestra arma es nuestra palabra: Escritos selectos*. Nova Iorque, Siete Cuentos Editorial, 2001.

MARCOS [Subcomandante Insurgente]: *En algún lugar de la selva Lacandona: Aventuras y desventuras de Don Durito*. Iztapalapa, ediciones Eón, 2008.

MARCOS [Subcomandante Insurgente]: *Relatos del Viejo António*. México (D.F.), Ediciones Rebeldía, 2011.

MORIN, Edgar ; LEFORT, Claude ; CASTORIADIS Cornelius: *Mai 68: La brèche [suivi de Vingt ans après]*. Paris, Fayard, 1988 (1968).

NEGRI, Antonio: *O poder constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002 (1992).

CASARINO, Cesare e NEGRI, Antonio: *In Praise of the Common*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

REBÓN, Julián e SAAVEDRA, Ignacio: *Empresas recuperadas: La autogestión de los trabajadores*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.

SCHWARZMEIER, Jan: *Die Autonomen: Zwischen Subkultur und sozialer Bewegung*. Göttingen, Books on Demand, 2001.

SOUZA, Marcelo Lopes de: *A prisão e a agora: Reflexões em torno da democratização do planejamento e da gestão das cidades*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006a.

SOUZA, Marcelo Lopes de: *Together with the state, despite the state, against the state: Social movements as 'critical urban planning' agents*. *City*, 10(3), 2006b, pp. 327-42.

SOUZA, Marcelo Lopes de: Ação direta e luta institucional: Complementaridade ou antítese? [Duas partes]. In: SOUZA, Marcelo Lopes de: *Dos espaços de controle aos territórios dissidentes: Escritos de divulgação científica e análise política*. Rio de Janeiro, Consequência, 2015 (2012), pp. 55-78.

ZIBECHI, Raúl: *Dispersar el poder: Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

3.

Autonomía y autogestión en el marco del colapso

Eduardo Enrique Aguilar

Introducción

La pregunta que abre este trabajo es la siguiente: ¿cuáles son los alcances y limitaciones de la autonomía y la autogestión dentro del marco del colapso ambiental, la necromáquina, el capitalismo gore y crisis civilizatoria? Para ello se expone, en primer lugar y a través de una revisión documental, algunas definiciones en torno a las concepciones de autonomía y autogestión para lograr consolidar una que permita comprenderlas desde los diversos ámbitos de las ruralidades y urbanidades. En segundo lugar, se construye una glosa teórico-conceptual sobre las categorías señaladas dentro de la pregunta inicial, a decir: colapso ambiental, guerra neoliberal, necromáquina y del capitalismo gore. De forma que, ambas secciones, permitan construir una tercera donde se aborden consideraciones finales sobre los alcances y limitaciones de la autonomía y autogestión. En este sentido, cabe señalar que la finalidad de este texto es ofrecer algunas pistas que sean puestas a disposición las organizaciones y experiencias concretas para promover la reflexión y acción.

Autonomía y augestión dentro del sistema social del capital

Partimos de la noción de Gutiérrez y Rátiva (2020) del *doble movimiento*, donde los “impulsos hacia la reproducción ampliada del capital sobre los territorios y las sociedades en su conjunto son inmediatamente antagónicos a los siempre heterogéneos y multiformes esfuerzos de las colectividades concretas [... para la] garantía de sustento material y simbólico” (Gutiérrez y Rátiva, 2020: 42), es decir, que frente a cada ofensiva del sistema social del capital emergen expresiones de defensa por la reproducción ampliada de la vida. En este sentido, proponemos pensar estos entramados que procuran la defensa de la vida como dispositivos que ejercen la autonomía y la autogestión en diversos grados y niveles que permiten la sobrevivencia de una multiplicidad de especies sobre la tierra, en otras palabras, se las entiende como estrategias mixtas de reproducción social dentro del *sistema social del capital*.

En este sentido, estos entramados se ven cristalizados en una diversidad de organizaciones, las cuales, para fines analíticos, comprenderemos que cuentan con dos ámbitos de reproducción de la vida social: *el simbólico y el material*, los cuales en la realidad no existen por separado sino en una lógica conjunta (Gutiérrez y Salazar, 2015). La referencia a lo simbólico parte de la capacidad de los seres humanos para forjar relaciones sociales, con sus símbolos, sus reglas, su lengua y lenguaje, etc., mientras que, en lo material, se relaciona con la vinculación con los ámbitos de la producción obtenida del entorno natural y las relaciones económicas que de ese proceso emergen. Así pues, no

existen relaciones simbólicas sin lo material y, lo material se dota de sentido a través de lo simbólico, están, pues mutuamente determinadas. Sin embargo, no todas cuentan con plena libertad de autodeterminación y autorregulación, sino que existen diferentes niveles de control sobre su capacidad simbólica y material, a esta capacidad la hemos nombrado como autonomía y autogestión.

En este orden de ideas, Gustavo Oliveira y Monika Dowbor (2020), en sus estudios sobre autonomías, lo esquematizan de la siguiente manera: a) las prácticas autonómicas cotidianas para rechazar la relación con el Estado; b) la autonomía táctica y organizacional en la confrontación política extrainstitucional con el Estado; y, c) la autonomía en las interacciones con el Estado y sus instituciones (Oliveira y Dowbor, 2020: 51). Claramente, estos niveles de autonomías no son estáticos sino, más bien, son capaces de comprenderse como formaciones contextuales y circunstanciales, no como cristalizaciones sino históricamente funcionalizadas dependiendo de una diversidad de factores como el gobierno en turno, los liderazgos generacionales, la asunción de ideologías, o hasta la capacidad del entorno natural para poder proveer de sustento a los sujetos sociales.

Como señalamos previamente, las autonomías funcionan de forma conjunta con diversos grados de autogestión, es decir, niveles de control y decisión del ámbito material o económico de la vida. Realizando un paralelismo con el trabajo de Oliveira y Dowbor, se propone en los niveles de autogestión como: a) fuera del Capital o no capitalista; b) con subsunción formal al Capital, es decir, con formas de producción no capitalista, pero cuyo producto pasa a ser apropiado por

parte de alguien ajeno a quien produce; y, c) con subsunción real al Capital donde todo el proceso productivo ya está formado e inserto dentro de la lógica capitalista. Del mismo modo, formadas por los trayectos históricos y funcionalizadas según las características propias de los grupos humanos concretos.

En ese sentido, desde esta mirada de su complejidad, proponemos pensar a los movimientos antisistémicos urbanos y campesinos, economías alternativas (sociales-solidarias), experiencias de defensa del territorio, movimientos de recuperación de la tierra y por las agroecologías, entre otras experiencias politizadas dentro de entramados del sistema social del capital. Estos movimientos, expresiones y proyectos no se encuentran aislados, sino que interactúan cotidianamente con diversas facetas del capitalismo neoliberal en un momento donde la violencia y la brutalidad se ha exacerbado. Situarlos así nos permite tener un mapa completo y crítico frente a diversos estudios que levantan información sobre este fenómeno social como si estuviera aislado del mundo social y ecológico.

Diversos estudios como los de Coraggio (2017), Mance (2008), Gracia (2015), Marañón (2013), entre otros, han dejado, dentro de sus estudios, completamente de lado la brutalidad y violencia que ejerce el cotidianamente en los países latinoamericanos donde se insertan las organizaciones de corte solidario, al respecto, es importante señalar que la violencia nos atraviesa y que se hace necesario incluirla como constante dentro de las investigaciones sociales:

El tiempo presente es particularmente violento. Es necesario entender que esto no es resultado de una pérdida de valores o de una acelerada anormalidad

que hacer que la gente actúe de esa forma. La violencia tampoco es resultado de la pobreza o el atraso, como afirman los medios de comunicación masiva y los organismos internacionales. Sus razones parecen más ocultas, pero a la vez se encuentran más a la intemperie. Ella juega un papel central en la definición del sentido de las vidas [...] El avance de la violencia, si bien es relativamente espontáneo cumple una función estratégica en un mundo que colapsa. A través de sus formas se producen nuevos ordenamientos que aseguran que nada de lo esencial en la lógica del sistema cambie, con el fin de que siga beneficiando a un pequeño sector (Inclán, 2021: 10-12)

Entonces, ante este vacío analítico se hace necesario señalarlo y promover la reflexión desde este centro, además, sostengo que la violencia está ligada directamente a la condición de *colapso socioecológico*, energético y alimentario en el que se encuentra la sociedad contemporánea. Por ello, es importante definir esta relación y proponer la interpretación de la autonomía y la autogestión desde ese lugar.

Contexto de colapso

Por colapso se propone entender un flujo social situado donde se entrelazan características donde la reproducción de la vida se encuentra enmarcada en una serie de fenómenos provocados por el Sistema Social del Capital, pero no controlables por éste. Cuyas consecuencias ponen en vilo la reproducción futura de miles de especies humanas y no-humanas y donde el ordenamiento social se procura mantener a través de

formas de violencia altamente brutales. Entonces, para conceptualizar el colapso desde esta perspectiva es necesario deslindarse de la referencia donde es, necesariamente, una situación de catástrofe. Por ejemplo, no es posible considerar al colapso como “el fin de la existencia, para todo ser vivo. En el colapso, hasta la barbarie desaparece. No habrá posibilidad de salvar nada” (Castellanos, 2019: 103). Al contrario, el colapso es una situación mucho más compleja que el escenario apocalíptico y, en ese sentido, es necesario reflexionarla y comprenderla.

Aunque el colapso sí es capaz de desembocar en esta situación de desastre absoluto diferimos que vivir en el colapso sea el fin de la existencia, las sociedades colapsadas, como muchas en países periféricos, son aquellas que se encuentran dentro de procesos sistémicos de socavamiento de las condiciones bióticas para el sostenimiento de la reproducción de la forma social y la reproducción de la vida misma, en otras palabras, aquella sociedad que habiendo llegado al tope de la capacidad del entorno para sostenerla continúa extrayendo bienes sin permitir que el sistema tierra sea capaz de regenerarse, entonces dejando al entorno en una situación de degradación acumulada y cada vez mayor, proceso comúnmente conocido como sobreexplotación.

Entonces, la *catástrofe* es comprendida como un proceso social de ruina, desastre y destrucción abrupta, por ejemplo, un escenario de guerra civil o internacional. Así pues, la noción de colapso que aquí se coloca dialoga más con la categoría *sociedad securitizada/militarizada del colapso administrado* (Canettieri, 2021: 6). Reiterando, la referencia al colapso no es un escenario apocalíptico, sino un periodo donde, en cierta medida, las

estructuras sociales como la del Estado, el Sistema Internacional o la Organización Civil está buscando administrar este proceso de la degradación y socavamiento de las condiciones de vida para mitigar, en la medida de lo posible, el escenario catastrófico. Así, dentro de la forma social en la cual que vivimos, el colapso es capaz de ofrecer una situación de aparente normalidad, la vida cotidiana sigue su curso en donde se vive con sus dramas, tragedias y sus gozos, con sus fiestas y sus peligros.

Vale la pena hacer una aclaración más: referirse al colapso socioecológico es diferente a la conceptualización de *crisis*, esto es necesario en un marco donde esta palabra se ha vuelto un lugar común que puede llegar a despolitizar o generar confusión. La crisis es una situación de límite, donde la reproducción de la forma social es cuestionada, en este sentido, la crisis es un fenómeno social que implica la movilización de grupos para buscar cambiar de fondo la imposibilidad de continuación del sistema. Por ello cuestionamos ¿existe crisis sin movilización social? La respuesta tiende a ser negativa. Los momentos históricos de crisis demuestran una impugnación abierta ante un sistema que niega las posibilidades de mantener la reproducción de la vida.

Así pues, hoy en día, podemos encontrar en la vida concreta que existen imposibilidades de mantener la forma social actual y, sin embargo, las condiciones que socavan la forma social siguen, de forma esquizofrénica, manteniéndose. Los cuestionamientos sociales parecen sumidos dentro de la lógica de una aparente normalidad, impugnando el sistema de forma latente y en baja intensidad: la fiesta, el gozo o la alegría podrían ser esas muestras de rechazo o impugnación (Caffentzis, 2020:

30) de la lógica estructural –de forma barroca– pero que no han llegado a articular una propuesta política que irrumpa con la estructuración del Sistema Social del Capital.

A lo largo del siglo XX y en las décadas transcurridas del XXI han existido grandes cuestionamientos e impugnaciones que catalogaríamos, sin duda, como momentos de crisis, movilizaciones alrededor del globo que han puesto en vilo la continuación del Sistema Social del Capital. Sin embargo, se han podido consolidar algunas modificaciones del mismo y no su terminación, por ello, la situación de Colapso se ha configurado como el modo de vida de muchos lugares en el planeta, afectando, claramente, de forma desigual a las poblaciones del mundo. Con cada movilización y cuestionamiento, las formas de represión de la movilización se han vuelto más especializadas, internalizadas y hasta invisibilizadas, esto forma parte del mantenimiento de la forma social actual. A raíz de esto se abren dos grandes cuestionamientos que pretendo abrir para reflexionar: ¿cuáles son las características del colapso en sociedades periféricas? Y ¿cómo comprender las formas de sujeción y represión de la movilización social que impugna el sistema?

La parte del colapso no tiene la misma cara alrededor del globo, se instala de forma particular y concreta en cada geografía, así, no es lo mismo lo que vivirán las sociedades asiáticas que las europeas, incluso que sean las mismas raíces del problema. Ante este escenario es preciso comprender la necesidad de ser más precisos a la hora de distinguir el fenómeno. El colapso tiene un componente socioecológico que, a su vez, se puede descomponer en energético, alimentario e hídrico,

estos se ven envueltos o interrelacionados con el escenario de cambio climático. Claramente todos los componentes están interrelacionados, el sostenimiento de las sociedades depende de todos ellos, no obstante, existen distintos grupos humanos que ya son incapaces de proveerse de estos. El resultado de crisis, si es que existen cuestionamientos e impugnaciones o colapso socioecológico, si es que dicho momento de crisis no logró superar el momento de límite, se continúa con el proceso de explotación y degradación hasta que el componente se vea imposibilitado de regenerarse: desertificación, sequías, agotamiento de fuentes energéticas, entre otros.

Dentro de este panorama, se le suma la capacidad que ha tenido el sistema para romper los entramados comunitarios de los grupos sociales a través del ejercicio de la violencia. Partimos de la premisa de Dawn Paley (2020) que nos habla de la *guerra neoliberal* como nombre al ejercicio de la violencia rampante y altamente confusa que se ha implantado en diversos países. Esta ha desmovilizado grandes flujos de protestas sociales dentro de los Estados latinoamericanos en una especie de *contrainsurgencia ampliada*, al respecto de México la autora señala:

La *Guerra Neoliberal* comienza en México en medio de grandes flujos de protesta social, organización barrial, disidencia sindical, defensa contra el despojo territorial defensa de formas generacionales y situadas de gestionar y conservar la riqueza material desde lo comunitario popular [...] Los eventos de los últimos 12 años en México nos invitan a introducir las nociones de *Guerra Neoliberal* y de *contrainsurgencia ampliada* para poder dar sentido a la violencia [...] se ha creado

una nueva dinámica por medio de la cual el Estado mexicano puede ampliar y acelerar los procesos de despojo múltiple a favor de la acumulación capitalista, en beneficio del sector transnacional, que es el sector hegemónico en el sistema global hoy en día (Paley, 2020: 36-38; cursivas de la autora)

Esta guerra se instala bajo los discursos en contra del crimen organizado o contra las drogas (Paley, 2020: 35), es decir, bajo los lineamientos del paradigma de la *seguridad*. En este esfuerzo de pensar las violencias también coincide Rossana Reguillo (2021): ambas autoras refuerzan la idea de que la vorágine de violencia genera mucha confusión, para Paley esta es producida por el propio Estado, lo cual, en cierta medida, coincide con lo argumentado por Reguillo cuando señala la existencia de un proceso de invisibilización de las violencias:

Una de las principales características de las retóricas instaladas en torno a la seguridad es su rechazo a cualquier forma de disenso con respecto a las verdades que se erige. De talante autoritario, estas ‘verdades’ suelen autoerigirse como proclamas universales a salvo de la crítica o de la prueba empírica. Adquieren el estatuto de ‘profecías’ que, al instalarse en el sentido común comportan fuertes dosis de disciplinamiento social, en tanto que, de maneras ambiguas, el territorio en el que operan no admite argumentación. Por tanto, el resguardo y gestión de la (in)visibilización de las violencias es asunto clave para el mantenimiento del orden colapsado (Reguillo, 2021: 47-48).

Ambos acercamientos nos proponen claves para entender la confusión y romper con el talante autoritario sobre la violencia que vivimos en nuestro entorno. En efecto, los comunicados oficiales de los Estados junto a los medios de comunicación nos emiten, sin dar lugar a cuestionamientos el discurso en contra el narcotráfico y crimen organizado, en una lógica del bien contra el mal, pero la realidad va más allá de eso. Entonces, es necesario comprender que las violencias se articulan de diversas formas en contra de la autonomía y la autogestión: “Raquel Gutiérrez indica que la práctica insurgente se ha expresado a través de ‘los pueblos levantados recuperando tierras y decidiendo por sí mismos’ [...] desde la dominación se ha entendido la insurgencia como una amenaza al Estado mismo, por lo cual es algo que tiene que ser destruido” (Paley, 2020: 68). Existen lógicas de las violencias que tenemos que buscar entender a fin de comprender las condiciones en las que se desenvuelven las organizaciones.

En este sentido, es posible considerar la posición de Paley cuando señala que el actor principal de gestión de la guerra neoliberal es el Estado, pensando en que los grupos que generan violencia como los del narcotráfico son parte de lo mismo, ya que tienen complicidad activa o latente para el ejercicio de la contrainsurgencia ampliada. También hallamos la constitución de una especie de *paralegalidad*, es decir, “poderes paralelos al Estado (muchas veces con la colaboración de sus agentes) para instaurar un orden de control y también de ofertas de sentido y pertinencia” (Reguillo, 2021: 15), que no se debe entender como ilegalidad: “la paralegalidad, que emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias, generando no un orden ilegal, sino un orden

paralelo que produce sus propios códigos, normas y rituales” (2021: 34). Así, la realidad se nos presenta compleja, con muchos factores a tomar en cuenta. Las explicaciones se vuelven complementarias cuando vamos entendiendo cada situación concreta.

En este sentido, la interpretación de las violencias también puede mirarse a través del lente de la noción de *máquina*, según Reguillo, la narcomáquina es un dispositivo que recodifica la lógica del capitalismo: “exacerbó el deseo por la riqueza, el individualismo y la crueldad. Deshizo lazos, quebró pactos, movilizó imaginarios y emociones, otras ‘justicias’. Y, de manera especial, frente al aparato del Estado, el devenir de la máquina agilizó sus pasos por los territorios, captando y arrastrando voluntades” (Reguillo, 2021: 23). Pero esto que, para la autora, parecía un orden más o menos lógico o coherente, se diluye en la vorágine del incremento de las violencias, por lo que propone entender a este fenómeno como necromáquina: “La narcomáquina remite a un cálculo racional de riesgo y ganancia. La necromáquina es la disolución absoluta de la vida en un estado de urgencia constante” (Reguillo, 2022: 25).

La configuración de quienes emiten las violencias no termina con el impulso a la *guerra neoliberal* por el Estado y/o los dispositivos máquinas de los grupos *paralegales*, sino que se complejiza con la *razón neoliberal* (Gago, 2014), es decir, con la internalización del régimen neoliberal y la creación de una pragmática para mantener la vida. De hecho, la necesidad de mantener el crecimiento económico ilimitado del sistema de producción capitalista ha generado una gran campaña de promoción del hiperconsumismo como forma de vida que se ha internalizado en sujetos concretos, indepen-

dientemente de su estrato social, claramente, con resultados diferenciados y donde las capacidades de este han quedado restringidas a una pequeña parte de la población. La filósofa Sayak Valencia (2016) nos llama la atención al respecto:

El capitalismo, a través de la implantación del hiperconsumo, como única lógica de relación en el horizonte, tanto material como epistemológico, crea una neo-ontología en cuyo fin subyace el replanteamiento de las preguntas fundamentales del sujeto: ¿quién soy?, ¿cuál es el sentido de mi existencia?, ¿qué lugar ocupo en el mundo?, ¿por qué?, respondiéndolas desde la obsesión consumista (Valencia, 2016: 70).

En este sentido, los sujetos individuales y colectivos concretos que no son capaces de poder entrar en la dinámica del hiperconsumismo generan una serie de dislocaciones sociales y psicológicas que han tenido resultados totalmente nefastos. Pues no es solo el empobrecimiento real de las personas que las lleva a sumarse a las filas del crimen organizado, sino que también la imposición de un sentido de la existencia basado en el sujeto como consumidor de mercancía, empujándolas a construirlo como opción viable para su vida:

En la sociedad de hiperconsumo, la situación de precariedad económica no engendra sólo a gran escala nuevas vivencias de privaciones materiales también propaga sufrimiento moral, la vergüenza de ser diferente, la autodepreciación de los individuos, una reflexividad negativa [...] resulta cuanto menos lógico que los sujetos sometidos empiecen

a cuestionarse la coherencia y la infalibilidad de ese orden. Que empiecen también a reclamar un empoderamiento, a ejercer sus posibilidades destructoras como motor de creación de capital y enriquecimiento, por medio de la instauración de una subjetividad transgresora que no coincidirá con la *subjetividad de los triunfadores* (Valencia, 2016: 71).

Entonces, esta necesidad creada de hiperconsumo –de ser parte de ese mundo–, incita a estas subjetividades transgresoras a unirse a la única posibilidad que les permita enriquecerse de la forma más rápida posible, la cual encuentran dentro de la oferta de trabajo criminal. Esta alternativa se encuentra abierta permanentemente y con pagos extremadamente jugosos. A la capacidad de gestar la violencia con una crueldad ultraspecializada y crudeza por parte de estos sujetos que buscan ser parte de un sistema global según se les ha vendido, se la concibe como *capitalismo gore*, es decir, a ese proceso de “la globalización, su lado b, aquel que muestra sus consecuencias sin enmascaramientos” (Valencia, 2016: 27).

Así pues, las violencias que nos envuelven, las cuales están producidas como confusas de forma autoritaria por el Estado y los medios de comunicación donde hallamos una lucha del bien contra el mal, en realidad, tienen sentidos complejos donde hay diversos intereses, niveles de agencia y actuación de los sujetos, así como condiciones estructurales que se instalan de forma diferenciada en cada ubicación geográfica.

Para finalizar esta parte de la reflexión, valdría la pena recordar que, este proceso de ejercicio de las violencias está envuelto dentro del colapso socioeco-

lógico, es decir, aquel proceso de socavamiento de las condiciones bióticas, dada la naturaleza del sistema de producción capitalista. En otras palabras, la relación del metabolismo social (Toledo, 2013) entre extracción/ apropiación, transformación, circulación, consumo y residuos que históricamente ha sido más o menos equilibrado –manteniendo la capacidad de regeneración natural– es rota por un impulso creciente en la esfera de la transformación. Con ello, precisa de un aceleramiento de todo el ciclo: mayor extracción, circulación, consumo y residuos, estos últimos, además, sin la idoneidad de ser absorbido o degradado para la recuperación del entorno.

Así pues, el mismo sistema de producción capitalista desde un punto de vista ecológico mina o destruye las condiciones de su propia reproducción, en cada ciclo de producción dado el avance tecnológico se comprende a sí mismo menos dinámico y, con ello, con una menor tasa de ganancia por actividad productiva en su proceso real de producción. Si, al mismo tiempo, partimos del hecho que este sistema económico tiene un esquema de suma cero –lo que unos ganan otros lo pierden– genera desigualdades entre individuos para su propio sostenimiento, entonces hallaremos que, en un proceso de desaceleración del crecimiento económico, como lo encontramos en la actualidad, la tasa de desigualdad se hará mucho más amplia, por tanto, habrá mayor empobrecimiento para una mayor cantidad de personas y, con ello, un incremento en los niveles de la producción de violencia dentro de la guerra neoliberal y la necromáquina.

Autonomía y autogestión en el marco del colapso

Al buscar entrelazar las organizaciones con autonomía y autogestión, por una parte y, el escenario de colapso socioecológico, guerra neoliberal y necromáquina, por la otra, emergen diversos cuestionamientos. Entre ellos, es importante resaltar el siguiente: ¿cuál es el rol que juegan las organizaciones dentro de este escenario de colapso? Al respecto, se abre una línea de investigación válida y pertinente que nos permite dilucidar las posibilidades y limitantes de las experiencias concretas, además de que nos ofrece parte de la explicación de aquellas que dejaron de existir.

Es preciso sostener que el escenario actual de guerra y colapso socioecológico tienen un sentido, no existen fortuitamente como acción involuntaria e indeseada por parte de ciertos grupos de las sociedades humanas, desde la perspectiva de los entramados comunitarios, estos fenómenos de violencia se muestran como ofensiva en contra de las articulaciones múltiples y variopintas que procuran construir formas de vida fuera o paralela a la forma del capital. Por ello, su subsunción formal, su disminución y hasta desaparición se vuelven necesarias para la reproducción ampliada del sistema de producción capitalista.

Reflexiones finales

El estudio de las autonomías y de los procesos de autogestión tiene diversos puntos de partida, pero hasta ahora prácticamente ninguno de ellos se ha encargado de comprender estas experiencias organizativas dentro del

colapso socioecológico, la guerra neoliberal y la necromáquina. Es importante contar con una claridad dentro de la relación entre el sistema de producción capitalista – rompimiento del metabolismo social – socavamiento de las condiciones bióticas – menor dinamismo en la producción – caída de la tasa de ganancia – mayor desigualdad social – legitimación de la violencia para sobrevivir dentro de un capitalismo gore – fortalecimiento de la necromáquina se vuelve fundamental para poder comprender el hacer de las experiencias que procuran construir espacios de otras economías no capitalistas. Por esto, se justifica la necesidad de reinterpretar dichos estudios sobre economías sociales y solidarias, de señalar la necesidad de que los nuevos incorporen este marco categorial y, sobre todo, de poder reflexionar en conjunto sobre las organizaciones concretas y el lugar histórico en el que se encuentran.

Bibliografía

Canettieri, Thiago. 2021. «As ciudades do sul global como referencias globais do colapso». *Revista v!rus* 23.

Castellanos, Nayar. 2020. «Pensamiento crítico latinoamericano en tiempos de colapso». *Utopía y praxis latinoamericana* 25(89):98-107.

Caffentzis, George. 2020. *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Coraggio, José Luis. 2017. *Miradas sobre la economía social y solidaria en América Latina*. Buenos Aires: UNGS/IAEN.

Gago, Verónica. 2015. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gracia, Amalia. 2015. *Trabajo, Reciprocidad, y reproducción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Gutiérrez, Raquel, y Rátiva, Sandra. 2020. «Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción». en *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo. Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Gutiérrez, Raquel, y Salazar, Huascar. 2015. «Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente». *El Apantle* (1):15-50.

Inclán, Daniel. 2021. “Introducción. La razón de la violencia”. en *La brutalidad utilitaria. Ensayos sobre economía política de la violencia*. Ciudad de México: Akal.

Mance, Euclides. 2008. *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa pos-capitalista a la globalización actual*. México D.F.: ECOSOL/UACM/ColTlax otros.

Marañón, Boris. 2013. *La economía solidaria en México*. México D.F.: UNAM.

Oliveira, Gustavo, y Dowbor, Monika. 2020. «Dynamics of Autonomous Action in Social Movements: From Rejection to Construction». *Latin American Perspectives* 47(5):49-61. doi: 10.1177/0094582X20939965.

Paley, Dawn. 2020. *Guerra neoliberal. Desaparición y búsqueda en el norte de México*. Ciudad de México: Libertad bajo palabra.

Reguillo, Rossana. 2021. *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Tlaquepaque: NED Ed/ITESO.

Toledo, Víctor. 2013. «El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica». *Relaciones* (136):41–71.

Valencia, Sayak. 2016. *Capitalismo gore*. Ciudad de México: Paidós.

4.

O protagonismo autonomista dos novos coletivos de ação

Luiz Inácio Gaiger

Introdução

Em Zaragoza, Espanha, uma pequena cooperativa fundada em 2010 foi premiada no I Congresso Nacional das *Redes de Economía Alternativa y Solidaria* (REAS) como destaque nacional. Integrada por quatro mulheres, com formação em psicologia, sexologia e pedagogia, sua atuação diz respeito ao feminismo, ao pacifismo e à diversidade, de forma integrada a redes e iniciativas nacionais, como a REAS e o Mercado Social, que reúne centenas de iniciativas no país. A cooperativa concebe a sexualidade como parte integral do desenvolvimento das pessoas e oferece sessões de terapia sexual, grupos de entreajuda e artigos eróticos alternativos, com o lema “consumo responsável até na cama”. Chama-se *Desmontando a la Pili* e tem por objetivo auxiliar as pessoas, especialmente mulheres, a disfrutarem de uma sexualidade baseada na diversidade, no respeito, no prazer e na saúde. Para isto, propõe-se a auxiliar as mulheres a desmontarem a *Pili*, apelido popular que evoca tudo o que foi interiorizado para sacramentar a submissão feminina (de *Pilar*, nome associado aos

costumes de gênero mais conservadores do país), como tabus, recalques sexuais e frustrações afetivas. O desmonte é feito por meio de jogos, reuniões *tuppersex*, oficinas e, sobretudo, por meio da mútua-ajuda entre mulheres dispostas a emancipar-se da cultura sexista e opressiva ainda reinante.

Na área da saúde, temos hoje no Brasil o *Coletivo Alzheimer Brasil* e, com alguma graça, o *Coletivo Filhas da Mãe*, entre vários outros. Nosso propósito aqui será examinar algumas peculiaridades dessas modalidades novas e de certo modo originais de ativismo, cuja presença crescente marca o cenário de mobilizações sociais da última década. A designação de *coletivos*, adotada em primeira mão por seus protagonistas, tem sido paulatinamente assimilada pelos estudos acadêmicos e pela literatura sobre os movimentos sociais (Perez & Silva Filho, 2017). Idealizados e postos em marcha por variados grupos de ação, os coletivos procuram desenvolver atividades e prestar serviços, materiais ou simbólicos, atinentes à vida comum dos seus integrantes, revitalizando práticas de autogestão comunal e revalorizando ideais emancipatórios. Simultaneamente, promovem novos ativismos sociopolíticos, apoiando movimentos de contestação e oposição à ordem vigente, em diversas escalas e dimensões. Constituem em certa medida respostas novas ao contexto atual do capitalismo global, rentista e expropriador, cuja lógica se torna cada vez mais anti-social e engendra crises periódicas e sistemáticas (Gaiger, 2021).

Preliminarmente, dada a imprecisão semântica do termo *coletivo*, convém fazer algumas ponderações de ordem conceitual. Como de hábito nas Ciências Sociais, o termo *coletivo* leva tanto a uma questão relacionada a

fatos empíricos quanto a uma questão de enfoque teórico e de abordagem analítica. Do primeiro ponto de vista, incluiremos na definição de coletivos aquelas iniciativas de ativismo nas quais um grupo de pessoas que se relacionam diretamente decide tocar um projeto social em conjunto. Os coletivos podem conformar ou de algum modo estarem inseridos em organizações associativas, cooperativas ou de base territorial. Nos últimos anos, eles também têm sido promovidos por comunidades intencionais, que passam a existir a partir de projetos idealizados por seus fundadores. Seus campos de atuação são diversos, sendo usual combinarem questões da vida cotidiana de seus integrantes com temas de interesse público e, por isso, com alguma força de irradiação.

Considerando a temática norteadora deste livro, o texto buscará demonstrar que a noção de *autonomia* constitui uma premissa e uma aspiração diametral dessas formas de ativismo, perpassando-as em vários planos e sentidos. A análise deixará perceptível alguns contrastes entre os coletivos e formas pregressas de mobilização social, nas quais o embate na esfera pública ou o intento de transformar o mundo são centrais, além de apontar similitudes e laços de origem entre os coletivos e as iniciativas que, há mais tempo, valorizam a autonomia como elemento intrínseco de sua organização e atuação.

Os fatos e argumentos a serem apresentados firmam-se em estudos anteriores sobre as formas de ação coletiva motivadas pela construção de alternativas, a exemplo da Economia Solidária (Gaiger, 2004; Gaiger *et al.*, 2014; Gaiger & Santos, 2017), como também em revisões da literatura, hoje em expansão sobre esses

temas. Uma pesquisa atualmente em curso, de identificação, caracterização e análise comparativa de coletivos, no Brasil e outros países, permitirá ilustrar aspectos de sua dinâmica, com destaque ao valor atribuído por eles à autonomia. Menções a autores de referência e sobre aspectos da metodologia da pesquisa¹ serão feitas ao longo do texto, sempre que oportuno. Deve-se advertir que esse trabalho não se propõe a uma discussão teórica em torno do conceito de autonomia ou quanto aos enfoques direcionados aos movimentos sociais e aos estilos de ativismo. Seu propósito é caracterizar os coletivos como um fenômeno significativamente novo na história das mobilizações sociais, salientando o papel singular que conferem à autonomia. Novas empirias recomendam cautela e prudência antes da tomada de posição em debates teórico-conceituais ainda insuficientemente informados por dinâmicas sociais emergentes.

Nas seções a seguir, em primeiro lugar serão examinadas as características principais dos coletivos, com destaque a algumas novidades que apresentam diante de outras formas de ativismo e mobilização social. Para que sua emergência e seus traços singulares sejam bem compreendidos, alguns elementos em retrospectiva histórica serão apresentadas na seção seguinte. Isto permitirá, na sequência do texto, adentrar as formas de atuação e organização dos coletivos, com apoio em alguns exemplos e mediante alguns esclarecimento metodológicos sobre a pesquisa que embasa esse texto. A questão da autonomia ficará mais bem contextualizada na penúltima seção, assim como as formas em que se observa sua presença, como princípio e como aspiração

¹ A pesquisa conta com apoio do CNPq, por meio de Bolsa de Produtividade e auxílios de custeio e capital.

dos coletivos. O texto conclui-se com algumas considerações gerais sobre as razões de ser dessa modalidade de ativismo e sobre seu presumível sentido histórico.

A novidade dos coletivos

No horizonte da literatura recente, a Revista Simbiótica (n. 30, 2020) publicou um dossiê a respeito dos coletivos, com variadas exemplificações e análises. O dossiê salienta que os coletivos se multiplicaram nos últimos quinze anos, focalizando uma gama variada de causas e missões, incluindo direitos humanos, pautas feministas, artes, comunicação alternativa e antiproibicionismo. Há pautas de grande atualidade, como as questões de identidade socioafetiva ou os direitos reprodutivos, estando ao fundo abordagens críticas a nosso padrão civilizatório, a nosso modelo de desenvolvimento e mesmo a nossos princípios éticos e estéticos.

Outro dossiê temático, publicado na Revista Brasileira de Sociologia (v. 8, n. 20, 2020) sobre as fronteiras dos movimentos sociais, apresenta uma visão panorâmica dos enfoques teóricos, questões de pesquisa e tópicos relevantes, tendo em vista a literatura nacional e internacional. Alguns dos seus artigos ressaltam características peculiares dos coletivos, mas fixam igualmente linhas de continuidade com as formas de mobilização típicas das últimas décadas, genericamente designadas de movimentos sociais.

Ainda que referidos em outros termos, os coletivos e iniciativas similares estiveram no foco de análises abrangentes (Zibechi, 2007; Coraggio, 2016; Gaiger & Santos, 2017; Pleyers, 2018), algumas das quais serão

mencionadas adiante. O assunto também pautou a mídia, a exemplo de matéria publicada no jornal eletrônico “Brasil de Fato RS”, em 2021², com menção a várias organizações, a maior parte delas levadas à frente por mulheres. Segundo o jornal, valendo-se do seu enraizamento comunitário, os coletivos buscam a geração de renda e, principalmente, a proteção mútua, o cuidado com a vida e com o bem viver. Diante das circunstâncias trazidas pela pandemia do Coronavírus, as protagonistas desses coletivos encontraram, via cooperação, alternativas não ideais, mas efetivas, tanto de resistir quanto de inovar, associando as atividades produtivas a ações de denúncia e, sobretudo, de fortalecimento da coesão entre elas.

Via de regra, os coletivos são grupos pequenos, de pessoas que convivem e interagem no dia a dia, por vezes partilhando o mesmo espaço de trabalho, moradia ou militância. Como tais, são pessoas físicas, e não representantes de organizações, movimentos ou correntes políticas, embora estejam livres para engajarem-se em outros tipos de militância. O fato de estarem em igualdade de condições redundando em princípios de igualdade, horizontalidade, democracia direta, alternância de cargos e ausência de funções fixas de comando. Como veremos, alto valor é atribuído à experiência pessoal vivida nos coletivos e às mudanças subjetivas que ela propicia a seus membros. Ademais, os coletivos são levados à frente por pessoas que (ao menos ainda) não fazem parte do sistema, o que explica algumas características de sua forma de atuação.

² Disponível em:

<https://www.brasildefatores.com.br/2021/06/08/trabalho-coletivo-luta-e-resistencia-de-mulheres-na-pandemia>

Como exemplos, têm-se ecovilas, comunidades *hackers*, cooperativas de produção ou de comercialização, grupos de intervenção urbana, círculos de mulheres, casas colaborativas etc. Equidade, democracia, participação de todos os membros no processo de tomada de decisão por meio de práticas comunitárias de autogestão são alguns dos valores fundamentais dos coletivos. Sua dinâmica de atuação apoia-se em processos de reconhecimento mútuo via interações presenciais, no primado de autonomia institucional, política e ideológica – assunto a que voltaremos – e ainda na diversidade e flexibilidade de ação, em uma clara preferência por atividades efetivas, concretas e demonstrativas.

A tendência a combinar a ação local direta, com objetivos efetivos e tangíveis, a um propósito maior de atuação em causas de interesse de setores sociais ou da sociedade em seu conjunto, é um dos traços marcantes dos coletivos. O fato de agirem localmente não os isola, embora tampouco os leve a amalgamarem-se em estruturas grandes, complexas e tendencialmente burocráticas de conexão e representação, nos moldes das organizações de classe como os sindicatos, ou de mobilizações relevantes há algumas décadas, como os movimentos de bairro e outros voltados à saúde, educação, carestia etc. No âmbito internacional, os coletivos também se demarcam de importantes iniciativas altermundialistas dos anos 2000, refletidas entre outras nas complexas e pesadas (além de controvertidas, a partir de um certo ponto) edições do Fórum Social Mundial.

Os coletivos não desejam crescer, expandir-se ou replicar-se dentro de moldes instituídos. Não aspiram à criação de uniões, ligas ou outras estruturas de repre-

sentação e poder. Valorizam a união de esforços, mas para isso criam redes, locais ou globais, e participam de fóruns, desde que a sua independência não seja comprometida. Como veremos, tampouco preocupam-se excessivamente com sua continuidade, com a ideia de perdurarem e deixarem exemplos ou lições; a efemeridade não é um problema, mas sim a inefetividade. Por sua forma peculiar de reconhecimento mútuo e sua aposta na ressonância e irradiação de suas ações, temos dito que, no seu conjunto, os coletivos formam metaforicamente um *arquipélago*, multiplicando laços que os interligam à distância, como pequenas ilhas conscientes de suas convergências (Gaiger, 2020).

Para Geoffrey Pleyers (2018), essas formas de ativismo superam uma série de clivagens anteriores: a) entre demandas materiais e imateriais – tornando obsoleta a noção de “necessidades básicas”; b) entre individualização, vida privada e compromisso público – de sorte que feminismo, ecologismo e anticonsumismo passam a andar juntos; c) entre o arcaico e o moderno – daí a volta à natureza, à comunidade, ao frugal e mesmo ao isolamento; d) entre o ser real e o ideal – o que implica autenticidade e coerência, reinserindo a ética no centro dos debates.

Os coletivos muitas vezes são identificados com formas de ativismo eminentemente sociopolítico, caso em que mais frequentemente se associam a movimentos sociais (feministas, ecológicos etc.) ou deles derivam (Teixeira, 2022). Esses coletivos *sociopolíticos*, por assim dizer, têm como propósito principal incidirem na institucionalidade política, a exemplo das articulações que promovem nos bastidores dos *mandatos coletivos*,

cuja presença tem sido inegável nos últimos pleitos eleitorais (Faria, 2020).

Isto posto, convém dizer que nossa referência principal será doravante um tipo de coletivo cuja atuação nem sempre vem a público, embora seja palpável e contínua. Trata-se das organizações coletivas que se autogovernam e buscam dar conta de necessidades e aspirações da vida *comum* dos seus integrantes e demais pessoas que incluem em sua missão, nos três sentidos da palavra: *comum* por serem próprias da vida cotidiana (e não efemérides ou situações extraordinárias), por serem algo partilhado coletivamente (e não uma causa individual ou externa) e por se tratar do protagonismo de gente comum (e não apenas de militantes ou líderes altruístas). Em seu conjunto, pode-se dizer que os coletivos se contrapõem a variadas formas de dominação, expropriação, exploração e opressão. Possuem um caráter não estritamente classista, mas interclassista, associável à “nova classe global de desfavorecidos”, a ser entendida como uma “nova força social emergente”, nos termos de Saskia Sassen (2016: 152-157).

Os coletivos em perspectiva histórica

Os coletivos distinguem-se em vários aspectos das formas de mobilização social mais usuais nas duas décadas precedentes. Ressaltando um aspecto já apontado, convém frisar que seu intuito não é crescer, expandir-se, reunir mais e mais pessoas interessadas na mesma causa, para então criar um grande movimento. Embora militem com frequência em movimentos sociais, os legitimem e apoiem desde seu espaço de ação próprio, os ativistas dos coletivos esperam que ações pontuais e

exemplos concretos tenham maior efeito demonstrativo e poder transformador. Por isso, sua atuação e incidência na esfera pública é uma consequência por vezes necessária à realização de seus propósitos, mas nem sempre o seu objetivo ou razão de ser.

Isto dito, é corrente na literatura a convicção de que as grandes mobilizações havidas ao redor de 2010, como o sonoro movimento *Ocuppy Wall Street* e os *Indignados*, provocaram uma inflexão no estilo de ativismo e nas modalidades de ação coletiva (Gohn, 2018; Faria, 2020; Marques & Marx, 2020). Com efeito, em relatos ouvidos em nossa pesquisa de campo encontramos coletivos cuja motivação inicial em fazer algo diferente nasceu nos eventos daquela época, celebrizados em datas como o *15M* na Espanha³, ponto de partida de um novo tipo de engajamento e militância. Em alguma medida, aquelas mobilizações de massa se teriam esgotado diante de impasses e das impossibilidades de ir à frente (Comitê Coletivo, 2018a). De certo modo, por assim dizer, teria havido no pós-2010 uma reprise da derrota imediata do *Maió de 68*.⁴ As mobilizações de 2010 não derrotaram o neoliberalismo, não reverteram o domínio progressivo das instituições políticas pelo capital global, não barraram retrocessos democráticos, não garantiram a paz e nem evitaram que desigualdades

³ Alusivo ao dia 15 de maio de 2011, data em que ocorreram mobilizações e ocupações massivas de ruas e praças em várias cidades da Espanha.

⁴ Ao final das contas, naquele ano as instituições políticas da França resistiram à pressão das ruas e o Presidente do país, Marechal De Gaulle, venceu com apoio do exército as eleições seguintes, contando com uma maioria crescente na Assembleia Nacional.

sociais persistentes se tornassem mais agudas desde então.

Ainda que típicos dos anos 2010 em diante, os coletivos assinalam mudanças de ares que já vinham se pronunciando. Raúl Zibechi (2007), reunindo vários estudos seus sobre as lutas sociais na América Latina, traz uma série de elementos históricos que permitem contrastar o panorama dos anos 1980 e 1990 com a primeira década do séc. XXI. Seu balanço dos movimentos sociais que se multiplicaram na virada do século salienta o enraizamento territorial das iniciativas, bem como as formas de engajamento com sentido prático, voltadas às questões cotidianas do dia a dia. Identifica assim o que, a seguir, viria a tornar-se um novo padrão de ação coletiva, seja pela entrada em cena de novos atores, seja pela revitalização de dinâmicas comunitárias próprias dos sistemas de vida de amplos setores populares no continente.

O autor leva-nos a concluir que a efervescência dos coletivos, na década de 2010, foi precedida de mudanças progressivas nas formas de engajamento. Entre elas, o fato de movimentos de categorias profissionais (de classe, predominantemente masculinas) terem cedido o passo a movimentos de periferias urbanas e rurais, protagonizados em grande medida por mulheres e jovens. Ao mesmo tempo, Raúl Zibechi observa que o estilo de mobilização baseado em disputas frontais, barganhas e acordos a partir da negociação de interesses, típico do sindicalismo, passou a dividir espaço com lógicas de ação típicas do universo familiar e vicinal, de índole comunitária e comunal. Dessas lógicas de ação nos deparamos em nossa investigação com exemplos desde os anos 1970, em iniciativas ora mais discretas,

ora mais combativas, que podemos ver como exemplos pioneiros dos coletivos dos tempos atuais.

Um primeiro caso data de 1975, ano de fundação de uma iniciativa de comercialização de alimentos e congêneres, com foco em produtos orgânicos, convertida depois, em 1993, em uma cooperativa autogestionária de propriedade dos trabalhadores – hoje cerca de 250, todos associados. A *Rainbow Grocery* nasceu com inspiração religiosa, no contexto do movimento pela alimentação saudável, expressivo à época na Califórnia. Constitui um exemplo das cooperativas de trabalhadores que surgiram em cidades dos EUA nas últimas décadas, com focos na geração de emprego, na democracia no trabalho e no desenvolvimento comunitário. Esse coletivo (que assim se denomina) define como missão colocar em prática os ideais de um modo sustentável de vida e, ao mesmo tempo, assegurar a oferta de produtos alimentícios saudáveis e orgânicos. Seu envolvimento social centra-se na comunidade local (distrital), na qual atua apoiando lutas e movimentos, dando suporte a novas cooperativas, como também em educação, disseminação de tecnologias e, ainda, em doações a organizações sem fins lucrativos, escolas e outras. Emprega energias limpas e propugna seu uso na cidade (meios de transporte, reciclagem, energia social etc.). Em relação aos trabalhadores, desenvolve uma política de inclusão e diversidade, de renda, geracional, de raça etc. Posiciona-se publicamente diante de eventos como os recentes assassinatos de negros nos USA e em outros países.

Um segundo exemplo, de 1976, teve início em um projeto local na cidade de Kyoto, no Japão. Um sistema de reciclagem e reaproveitamento de resíduos orgânicos foi criado por uma pequena comunidade rural, seguido

da produção de biodiesel. Passou-se então a revitalizar a agricultura, com a introdução do cultivo da *Nonahana* (canola, no Brasil), no lugar da monocultura de arroz. No estágio posterior, alimentos e energia passaram a ser produzidos localmente, momento em que a experiência se tornou modelar e expandiu-se nacionalmente, incluindo ações de educação, de prevenção do aquecimento global, de fomento a linhas de produção ecológicas e sustentáveis e, voltando às suas origens, de valorização das comunidades. A iniciativa foi obra de residentes locais, em sua maioria agricultores, que se consorciaram para dar outra cara ao desenvolvimento da região, em lugar do padrão industrial do séc. XX, de produção, consumo e descarte em massa. Seu pilar central são os saberes e as iniciativas locais, com base na responsabilidade cidadã e em lideranças comprometidas. O *Projeto Nanohana*, que poderia ser considerado um bom exemplo de economia associativa circular, foi replicado na China, Coréia, Mongólia e Ucrânia.

Outro caso interessante é o *Critical Art Ensemble* (CAE), fundado em 1987 nos Estados Unidos. Com um quadro de integrantes flutuante ao longo de seus 35 anos, o CAE nunca deixou de intervir nos campos da cultura, das artes e da comunicação, explorando novas possibilidades (estéticas, pedagógicas) de resistência ativa ao domínio do capitalismo. Seu portfólio inclui a produção de curtas-metragens, vídeos, performances, intervenções micropolíticas, exposições físicas e trabalhos no mundo virtual. Prima desde seu início pelo emprego de novas tecnologias informacionais e de comunicação de massa, reunindo profissionais de “mídia tática” especializados em computação gráfica, *web design*, filmes e vídeos, arte de texto, do livro, e

performance. Segundo Lucas Medeiros (2020), o foco da CAE tem sido as intersecções entre arte, teoria crítica, tecnologia e ativismo político, produzindo uma arte ao mesmo tempo hipercrítica, política e atual. Investe, assim, contra os maiores sistemas tecnopolíticos do “pancapitalismo”. Esse coletivo, também designado dessa forma por seus integrantes, expôs e se apresentou em diversos espaços internacionais, da rua a museus, além da internet. Produziu oito livros (a maior parte disponível gratuitamente no website do CAE), publicados em 18 idiomas, além de muitos vídeos e materiais visuais. Cabe notar que articulações com o ativismo de massa (protestos, manifestos, campanhas) marcaram o CAE nos primeiros anos, sendo abandonadas quando sua vinculação a causas gerais de interesse comum passou a dar-se por meio de uma linha de atuação autor-referenciada, definida sem consulta ou acordo prévio com os movimentos.

Esses antecedentes em relação à vaga atual de coletivos sugerem uma periodização nos seguintes termos: i) experiências antigas, iniciadas até 1990, sem relação presumível com o momento atual de efusão dos coletivos, sendo então seus *predecessores*; ii) experiências pioneiras, posto que iniciadas entre 1991 e 2005 (hoje, com ao menos dezoito anos de atuação), que já possuíam ou gradualmente adotaram características do ativismo atual, apontando de certa forma o futuro padrão hoje incarnado pelos coletivos, sendo então seus *precursores*; iii) coletivos mais recentes, do período 2006 – 2022 e em maior profusão na última década, cuja morfologia corresponde com mais exatidão ao conceito de referência antes proposto, sendo então *coletivos* em sentido estrito.

Esse ensaio de periodização é compatível com a distinção entre duas fases recentes de mobilização social, visualizadas por Geoffrey Pleyers (2018): i) *altermundialismo*: aparece em meados dos anos 1990, adquirindo escala global e estruturas correspondentes, como o Fórum Social Mundial, as conferências internacionais, redes globais permanentes e ONGs internacionalistas. Novos atores despontam, como os povos ancestrais; indígenas e camponeses (como a *Via Campesina*) ganham proeminência; ii) *alterativismo*: a partir de 2010, o engajamento pessoal, o valor da experiência e a posta em práticas dos valores e ideais defendidos ganham relevância. As ações direcionam-se mais à proposição e execução, por meios próprios, de espaços de participação e inovação local, do que à incidência na esfera pública, não obstante momentos de efusão e ocorrências de levantes e grandes manifestações.

O alterativismo corresponderia à última geração de atores engajados na transformação social, como jovens ecologistas, mulheres feministas, pessoas engajadas na defesa de populações vulneráveis, ativistas de lutas identitárias ou militantes dos direitos humanos. A partir da crítica que fazem contra o status quo e a institucionalidade política, responsável pela crise da democracia e pelo bloqueio às mudanças, o alterativismo se mantém à distância do universo institucional, seja do Estado ou da sociedade civil. Suas incidências e alianças nesse terreno tendem a ser episódicas, circunstanciais (Pleyers, 2018: 36 *et passim*). Ademais, esses ativistas optam por redes informais, com base em afinidades pessoais, mas tiram proveito do contexto midiático e tecnológico de hiper conexão. Atuam em espaços virtuais e também físicos, cientes de que a internet, dando suporte a

movimentos nacionais e locais, não permite por si mesma a globalização das lutas (Pleyers, 2018: 33 *et passim*). Trata-se de uma militância global, não por dispor ou almejar grandes estruturas de organização e conexão, mas por sua intenção e apreciável capacidade de lograr ressonâncias planetárias de suas ações.

Materializando ou não o alterativismo em sua atuação, é fato que as condutas dos coletivos não se amoldam à pauta de movimentos sociais específicos, menos ainda ao estilo das negociações típicas do sindicalismo. Ao incidirem sobre incontáveis questões – do trabalho à gentrificação, da produção agroalimentar aos especismos – eles refletem uma mudança de ares: uma vez que o capitalismo avançado converteu tudo em *commodities*, resta combater pela vida em todas as suas dimensões e facetas, sem disjunções. E diante de outra crise adicional, qual seja a das grandes ideologias modernas que nos asseguravam os caminhos rumo a um futuro radioso (Gaiger, 2021), já não se quer lutar e ao mesmo tempo esperar que cheguemos a outro mundo. O que a panóplia de iniciativas que pululam aqui e lá, em certos momentos com efervescência, está a demonstrar, é que se quer viver de outro modo. Mais e antes do que criar outro mundo, se trata de lograr outra maneira de viver no mundo, o que requer em certa medida uma lógica de afastamento e secessão, juntamente com uma aposta em novas vivências que, ao serem compartilhadas, possam conduzir à humanização (Moraes, 2018; Comitê Invisível, 2018b). Dando a impressão de haverem lido John Holloway (2009), a tomada do poder não parece motivar esses ativistas, mas sim a possibilidade de combater a tirania dos *moinhos satânicos* (na célebre expressão de Karl Polanyi) e, não soprando suas pás,

deixar de reproduzir o capitalismo e o modelo civilizatório a que ele fatalmente nos conduz.

Aspectos metodológicos e exemplos dos coletivos em ação

Como vimos, os coletivos dos anos 2010 foram antecédidos por experiências militantes de várias causas no último quartel do séc. XX. Algumas delas vieram a integrar campos de práticas alternativas hoje conhecidos e institucionalizados, a exemplo da Economia Social e Solidária, além de parcelas do movimento associativo e cooperativo – sendo de notar que o registro formal como cooperativa é o mais usual entre os coletivos, opção comum entre as organizações alternativas em geral. Esses fatos conduziram nosso estudo a escrutinar plataformas e bases de dados com informações diretas ou indiretas sobre os coletivos. O leque de opções é amplo. Por exemplo, existem vários repositórios e websites em segmentos de interesse, como ecovilas (*Ecovillages Global Network* e *Mapa Ecoaldeas*, na América Latina), cooperativas autogestionárias de trabalhadores (*Worker Cooperative Census*, EUA) ou comunidades de *Slow Food* (*Slow Food Brasil* e outros). Países como a Espanha, graças a articulações consistentes entre as iniciativas e as redes regionais, oferecem listas classificatórias e mapas dos empreendimentos coletivos solidários, equiparáveis em muitos casos aos coletivos. No Brasil, a fonte mais abrangente é o Sistema de Informações sobre a Economia Solidária (SIES), com mais de vinte mil iniciativas cadastradas. A base de dados globalmente mais abrangente é a *ESS Global*, disponibilizada pela Rede Intercontinental de Promoção da Economia Social e

Solidária (RIPESS), com registros e vias de acesso a iniciativas de dezenas de países.

À medida que uma parcela significativa dos coletivos (no sentido amplo) tem sido objeto de estudos acadêmicos, a pesquisa bibliográfica e os contatos diretos com as experiências e suas redes de parceria potencializam o efeito “bola de neve” típico desse tipo de rastreamento investigativo. Caso a caso, as iniciativas estão sendo preliminarmente examinadas e, uma vez em consonância com as definições adotadas pela pesquisa, passam a ser estudadas e classificadas de acordo com a grade temporal antes mencionada (predecessores, precursores e coletivos estrito senso). O registro em planilhas das características observadas propicia estudos comparativos sistemáticos e explorações estatísticas. No escopo desse texto, contudo, nos limitamos a descrever alguns poucos casos, ilustrativos da diversidade existente e de pontos em comum que nos autorizam a vê-los pelo mesmo prisma conceitual.⁵

Em acréscimo aos coletivos predecessores já mencionados, continuemos essa breve enumeração com o *Coletivo Catarse*, de Porto Alegre, uma cooperativa de cultura e mídia alternativa representativa de um segmento de atuação em que encontramos vários coletivos. Fundada em 2004 e atualmente com dez membros, a Catarse apresenta-se como um agente de comunicação alinhado com princípios do cooperativismo, da autogestão e da economia solidária. Sua atuação, já examinada em alguns estudos (Camillis, 2011; Silva,

⁵ Os casos descritos aqui já foram estudados anteriormente em outras pesquisas, ou dispõem de bibliografia e documentação a respeito, ou foram visitados pessoalmente, mesmo em lugares distantes como o Japão.

2016), se realiza em parceria com os protagonistas de projetos sociais e culturais, numa perspectiva de comunicação integrada e transdisciplinar, voltada ao compartilhamento de conhecimento, ao fomento de redes e à formação com caráter articulador e mobilizador. O coletivo é mantido pela prestação de serviços e por financiamento público, além de colaboradores voluntários.⁶ Segundo estudos (Thibes *et al.*, 2020), esses dispositivos de apoio têm viabilizado a cooperativa em seus 18 anos de atuação, permitindo que seus membros vivam desse trabalho profissional.

No mesmo segmento, temos na Bélgica o coletivo *Médor*, de jornalismo investigativo, que publica uma revista trimestral homônima (*Médor – les yeux ouverts*), com matérias sobre diversos assuntos da sociedade belga, disponíveis igualmente via internet, mediante subscrição. Fundado em 2015 por 19 pessoas, o coletivo organiza-se como uma cooperativa que reúne 1.715 associados no papel de apoiadores e leitores, com direitos de participação em assembleias e no conselho de gestão. A criação da cooperativa, graças a um trabalho persistente de difusão, serviu inicialmente para prover capital para o projeto, por meio da compra de quotas-partes. Ademais, a cooperativa constitui um mecanismo de interação social, de repercussão do Médor. Seu núcleo de trabalho – o coletivo em si – é constituído por uma equipe de jornalistas e profissionais de mídia, em torno da qual gravitam cerca de 30 pessoas, como prestadores de serviços específicos ou eventuais. Inexistem cargos fixos na equipe (salvo no setor administrativo), havendo um

⁶ Em caso de apoio recorrente, há um estímulo em termos de participação nas atividades (*podcasts* e outras) do coletivo, além de presentes oferecidos a título de recompensa.

rodízio de funções a cada número, inclusive quanto ao editor da revista. As assinaturas são propostas em três valores: justo, de apoio e com desconto, esse último para pessoas com limitações financeiras. Em todos os casos, os assinantes recebem a revista em casa, têm acesso online também a outros conteúdos e podem opinar sobre assuntos em discussão, além de redistribuírem matérias a outras pessoas.

Médor se apresenta como um projeto cidadão, sem chefes nem patrões, tampouco subordinando-se ao poder econômico e ao mercado publicitário. A linha editorial mantida por seus fundadores tem por fim lutar contra injustiças e enriquecer o debate democrático, em favor do interesse público (Huens, 2016). O coletivo sustenta-se por meio das contribuições dos cooperados e assinantes, da venda em bancas da revista, pela utilização de aplicativos de edição livres ou desenvolvidos pelo próprio coletivo e, ainda, por uma política de remuneração realista, discutida por toda a equipe de profissionais.

Por falar em aplicativos de edição, o campo das tecnologias de informação e comunicação (TICs) tem sido visado por vários coletivos. Uma iniciativa de referência é o *Ubuntu-fr*, uma associação de desenvolvedores e utilizadores francófonos de softwares livres vinculados ao selo *Ubuntu*. Ela foi registrada em 2006, conta atualmente com 30 membros e tem por fim específico prover suporte legal e financeiro aos desenvolvedores e utilizadores de softwares livres. Seu funcionamento é horizontal e descentralizado (Blum & Ebrahimi, 2007): baseia-se principalmente em contribuições voluntárias e na atuação de seus membros em várias frentes, de forma aberta e colaborativa, especialmente por meio de um

fórum participativo. O nome do coletivo prende-se ao sentido do termo Ubuntu em sua acepção informacional⁷ e em seu significado histórico. Como se sabe, ele provém do conceito sul-africano de mesmo nome, diretamente traduzido como "humanidade com os outros" ou "sou o que sou pelo que nós somos todos". O termo veio então a sintetizar a ideologia do projeto, focalizada no conceito de software livre e no trabalho colaborativo de desenvolvimento, usual nas comunidades *hackers* (França Filho & Aguiar, 2014).

Cultura e arte têm sido igualmente focos de atuação dos coletivos, incluindo o teatro (Marques, 2021). Em Madrid, o *Teatro del Barrio* oferece música, poesia, espetáculos teatrais e atividades variadas, como formação de atores e atividades comunitárias em parceria com organizações do bairro. A iniciativa nasceu de um conjunto de sete pessoas ligadas às artes, com o propósito de colocar em prática os mesmos princípios que reivindicavam do poder público e da sociedade durante o *Movimento dos Indignados*, em 2010-2011. Lançada a ideia de um teatro cooperativo, autônomo e politicamente engajado, muitas pessoas interessaram-se em participar, viabilizando a formação da cooperativa de consumo com a qual o coletivo se formalizou, em 2013.

Hoje com mais de 600 pessoas associadas, o Teatro atua em várias frentes, alinhadas ao feminismo, à igualdade, ao bem comum e à arte esclarecida e crítica. A

⁷ Nesse âmbito, o termo se refere a um sistema operacional de código aberto, construído a partir do núcleo Linux. O objetivo do software livre em questão é oferecer um sistema que qualquer pessoa possa utilizar sem dificuldades, independentemente de nacionalidade, nível de conhecimento ou limitações físicas. O sistema deve ser constituído principalmente por software livre e deve também ser isento de qualquer taxa.

equipe de trabalho é formada por onze pessoas, cabendo aos associados comandar os rumos da cooperativa nas assembleias, em encontros de discussão estratégica e via eleição bianual de um conselho reitor. Voluntariamente, os associados podem integrar comissões de trabalho, incluindo a de programação. Segundo entrevista realizada no local, a comissão de comunidade é chave, pois organiza eventos, festas e momentos de acolhida dos novos associados, de forma a que se sintam vinculados como integrantes de um coletivo em que podem confiar e expressar-se. A renda da bilheteria e da escola de formação de atores são as principais fontes de recursos, seguidas de subvenções públicas que garantem 10% do orçamento. Ainda de acordo com a entrevista, o que garante a audiência nos espetáculos é a linha em que se inserem, aliando boa qualidade artística com conteúdos que provocam reflexão e engajamento: “atraímos o ‘nosso público’; gostaríamos de atrair o público de Vox”.

Não fossem os limites de espaço, essas descrições poderiam prolongar-se. Outros coletivos ainda serão mencionados adiante, de sorte que podemos nos satisfazer no momento em sumariar alguns traços comuns dos casos vistos até aqui. Um deles tem a ver com a existência de um foco ou campo de atuação específico, no qual as atividades visam a produzir resultados palpáveis, desenvolvendo-se para tanto dinâmicas relacionais que agregam outras pessoas, além do núcleo permanente que garante o funcionamento do coletivo no dia a dia. Em segundo lugar, formatos jurídicos associativos ou cooperativos, para citar os mais usuais, servem a um duplo propósito: garantir a autonomia de gestão, preservando a horizontalidade entre os participantes, e manter canais de inserção social, de modo a

favorecer maior difusão e ressonância das iniciativas. Em terceiro lugar, há um claro viés crítico ao estado atual das coisas, que se desdobra em propósitos de fazer de outro modo, outras coisas: da comercialização e consumo consciente de produtos orgânicos (Rainbow Grocery) ao software livre (Ubuntu-fr). Busca-se dar efetividade à ideia de construir alternativas, de maneira que se possa desfrutá-las no presente, como prefigurações de transformações maiores. Isso inclui a organização desses espaços locais com base na participação direta e na autogestão. Por fim, quem leva à frente as iniciativas são grupos reais, de pessoas conhecidas entre si, em interação constante, ficando as funções e dispositivos burocráticos em segundo plano. Em seu espírito e sua organização, os coletivos funcionam como comunidades nas quais as pessoas vivem, se realizam e se protegem. No dizer de uma entrevistada, “temos, sim, um espaço de cuidado entre as pessoas: as pessoas se cuidam, se querem bem. Têm companhia, outras pessoas para compartilhar, para estarem juntas”. Como diz Alana de Moraes, nesses espaços se constroi uma forma comunal de política, cujos integrantes agem como jardineiros de um jardim comum (Moraes, 2018: 17).

O valor capital da autonomia

A despeito das matizes pelas quais se possa entender o termo, a autonomia é um traço diametral dos coletivos, como princípio, forma de agir e aspiração. Já vimos que a autonomia está plasmada nas iniciativas que precederam as experiências mais recentes; a bem da verdade, tem acompanhado as organizações civis que deram suporte ao grande movimento de resistência social

(Polanyi, 1944), desde o séc. XIX. Nosso propósito aqui será detectar de que formas ela se apresenta no universo das experiências que estamos analisando, ainda que não seja possível fazê-lo em todas as suas filigranas ou com pretensões firmemente conclusivas.

Convém lembrar preliminarmente que a questão da autonomia deu margem a formulações teóricas e políticas ao longo do tempo, estando em posição central em determinadas correntes e em certos debates sobre os caminhos e os fins da transformação social.⁸ Adentrar essa vasta literatura nos afastaria das intenções deste texto, além de requerer várias páginas adicionais. Não obstante, algumas breves considerações introdutórias de ordem conceitual nos parecem úteis para evitar uma imprecisão demasiada no uso do termo, indicando ao mesmo tempo em que sentidos ele se mostra analiticamente providencial para o entendimento da dinâmica peculiar dos coletivos e do seu estilo próprio de ativismo.

Pode-se inicialmente recordar que, em seu sentido comum, autonomia significa, em suma, “ser dono do próprio nariz”: autodeterminar-se, decidir livremente acerca de si, dar conta de si, ter o direito de dar curso a vontades e aspirações. Esse fato comporta uma dimensão subjetiva, interna ao sujeito – quanto a sentir-se no direito de agir, ter competências, ser capaz – e igualmente uma dimensão objetiva, externa ao sujeito, relativa às condições necessárias para conduzir-se efetivamente com autonomia, o que depende da sua posição social (sua estrutura de capitais, diria Pierre Bourdieu) diante de seus círculos próximos e em face de condicionantes sociais mais amplos, de várias ordens. Nisto estamos

⁸ Gustavo Oliveira (2021, pp. 82-115) faz um valioso balanço a respeito, a que faremos algumas referências.

concordes com uma ampla literatura, valendo lembrar os trabalhos reconhecidos de Amartya Sen (1999a) a respeito das *capacidades* e dos *funcionamentos* requeridos para que os indivíduos usufruam de liberdade efetiva e possam desenvolver-se.

A autonomia vai além da possibilidade de realizar ajustes às condições sociais reinantes, logrados por meio de adaptações dependentes das margens de manobra, às vezes estreitas, de que se disponha. Em graus consideráveis, a autonomia supõe ativar a imaginação, a criatividade, no sentido de idealizar e materializar situações novas. Para somente reproduzir o já existente, ela não tem maior serventia. Por isso, é transcendente, aponta para a superação das condições em que se vive. Contudo, a autonomia não equivale à independência ou autossuficiência: somos interdependentes, vivemos apenas graças às nossas relações sociais, aos nossos vínculos (Gaiger, 2016). Por certo, a autonomia é ao mesmo tempo individual e coletiva (Oliveira, 2021: 83). Voltando à Amartya Sen (1999b: 101-105), o desconhecimento de nossa interdependência mútua bloqueia o caminho das realizações individuais atrás das quais devem existir necessariamente uma estratégia e uma racionalidade social.

Reconhecimento mútuo e acordos são inevitáveis. A questão está em dispor de vínculos sociais que não tolham a autonomia, mesmo ao custo inevitável de contrapartidas, de concessões. E, desse ponto de vista, a situação ótima é a aquela de equilíbrio entre as pessoas que se vinculam, o que requer simetria e correspondência nas condições sociais contemporâneas. Tangenciando questões que não serão tratadas aqui, diríamos que a autonomia requer uma dinâmica de reciprocidade entre

peças instadas a se reconhecerem como iguais (Gaiger, 2016; 2020). A reciprocidade nos lembra que a autonomia será incompleta se ficar limitada a uma pessoa, de forma unilateral, tanto mais caso seu sistema de relações esteja subordinado a poderes fora do seu controle. Um grupo, uma comunidade ou um coletivo serão autônomos se puderem decidir sobre seu destino e, antes disso, sob a forma de se organizarem e atuarem. Por conseguinte, se forem livres para decidir sobre sua organização econômica e de trabalho, sua estrutura política, seu direito e sua cultura. E como a liberdade jamais é absoluta, tampouco o será a autonomia: como as retas “que se encontram no infinito”, trata-se de noções propulsoras rumo a um *devenir*, não à sua plena realização.

Gustavo Oliveira (2021: 82 *et passim*) indica que a presença da autonomia nas práticas sociais pode ser examinada do ponto de vista da ação dos movimentos sociais em relação ao Estado – ou mais amplamente, diríamos, das ações e experiências coletivas diante de terceiros – ou do ponto de vista da auto-organização da vida em comum, incluindo a autogestão dos recursos materiais e do trabalho. Ambos os enfoques analíticos são aplicáveis aos coletivos, sem desconhecer que o intuito primordial dos mesmos se volta à criação de espaços e projetos de exercício em comum da autonomia, a partir do *quê* definem suas relações com o Estado e demais agentes. Avançando para um segundo ponto, é justo dizer que os coletivos, regra geral, apostam e investem em experiências da “forma autonomia”, via materialização de propostas alternativas e autogestionárias de vida em comum, nas quais exercitam o “princípio da autonomia”. Por conseguinte, eles seriam exemplos da “autonomia como *práxis* democrática”, da passagem ou transição do

princípio da autonomia à prática. Mais ainda, os coletivos incarnariam o princípio dialético da autonomia, à medida que se afirmam simultaneamente pela negação da ordem vigente e por seu fazer alternativo: “tudo começa pela **negação** e se desenrola como **construção** de algo novo para o lugar do que negado” (Oliveira, 2021: 98, grifos do autor).

A despeito de sua diversidade de atuação, os coletivos veiculam esse duplo movimento, como se observa na crítica ao capitalismo e, com ele, à indústria de alimentos e à sociedade de consumo, à publicidade e a indústria cultural e de comunicação, à privatização das tecnologias informacionais, à apropriação e espoliação de territórios e assim por diante. Além dos coletivos já citados, caberia mencionar as ecovilas (Machado, 2018), os coletivos de mulheres (Teixeira, 2022), as iniciativas de recuperação e proteção de territórios (Dubeux, 2017), de inclusão social (Bretas, 2019), ou ainda o grande leque de coletivos engajados em questões de ecossustentabilidade e justiça ecológica (Stock *et al.*, 2018).

Ao lado da crítica e da contestação, o fazer alternativo é realizado e, tanto quanto possível, levado à frente sem comprometer a autonomia institucional dos coletivos ou provocar sua dependência diante do Estado, do poder econômico ou mesmo de parceiros. Precisamente para manter sua autonomia desses pontos de vista, os coletivos às vezes abrem mão do crescimento ou renunciam ao objetivo de se multiplicar via replicação de sua estrutura (filiais, sucursais etc.), dada a maior burocracia inevitavelmente a gerir nesses casos. Preferem conectar-se por redes horizontais e manter-se apenas com a institucionalidade necessária, à certa distância dos jogos de poder típicos das relações com outras organi-

zações e o Estado. Como recorda Flávia Faria (2020), os coletivos são levados à frente por pessoas que não fazem parte do sistema, que possuem baixa institucionalidade. Pessoas que não provêm, não contam e não dependem de estruturas institucionais, ao contrário dos sindicatos, entes representativos e ONGs. Esta institucionalidade baixa tanto favorece sua independência de atuação quanto delimita o foco e o poder de irradiação dos coletivos.

Viver dentro do sistema, às voltas com pugnas e estratégias de poder, não lhes interessa. Mesmo que isso seja incontornável, a aspiração dos coletivos, via de regra, é criar espaços próprios, em que possam desenvolver sentidos e experiências vitais. Para isso, como antecipava Raúl Zibechi (2007: 215) em relação às lutas e mobilizações dos anos 2000, já não é preciso sentir-se representado no mundo dos dominantes, participar de suas arenas e seus jogos de poder. Ao contrário, as iniciativas demonstram as virtudes da sua dispersão e atomização, de sua instabilidade e imprevisibilidade, de sua não institucionalização (Zibechi, 2007: 49).

Alana de Moraes vai ao ponto, ao dizer que os coletivos refletem aspirações de pessoas que desejam sair do papel de expectadores de suas próprias vidas (2018: 9). Importa experimentar construir no aqui e agora (Moraes, 2018: 17). A autonomia ganha sentido nesses espaços como direito do coletivo para organizar-se, definir suas regras de funcionamento e modificá-las livremente. Os estudos antes mencionados sobre o *Catarse* e o *Critical Art Ensemble* (CAE) frisam que sua organização e atuação guiam-se pelos princípios de autonomia, cooperação e prazer (cfr. Camillis, 2011; Medeiros, 2020). Um detalhe no percurso do CAE merece atenção: ao longo do tempo,

esse coletivo optou por produções coletivas, da sua concepção à execução, sem apagar as expressões individuais. Provocou então uma evolução da ideia original de “conjunto” – em que todos trabalhariam da mesma forma – para aquela de “coletivo”, na qual as individualidades cooperam organicamente, segundo suas especialidades e disposições. Nos coletivos, a autonomia comporta também o reconhecimento das individualidades, a liberdade dos ativistas à sua realização pessoal, à suas experiências.

Por isso, na *Rainbow Grocery* todos os trabalhadores são associados, com poder decisório sobre o que diga respeito ao coletivo e a eles próprios. No *Médor*, cada profissional de mídia da equipe é livre para ocupar-se de outras coisas, com fins de obtenção de renda ou de engajamento social. O caso mais emblemático dessa valorização da experiência pessoal é possivelmente o dos *Kot à Projet* existentes em algumas universidades. Na situação em estudo, na *Université Catholique de Louvain* (Bélgica), eles se contam às dezenas: são projetos voltados a uma causa social, propostos e conduzidos por estudantes que passam a viver juntos na cidade universitária. Com o projeto aceito (por um conselho formado por representantes dos *kot*), os estudantes se organizam coletivamente quanto à vida cotidiana do *kot* (moradia coletiva) e ao programa de atividades.⁹ Os projetos em geral prosseguem por vários anos, mas as equipes se renovam anualmente com a entrada e saída de membros que iniciam ou finalizam seus estudos. Para esses ativistas jovens, além de cumprirem com um dever de consciência, lutando em favor do meio-ambiente, da

⁹ Um catálogo dos *kots* atuais encontra-se em:
<http://kapuclouvain.be/recherchekap/>.

solidariedade, da união de povos, de pautas feministas, dos direitos humanos etc., o sentido do *kot* é a própria experiência de estar em grupo, de aprender a viver em uma coletividade, de aplicar a si os princípios defendidos pelo *Kot*, de assim viver fraternalmente com respeito mútuo, valorização da diversidade, colaboração e autonomia.

Indagado sobre as motivações pessoais dos integrantes do *kot Jeunes et Nature* (jovens e natureza), o estudante entrevistado em nossa pesquisa de campo não hesitou em enumerá-las: a) a possibilidade de fazer alguma coisa, além dos estudos. Ter uma distração, algo agradável e com sentido; b) o gosto pelo engajamento, por atuar em coisas relevantes; c) os encontros constantes com outras pessoas; d) o ambiente convival, agradável, de amizade.

Para ele, a autonomia individual não fica comprometida: “há sacrifícios a fazer, mas em nome de uma causa e de um prazer também”. Sim, ao lado do compromisso militante, não é de hoje que os coletivos estudantis são um lugar de fruição e confraternização. No cotidiano dos *kot à projet* não faltam comemorações, festas e cerveja! O lúdico e a diversão fazem parte da experiência pessoal que se quer viver e da vida que se quer promover. Pode haver vida boa sem alegria? O website do *Teatro del Barrio* assim responde:¹⁰

¿Por qué la fiesta? El sistema nos golpea con miseria, fealdad, depresión. Queremos responder con belleza, con alegría. Una revolución sin sentido del humor seguramente está condenada a traicionarse a sí misma, y en cualquier caso, es un

¹⁰ Vide: <https://teatrodelbarrio.com/proyecto-barrio/>.

coñazo. La fase de desarrollo actual del capitalismo, está expulsando a miles y miles de personas fuera del sistema, arrojándolos al vacío. Queremos seguir diciendo STOP y queremos seguir participando del cambio de paradigma que ya comenzó, decidir cómo queremos vivir y diseñar el mundo que nos gustaría habitar. Cada paso hacia el cambio es digno de ser celebrado y bailado en una FIESTA.

Em setembro de 2022, o coletivo *Catarse* anunciava nas redes sociais os preparativos das festas comemorativas dos seus 18 anos, incluindo o lançamento de uma cerveja especial, a *Anticolonial IPA*, uma criação de cervejarias conhecidas por suas práticas de responsabilidade socioambiental. Ao lado disso, dava destaque à quinta edição do *Baile Refrescália*, com lugar marcado na Comuna do Arvoredo, outro coletivo da cidade de Porto Alegre. Antes e agora, diante dos efeitos deletérios que o capitalismo global não cessa de impor contra a vida, os coletivos expressam bem o princípio de que “nossa radicalidade precisa ter a ver com uma paixão de liberdade” (Moraes, 2018: 18).

Considerações finais

Os coletivos que acabamos de examinar são em geral iniciativas locais, reunindo pessoas em torno de um propósito de ação a ser levado à frente de modo autônomo, participativo e autogestionário. Caracterizam-se como iniciativas independentes, embora possam estar vinculadas a organizações associativas ou de base territorial. Um tipo emblemático são as comunidades *intencionais*, como as ecovilas, implantadas expres-

samente para dar vida a um determinado projeto idealizado por seus membros. Além de revitalizarem valores e práticas de autogestão comunal, os coletivos propiciam a seus participantes graus de autonomia no provimento da vida cotidiana e, graças à materialidade e ao significado de suas realizações, proporcionam patamares mais elevados de dignidade e bem-estar. Como vimos, sua tendência é promover novos ativismos sociopolíticos, em paralelo à sua atuação local direta, estimulando engajamentos individuais ou tomando parte coletivamente de movimentos de contestação e contraposição à ordem vigente.

A presença da autonomia, eixo vertebral do texto, se verifica nos coletivos: a) como dimensão subjetiva, ligada à vivência individual e ao valor atribuído à experiência; b) na constituição de espaços próprios de atuação, trabalho e criação de soluções alternativas e efetivas diante de questões de interesse comum; c) como postura de independência econômica, política e moral diante de organizações, movimentos e aparelhos de Estado; d) ademais, como uma antecipação, em pequena escala, de formas de viver no mundo, livres e promotoras de emancipações.

Autonomia é o que se quer na “sociedade do amanhã”, precisando então ser experimentada na vida cotidiana (Oliveira, 2021: 86-87), para que se materialize e se traduza em emancipações. Olhando pelo inverso, a emancipação não é um objetivo, mas uma forma de viver. Mas, salvo em caso de apelos a teleologias em franco descrédito, não existem garantias de continuidade, acúmulo ou evolução no fazer alternativo (Zibechi, 2007: 57). Desse ponto de vista, há um realismo na opção de muitos combatentes de movimentos sociais em abdicar

da prioridade dada às mobilizações de massa para dedicarem-se a projetos alternativos em concreto. Resolveram engajar-se em ações prefigurativas, como se constatou na região de Barcelona, um dos epicentros das manifestações dos *Indignados* na Espanha (Asara & Kallis, 2022). A transformação social passa a ser vista como decorrência de uma “política de protótipos”, de uma passagem do protesto à proposta, da utopia aos experimentos (Moraes, 2018: 16-17).

A autonomia tem sido um elemento intrínseco às mobilizações sociais, desde os anos 1960. Gohn (2018) destaca que nos movimentos daquela época, como o estudantil e o feminista, encontravam-se princípios e práticas autonomistas, de horizontalidade e de crítica ao sistema. A defesa da autonomia individual e coletiva esteve à raiz das lutas operárias do séc. XIX, da formação das suas associações de classe e das cooperativas. Ao lado disso, inúmeros trabalhadores preferiram resistir à imposição das relações capitalistas de trabalho e produção por meio da defesa de seus sistemas de vida, nos quais a autonomia comunal era um valor e um elemento estruturante. O mesmo vale em escala maior e num sentido ainda mais decisivo para os povos ancestrais que não viviam no mesmo lado, ou seja, no mesmo modelo de humanidade (Krenak, 2020), por isso designados depreciativamente, na semântica colonialista, de indígenas (gentes do próprio lugar), como se essa não devesse ser a condição natural de todos nós.

Os coletivos lutam para recolocar as coisas no lugar. Evocando Gramsci, talvez o pensador marxista que mais bem compreendeu o espírito e as condutas dos “habitantes do porão” (Zibechi, 2007: 62), poderíamos dizer que essas iniciativas têm como estratégia a “guerra

de posição”, a transformação cultural e a lenta conquista da direção intelectual e moral da sociedade - isto é, a hegemonia. Contudo, por tudo o que vimos não é de imaginar-se que sonhem tão alto e queiram ir tão longe. Já não se tem a totalidade social que antes se supunha existir, tampouco um telos revolucionário capaz de transformá-la.

Por isso, a transformação emancipatória almejada pelos movimentos sociais (em sentido amplo) deste século não se espera da política institucional e do Estado, mas da vida social, das tarefas cotidianas, da recusa em reproduzir as relações sociais capitalistas e os modos de vida relacionados. E, por todas essas razões, os coletivos representam um novo modelo de atuação social, que surgiu gradualmente nos anos 2000 e se multiplicou após os movimentos altermundialistas, retomando a seu modo as lutas pela democracia e pelos direitos humanos, as questões territoriais e ambientais, entre outras.

Segundo Geoffrey Pleyers (2018: 93), ao contrário das correntes dominantes da sociologia e da ciência política, não se deve restringir ou mesmo centrar a análise dos movimentos sociais em seus efeitos no plano institucional e nas políticas públicas. Há outros ganhos importantes, como o adensamento da democracia, ao lado de resultados vivenciais que afetam a subjetividade, embora intangíveis à luz dos enfoques convencionais. Concluindo essas considerações, para o mesmo autor (Pleyers, 2018) seria um erro reduzir o significado do ativismo social aos seus resultados de curto prazo; seu impacto futuro, incerto por enquanto, deve ser considerado. O que se pode dizer, agora, é que as inovações práticas dos coletivos em favor de uma vida significativa é o que produz sua humanidade, sua

vontade de continuar agindo contra as carências reinantes e a chantagem da crise, incessantemente imposta pelo capitalismo.

Referências

Asara, Viviana; Giorgos, Kalli (2022). The prefigurative politics of social movements and their processual production of spaces: the case of the indignados movement. *Politics and Space*, 0 (0): 1-21.

Blum, Guillaume; Ebrahimi, Mehran (2007). Impact d'une culture sur les modes d'organisation dans une communauté virtuelle : une étude ethnographique de la communauté du logiciel libre Ubuntu. *Les Sciences de la gestion et la question de la liberté*. HEC-Montréal, 9-10 de junho: 220-237.

Bretas, Arthur (2019). *Fermentando possibilidades: reflexões sobre organização e conscientização na Amada Massa*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado de Administração). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Camillis, Patrícia (2011). *Por uma administração do cotidiano. Um estudo ator – rede sobre autogestão*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Administração). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Comitê Invisível (2018a). *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. 2ª ed. São Paulo: Edições Antipáticas.

Comitê Invisível (2018b). *Motim e destituição agora*. 2ª ed. N-1 Edições: São Paulo.

Coraggio, José (Ed.) (2016). *Economía social y solidaria en movimiento*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Dubeux, Ana (2017). O exercício da reciprocidade em Terre de Liens, na França. In: Gaiger, Luiz; Santos, Aline (Orgs.). *Solidariedade e ação coletiva: trajetórias e experiências*. São Leopoldo, Brasil: Editora Unisinos, pp. 199-227.

Faria, Flávia (2020). Ativismo, instituição e repertório autonomista: uma etnografia sobre coletivos políticos. *Revista Brasileira de Sociologia*, 8 (20): 177-198, setembro-dezembro.

França Filho, Genauto; Aguiar, Vicente (2014). Um trabalho a troco de nada? A ação de uma comunidade de hackers à luz da teoria da dádiva. *Sociologias*, 16 (36): 104-142.

Gaiger, Luiz (2004). *Sentidos e experiências da economia solidária no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Gaiger, Luiz (2016). *A descoberta dos vínculos sociais. Os fundamentos da solidariedade*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

Gaiger, Luiz (2020). A reciprocidade e os coletivos de auto-organização da vida comum. Uma resposta ao capitalismo de crise. *Otra Economía*, 13 (24): 3-24.

Gaiger, Luiz (2021). O capitalismo de crise: lógicas e estratégias de dominação. *Cadernos IHU Ideias*, 19(323). São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos.

Gaiger, Luiz *et al.* (2014). *A economia solidária no Brasil. Uma análise de dados nacionais*. São Leopoldo: Oikos.

Gaiger, Luiz; Santos, Aline (Orgs.) (2017). *Solidariedade e ação coletiva: trajetórias e experiências*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

Gohn, Maria (2018). Marcos referenciais teóricos que têm dado suporte às análises dos movimento sociais e ações coletivas no Brasil – 1970-2018. *Revista Brasileira de Sociologia*, 6 (14): 5-33, setembro - dezembro.

Holloway, John (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. 4ª ed. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Huens, Véronique (2016). Médias alternatives: source d'inspiration pour la presse? Charleroi: SAW-B – *Solidarité des Alternatives Wallones et Bruxelloises*.

Krenak, Ailton (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Machado, Matheus (2018). *A comunidade dos clássicos e a nova comunidade: um estudo da organização de ecovilas*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Administração). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Marques, Joana (2021). Transformar o mundo pelo trabalho, pela estética e pela política: uma análise de coletivos teatrais como utopias reais. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 124: 157-178.

Marques, Marcelo; Marx, Vanessa (2020). Os coletivos em cena: algumas contribuições para o debate. *Simbiótica*, 7 (3): 8-32.

Medeiros, Lucas (2020). O coletivo Critical Art Ensemble e a estética do distúrbio. *Simbiótica*, 7 (3): 196-227, julho - dezembro.

Moraes, Alana (2018). Contato e improvisação. O que pode querer dizer autonomia. *Cadernos IHU Ideias*, 16(268). São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos.

Nascimento, Cláudio. (2019). *A autogestão comunal*. Marília: Lutas Anticapital.

Oliveira, Gustavo (2021). *“Caminhar perguntando”: para além, apesar ou com o Estado? A construção de autonomias nos movimentos de economia solidária de Brasil e México*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Perez, Olívia; Silva Filho, Alberto (2017). Coletivos: um balanço da literatura sobre as novas formas de mobilização da sociedade civil. *Latitude*, 11 (1), 255-294.

Pleyers, Geoffrey (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Polanyi, Karl (1944). *A grande transformação: as origens da nossa época*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus.

Sassen, Saskia (2016). *Expulsões - brutalidade e complexidade na economia global*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Sen, Amartya (1999a). *L'Économie est une science morale*. Paris: La Découverte.

Sen, Amartya (1999b). *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, Thais (2016). *Organizações alternativas: uma análise organizacional de uma cooperativa de mídia social*. Trabalho de Conclusão (Curso de Graduação em Administração). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Stock, Andrei *et al.* (2018). A Justiça Socioecológica e suas dimensões: o Acolhida na Colônia, no estado de Santa Catarina, Brasil. *Guaju*, 4 (20): 86-99.

Teixeira, Sabrina (2022). *A comunicação em coletivos de mulheres: organização, mobilização e formação feminista*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Comunicação). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Thibes, Mariana *et al.* (2020). Movimentos sociais e coletivos no Brasil contemporâneo: horizontalidade, redes sociais e novas formas de representação política. *Simbiótica*, 7 (3): 49-73, julho - dezembro.

Zibechi, Raúl (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

PARTE II

Movimentos sociais, autonomias e Estado

Movimientos sociales, autonomías y Estado

5.

Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado

Gustavo Oliveira

Monika Dowbor

Introducción¹

La redemocratización y las reformas del Estado, tanto en la vertiente neoliberal como en la del proyecto democrático-participativo, o aún bajo el reciente patrocinio de los gobiernos progresistas en América Latina, se intensificaron y ampliaron las interacciones de los movimientos sociales con el Estado, produciendo diversos procesos de institucionalización (Lavalle et al., 2019). Con esto, la autonomía como término nativo y categoría analítica ha ido perdiendo la centralidad que tuvo en otros tiempos para caracterizar las relaciones entre los movimientos y el Estado (Avritzer, 2012; Lavalle; Szwako,

¹ El presente texto fue publicado originalmente, en inglés, en el dossier “Social Movements in Latin America: The Progressive Governments and Beyond - Part 2” (2020) de la revista *Latin American Perspectives*. Posteriormente, fue publicado en portugués en el libro “Temas emergentes das Ciências Sociais” (Oikos, 2021). La presente versión es una actualización de las anteriores y su primera publicación en castellano.

2015), siendo remplazada por categorías de carácter relacional, como interdependencia (Avritzer, 2012), repertorio de interacción (Abers; Serafim; Tatagiba, 2014), formas de conexión (Bringel; Falero, 2016), o bien, coaliciones de defensa (Barcelos; Pereira; Silva, 2017). Sin embargo, el término comenzó a regresar al escenario, sea en las calles o en el debate académico, en el marco de las oleadas de protestas y movilizaciones desde 2008. ¿Qué sentidos obtiene ese término y qué releva en el contexto de las relaciones institucionalizadas y muchas veces cooperativas entre los movimientos y el Estado?

En el esfuerzo de comprender esta categoría a partir de sus usos empíricos sistematizados en investigaciones académicas, buscamos responder esa pregunta, construyendo un marco analítico mínimo sobre la autonomía como acción y sin abrir mano de los recientes avances de la literatura; los cuales iluminan los procesos de institucionalización y los efectos recípro-camente constitutivos de las interacciones entre actores sociales y el Estado (Abers; Von Bülow, 2011; Abers; Serafim; Tatagiba, 2014; Silva; Oliveira, 2011; AlonSo; Costa; Maciel, 2007; Gutierrez, 2015; Blikstad, 2017; Abers; Silva; Tatagiba, 2018; Tatagiba; Teixeira, 2018; Lavallo et al., 2019).

En un reciente debate sobre la autonomía en el medio académico de las ciencias sociales en Brasil, entre Adrián Gurza Lavallo y José Szwako (2015), en su texto *“Sociedade civil, Estado e autonomia: argumentos, contra-argumentos e avanços no debate”*, en diálogo con el artículo de Leonardo Avritzer (2012), titulado *“Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política”*, los primeros llaman la atención para el peligro del uso analítico de la autonomía en los términos

atribuidos por los actores empíricos como válido para describir de forma amplia y sin las necesarias mediaciones, las relaciones entre los actores de movimientos y del Estado. Al mismo tiempo, enfatizan la importancia de rescatar y sistematizar los usos nativos del término para la construcción fructífera y robusta del concepto. En la dimensión teórica, Lavallo y Szwako (2015, p. 175) se refieren a ese desafío de la siguiente forma:

[...] la autonomía puede desempeñar diferentes funciones en los marcos analíticos en cuestión, así como ser valorada por diferentes razones. De esa forma, la autonomía *qua* categoría de análisis no es unívoca y ni siquiera autoevidente; su uso admite una amplia gama de filiaciones analíticas y, siguiendo el canon epistemológico de explicitar la posición del discurso, corresponde a los autores aclarar sus supuestos teórico-normativos (traducción libre, énfasis en el original).

Su veredicto sobre el potencial teórico-analítico de la autonomía indica para la diversidad de filiaciones sin que ninguna sea apuntada como especialmente propicia para el estudio de los movimientos sociales comprometidos en una diversidad de interacciones con el Estado. El camino empírico les parece más prometedor y proficuo en el sentido de rescatar, sistematizar y tipificar los sentidos nativos del término. En una especie de proposición de *grounded theory*, los autores afirman que “la comprensión analítica de la autonomía pasa por la comprensión de la representación nativa hecha por los actores a respecto de sus intercambios, deudas y asimetrías con otros actores políticos y también civiles (Lavallo; Szwako, 2015, p. 177, traducción libre)”.

No se trata, empero, de una tarea fácil, advierten al enfatizar que:

La comprensión de los sentidos de la ‘autonomía’, sin embargo, es una tarea ardua que demanda el examen de las situaciones en que es invocada por diferentes actores, de modo que se desvendan los sentidos actualizados por esa invocación frente a diferentes interlocutores. Sus sentidos, por consiguiente, no pueden derivarse de la teoría, ni pueden ser imputados en macro-narrativas de manera homogénea en la sociedad civil como un todo (Lavalle; Szwako, 2015, p. 170, traducción libre).

Conscientes de los riesgos simplificadores de tomar prestada directamente la categoría nativa para fines analíticos, así como de la diversidad de filiaciones teóricas de la autonomía –históricamente, con énfasis al *anarquismo*, al *socialismo consejista-asambleísta*, a la obra de *Cornelius Castoriadis* y a los teóricos del *operaísmo italiano*–, nos proponemos la tarea de rescatar ese término desde las voces de los propios actores, tomando por base la bibliografía reciente, para sistematizar sus dimensiones más frecuentes e ilustrar las dinámicas de los movimientos sociales en relación al Estado desde el postulado de la autonomía en el contexto político de inicios del siglo XXI. Si es posible pensar en la autonomía de los movimientos sociales con relación a diferentes esferas –al Estado (Baschet, 2017; Zibechi, 2007), al dominio colonial (Böhm; Dinerstein; Spicer, 2010), al capital (Holloway, 2011) o al dominio patriarcal (Castoriadis, 2008; Thwaites Rey, 2011)–, en este esfuerzo nos concentramos en las formas de autode-

finición y en la autoorganización de los movimientos *frente al Estado*.

Entendiendo el entrelazamiento de la práctica sociológica en relación con las dimensiones teórica, empírica y metodológica de la investigación, definimos nuestra búsqueda por trabajos publicados que aborden nuestro tema de interés a partir de hechos que entendemos como “generadores” del rescate de la autonomía en el pasado reciente. Por ello, es importante recordar que la gran crisis del capitalismo en su etapa financiera, que se desató a nivel mundial en 2008 y fue comparada con la Gran Depresión de 1929, desencadenó una serie de oleadas de protestas en todo el mundo. La *Primavera Árabe*, en diciembre de 2010, los *Indignados* en España, en mayo de 2011, y el *Occupy Wall Street* en Estados Unidos (EUA), en diciembre de 2011, son casos típicos de acción colectiva que surgieron en el contexto de la austeridad, retirada de derechos y precarización de la vida producto de esa crisis. En el caso del gobierno progresista brasileño, para dejar un ejemplo latinoamericano, la respuesta a la crisis fue dada a través de políticas anticíclicas, lo que sirvió para retardar a los levantes populares en el país. Sin embargo, Brasil es una prueba viva de que la crisis llegaría, tal como se pudo observar con el ciclo de protestas de junio de 2013. Por eso, entender los procesos de autonomía en contextos de gobiernos progresistas es parte de nuestra agenda.

Mirando a este caso empírico, nuestro camino metodológico se inicia con la búsqueda por textos producidos sobre la temática en la última década (2008-2018), o sea, a partir de la crisis de 2008, y que están centrados en el análisis de los usos empíricos del término autonomía. Nuestro objetivo en este punto era verificar si

existían recurrencias en los usos empíricos, como los rescatados por los investigadores, que luego pudieran ser reconstruidos analíticamente. Primero, buscamos obras escritas en portugués utilizando las palabras clave autonomía y movimientos sociales en las principales bases de datos disponibles (SciELO, Google Scholar, Portal de Periódicos CAPES). Enseguida, dado el número restringido de textos encontrados, ampliamos la búsqueda en las mismas bases de datos, considerando textos internacionales, escritos en inglés y castellano. De esa forma, fueron encontrados veintisiete (27) textos, de los cuales se hizo un primer tamizaje, y finalmente, seleccionando veintidós (22) para una lectura completa –solo un texto seleccionado para lectura y sistematización era anterior al año 2008, siendo publicado en 2007–. Analizamos los textos reparando en el lugar que cada movimiento estudiado y descrito por los autores ocupaba en relación al Estado y, luego, tomando en cuenta las dimensiones atribuidas al concepto nativo de autonomía².

² Aquí es necesario hacer un importante punto de destaque. En ninguno de los veintisiete textos analizados las experiencias de autonomía descritas por los autores eran experiencias de movimientos representantes del orden económico, de la derecha política o del conservadurismo cultural; al contrario, todos se refieren a movimientos antisistémicos, de la izquierda política o del progresismo cultural. Esa constatación no fue exactamente inesperada para nosotros. Eso se debe a que, como antes mencionado, a la existencia de una tradición teórico-conceptual alrededor de la categoría autonomía: el anarquismo, el socialismo consejista-asambleista, la obra de Cornelius Castoriadis y los teóricos del operaismo italiano, además de, desde el ciclo de movimientos antineoliberales en América Latina, las conceptualizaciones alrededor de las experiencias de las autonomías indígenas en la región (por ejemplo, como es el caso de la experiencia del movimiento zapatista de Chiapas - México). Entretanto, como se podrá ver a lo largo de nuestras reflexiones, la mirada de la acción

La sistematización y la reflexión produjeron dos hallazgos analíticos principales. Considerando la autonomía característica de la acción del movimiento, la primera consiste en la propuesta de una tipología de acción autónoma compuesta por: *(i) autonomía de las prácticas cotidianas en la negación de la relación con el Estado, (ii) autonomía táctica y organizacional en la confrontación política extrainstitucional como Estado, y (iii) autonomía en la construcción de propuestas y proyectos que el movimiento busca transformar en políticas públicas por medio de las interacciones con el Estado fuera de él y vía instituciones.* El segundo hallazgo apuntó a la autonomía como un doble proceso relacional: momento de negación del otro o de lo que el otro produce o crea (negación del Estado como el que produce las definiciones sobre sí) y momento de construcción (en que luego uno mismo define y produce en lugar del Estado). Así, los tres tipos de acción autónoma antes mencionados comparten un doble proceso relacional –negación y construcción– de la siguiente manera: *(i) negación del Estado en su totalidad y construcción de modos de vida en sus*

en el lugar de la caracterización totalizadora de los movimientos nos coloca frente a una cuestión todavía sin respuesta por la literatura especializada: si la autonomía es la acción y no la caracterización totalizadora de los movimientos, tal como defendemos ¿será posible que movimientos del orden económico, de la derecha política o del conservadurismo cultural protagonicen acciones autónomas en los términos que sistematizamos nuestra tipología en este texto? O sea, ¿existen, en el plano empírico, experiencias de movimientos del orden económico, de la derecha política o del conservadurismo cultural que niegan alguna fracción del Estado (por ejemplo, forma organizacional o políticas públicas) o su totalidad, y que construyen modos alternativos de vida al margen de éste, formas otras de organización y acción y propuestas alternativas para las políticas negadas? Esta es, sin lugar a dudas, una agenda de investigación que nos anima para el futuro.

márgenes; (ii) negación de las formas de funcionamiento del Estado y la construcción de formas alternativas de organización y confrontación política extrainstitucional; (iii) negación de la desigualdad histórica en la toma de decisiones estatales para la producción de políticas públicas y construcción de propuestas alternativas a esas políticas.

Nuestro anclaje teórico está en planteamientos que buscan iluminar las interacciones socio-estatales en clave relacional y de constitución mutua. Esta filiación permite entender, en primer lugar, la autonomía como posible característica de la acción del movimiento en conflicto político con el Estado, sus instituciones y actores (Tarrow, 1998; Mcadam; Mccarthy; Zald, 2006; Tilly; Tarrow, 2007; Mcadam; Tarrow, 2011). En este sentido, entendemos que no podemos pensar en la categoría de autonomía como una categoría que pueda explicar qué es un determinado movimiento social. Los movimientos son fluidos y, en muchas situaciones, impredecibles porque están atravesados por las más diversas dinámicas sociales. En palabras de una estudiosa brasileña de los movimientos desde hace mucho tiempo: “Nunca habrá una teoría completamente lista y terminada sobre ellos. Es una característica del propio objeto de estudio” (Gohn, 1997, p. 343, traducción libre).

Tal vez la única significación alrededor de la idea de autonomía que encuentre algún consenso es la que ilustra el proceso, individual o colectivo, de *autogobernarse*; justamente por ello, no estamos proponiendo pensar la autonomía como una clave explicativa totalizadora de los movimientos sociales que serían, en este caso, ante todo autónomos. Creemos que es

importante resaltarlo frente a los argumentos tantas veces evocados que señalan el fin de esta forma de acción colectiva cuando deja de ser autónoma o, en otras palabras, cuando es cooptada por otro actor. Por eso, pensamos en la autonomía como marco de actuación de los movimientos, ya sea dirigido al Estado en la mejor expresión del repertorio de interacción (Abers; Serafim; Tatagiba, 2014), sea entendida como expresión de la forma organizacional (Clemens, 1993), o aun, en el desarrollo de prácticas cotidianas (Mora, 2018; Thwaites Rey, 2011). Se trata, por lo tanto, de pensar en la autonomía de manera localizada en un determinado espacio-tiempo y de forma procesual.

En segundo lugar, abordamos la autonomía como un término propiamente relacional: un movimiento solo puede declararse autónomo en la medida en que existe una relación con “algún otro” (Modonesi, 2011; Meza; Tatagiba, 2016). Es decir, se autodefine y se organiza en relación con alguna institución o actor que podría, en teoría, imponerle una forma de funcionar. El despliegue de este enfoque relacional nos lleva a una importante consecuencia analítica. La autodeclaración de la autonomía significa que el otro en relación con el cual el movimiento se define como autónomo es el resultado de una construcción cognitiva: se caracteriza y perfila a partir de sus experiencias, comprensiones y visiones del mundo a partir de sus relaciones con aquel otro, en nuestro caso en análisis, el Estado. Su *modus operandi* y sus fronteras de injerencia son nombradas por el movimiento para poder diferenciar, distinguir y definir su propio *modus operandi* y las fronteras de su autonomía.

Pero el Estado también se encarna a través de instituciones entendidas en sentido amplio como normas,

reglas, elecciones, políticas públicas, entre otras, las cuales constituyen una trama ni siempre tan perceptible en la vida cotidiana, pero que en alguna medida incide y configura la acción de los individuos y actores colectivos en la medida en que se encuentran inmersos en ella, así como formado por ellos. Si un movimiento dice que es autónomo en la medida en que se niega a adoptar las formas de organización reconocidas por el Estado, como por ejemplo la elección de representantes, reconoce al Estado como una institución capaz de dialogar sólo con representantes y líderes. Pero el Estado construido cognitivamente por el movimiento es solo una faceta del Estado. La construcción cognitiva es una selección de rasgos y características que deja fuera o simplemente no ve otros elementos y dinámicas de los Estados que afectan y son afectados por los movimientos. Esa constitución mutua entre los movimientos y el Estado (Skocpol, 1992) es el tercer supuesto que tomamos en cuenta para comprender la dinámica de la acción autónoma, el enfoque de este capítulo.

A continuación, además de esta sección introductoria y las consideraciones finales, el texto se organiza en cuatro secciones, en las primeras tres presentamos nuestra tipología de acción autónoma con su caracterización e ilustraciones, y luego una breve sección sobre la cual nos centramos en las condiciones necesarias para que se produzca la acción autónoma de los movimientos sociales.

La autonomía de los movimientos sociales más allá del Estado

En el conjunto de textos que dan base para este primer tipo (Avritzer, 2012; Blackwell, 2012; Coppola; Vanolo, 2015; McDonald, 2007; Nogueira, 2011; Shantz, 2012; Souza, 2012; Stahler-Sholk, 2011), sus autores parten del término autonomía tal y como es usado en el discurso y en la práctica de los activistas de los movimientos sociales. El punto en común que los agrupa es la construcción de prácticas cotidianas en el rechazo de la relación con el Estado.³

En el corazón de este tipo de argumento está la idea que la lucha del movimiento social por transformar el *status quo* se da a través de la creación de experiencias que traducen la cosmovisión del movimiento y en las que no se busca y/o se rechaza la injerencia del Estado y sus instituciones. Situados en la periferia del sistema, los movimientos logran lanzar nuevos temas, nuevas formas de vida e interpretar valores de manera diferente sin querer reemplazar el poder del sistema. De hecho, todo lo

³ Es importante mencionar que hay toda una producción académica, tanto descriptiva como en menor medida teórico-conceptual, que retrata tales dinámicas en América Latina. Sin lugar a duda, los principales casos analizados son el zapatismo mexicano, los piqueteros en Argentina, la guerra del agua en Bolivia, así como otras experiencias, especialmente indígenas y en el contexto andino. Sin embargo, como en este trabajo metodológicamente buscábamos contribuciones que han movilizizado tanto la categoría autonomía como los movimientos sociales y Estado, gran parte de la mencionada producción no nos ha sido presentada por las bases de datos consultadas. Por lo anterior, vale la pena enfatizar que las reflexiones aquí presentadas se dan con base en los distintos textos que hemos encontrado en las señaladas bases de datos.

contrario. Necesitan rechazarlo para preservar su capacidad de pensar y actuar de manera diferente.

Esta posición implica la negación del del Estado y significa la construcción de actividades cotidianas por parte del movimiento, distintas a las acciones estatales. La lucha social que llevan a cabo los movimientos que reivindican este tipo de autonomía se da, por tanto, desde la práctica de la vida misma, práctica que escapa, en el discurso, a la lógica del funcionamiento y a las leyes del Estado y sus instituciones. La crítica al Estado y el rechazo de la relación con él se produce, como vemos, en la acción directa, a través de la cual se construyen nuevas prácticas (Shantz, 2012).

Una característica importante que rodea a este tipo de autonomía de los movimientos sociales es la búsqueda de independencia y suficiencia económica, como lo destacan Stahler-Sholk (2011) y McDonald (2007). Esta suficiencia económica muchas veces puede ubicarse en otra llave de interpretación para la economía, distinta de los modelos de la economía de mercado o formal (Polanyi, 2000). Los espacios construidos para alcanzar la condición de autónomos en la relación con el Estado necesitan necesariamente organizar sus intercambios económicos sin depender del Estado. No significa, sin embargo, que los movimientos no operen con la moneda oficial estatal, sino que no dependen de sus instituciones, políticas y programas. Cuando no hay uso de la moneda oficial del Estado, los intercambios pueden estar ocurriendo, tal como argumenta Polanyi (2000), desde dinámicas domésticas, de reciprocidad y/o de redistribución sin la participación del Estado.

Un ejemplo empírico de este tipo de autonomía es el movimiento zapatista mexicano, que aquí usamos

como ilustración su *Sistema Educativo Rebelde Autónomo* (SERAZ) (Nogueira, 2011). Además de negar cualquier política pública del Estado, considerándolas coloniales y racistas (Mora, 2018), el movimiento desarrolló su propio sistema educativo, constituyendo sus órganos propios de decisión –el Consejo General de Educación– y sus propias escuelas, formando promotores de educación y creando sus propios contenidos educativos y pedagógicos. Todo esto sin ningún tipo de vínculo institucional con el sistema educativo nacional mexicano. No hay una relación directa y eso significa también la negativa de las políticas educativas públicas implementadas por el Estado mexicano. Stahler-Sholk (2011) estudia al EZLN y analiza los límites y posibilidades de sus formas de resistencia y organización, con énfasis en la cuestión de la independencia y suficiencia económica.

Un segundo ejemplo de la autonomía como rechazo del Estado y sus formas de organizar la vida se refiere a la respuesta de los movimientos de mujeres indígenas en México, estudiados por Blackwell (2012), quienes defienden la autonomía como mecanismo capaz de preservar su forma de vida en frente a otra vista como impuesta, como muestra el discurso de una de las mujeres indígenas entrevistadas: “Creemos que la autonomía de nuestros pueblos incluye todos los ámbitos de nuestra vida –hogar, familia, comunidad, región– y que tiene que ver con el respeto y reconocimiento de nuestra cultura, nuestros territorios, nuestra medicina tradicional” (Blackwell, 2012, pp. 722-723, traducción libre).

En este caso, se trata de prácticas cotidianas tradicionales que fueron paulatinamente constreñidas por el patrón de las sociedades occidentales modernas. El reclamo de autonomía surge, en este sentido, como una

respuesta para preservar algo que no había sido creado como rechazo al del Estado en sí, sino que toma esa forma en la medida en que el Estado no reconoce las culturas de los pueblos indígenas como autónomas y capaces de operar fuera de sus referencias simbólicas, imponiéndoles sus reglas e instituciones.

La autonomía de los movimientos sociales a pesar del Estado

Si en el argumento expuesto en el apartado anterior los movimientos rechazan y prescinden de la acción estatal en su conjunto, en la medida en que crean sus propias prácticas cotidianas en lugar o al margen del Estado, en este segundo tipo se encuentran movimientos que buscan lo contrario, es decir, reconocimiento e inclusión de sus demandas por parte del Estado y sus instituciones. La autonomía afirmada en el nivel discursivo de los actores gana concreción en la posibilidad de autodefinición respecto de las formas organizativas y tácticas forjadas en clave del rechazo al *modus operandi* del Estado: niegan la jerarquía y los canales institucionales de interacción (Alonso; Mische, 2016; Avritzer, 2012; Dowbor; Szwako, 2013; Falchetti, 2017; Laval; Szwako, 2015; McDonald, 2007; Rousseau; Hudon, 2016; Souza, 2016). El Estado, sin embargo, sigue siendo objeto de reclamos a través de los cuales se exige la producción de políticas dirigidas a las demandas del movimiento, visando el reconocimiento de derechos.

Así, por un lado, el núcleo de la acción autónoma aquí es el rechazo a la negociación por los canales institucionalizados del Estado y sus procesos formales y jerárquicos de toma de decisiones basados en mecanis-

mos de representación; y, por otro lado, la construcción de una identidad en colectivos informales y horizontales, de deliberación por consenso y uso de canales extra-institucionales de movilización contra el Estado. Al negar parte del Estado por no estar de acuerdo con el funcionamiento de sus canales institucionalizados, los movimientos dicen *no* a la interlocución y a la participación a través de las instituciones. Esta negativa es tratada de manera normativa por la literatura (Falchetti, 2017), que considera que la acción *con* o *en* el Estado conduciría a la cooptación del movimiento; lo que en algunos casos se convierte en un hecho, pero en otros no.

El uso de estas formas y dinámicas organizacionales por parte de los movimientos resulta en la imposibilidad de interlocución y debate con el Estado. En Brasil, por ejemplo, esta incompatibilidad de *modus operandi* resurgió en el repertorio de confrontación política extrainstitucional en los contextos de los gobiernos del Partido de los Trabajadores (PT) en las recientes manifestaciones que se conocieron como las *Jornadas de Junho de 2013*. Como muestran Monika Dowbor y José Szwako (2013), en esas manifestaciones, el *Movimento Passe-Livre* (MPL) utilizó tácticas de acción fuera de las instituciones (protestas, marchas, bloqueos, etc.) y se negó a adoptar el repertorio de acción a través de las instituciones (reuniones con autoridades o participación en consejos, entre otros). Su forma organizativa horizontal, sin representantes, también confirmó la autonomía de autodefinición.

Luego de centrarse en el análisis de tipos organizativos diferentes a los del Estado, los aportes de Stéphanie Rousseau y Anahi Hudon (2016) sobre las experiencias de los movimientos de mujeres indígenas en

Perú, Bolivia y México ilustran bien el tránsito de la organización a la acción táctica, mostrando que incluso dentro del mismo movimiento las dinámicas pueden ser diversas. Las autoras muestran que la autonomía es simbólicamente importante para estos movimientos, es discursivamente reivindicada por ellos y materializada en la autodeterminación respecto de las formas de organización que apuntan al enfrentamiento político extrainstitucional. Se organizan: (i) *en sectores de movimientos sociales de carácter no específicamente feminista*, (ii) *en organizaciones feministas independientes engendradas por la ruptura con movimientos en los que eran sectoriales*, (iii) *en organizaciones no específicamente feministas, pero que todos los cargos de dirección son ocupados por una mujer y un hombre* y, por último, (iv) *en organizaciones feministas independientes y sin vinculación con ningún otro movimiento*. Como hemos visto, las autoras perciben al menos cuatro formas diferentes de organización en los movimientos de mujeres indígenas en los mencionados países.

El arte también ha sido accionado de manera recurrente en los eventos de protesta de los movimientos que se enmarcan en esta clave de autonomía que aquí estamos describiendo. Los movimientos *alterglobales* o *altermundistas* accionan con frecuencia performances artísticas. Se trata de movimientos que reivindican otra forma de globalización, con un discurso antagónico al de la globalización neoliberal (Evans, 2010) y cuyas organizaciones a nivel mundial están marcadas por el primer Foro Social Mundial (FSM), realizado en 2001 en Porto Alegre, Brasil. Kevin McDonald (2007) muestra cómo este movimiento utiliza alegorías en los actos de protesta, distinguiéndose así de las protestas clásicas en

las que siempre son visibles las banderas de partidos, sindicatos y movimientos de carácter más tradicional como, por ejemplo, el Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) y el Movimiento de Trabajadores sin Techo (MTST), ambos de Brasil. Se trata, por lo tanto, de una distinción aparentemente estética, pero que registra diferencias más profundas que abarcan las subjetividades de los activistas y demás sujetos involucrados en la protesta, aunque sea de forma indirecta. Con el uso del arte como parte de su repertorio, los movimientos marcan la distinción hacia el Estado y su actuación, y lenguaje racional y burocrático, generando nuevas incompatibilidades en cuanto a la interlocución entre ellos.

Por último, el tipo de acción autónoma que se analiza en este apartado se refiere a la definición de dinámicas organizativas y tácticas de confrontación política extrainstitucional en las que se reduce drásticamente la posibilidad de injerencia del Estado, garantizando la independencia del movimiento (Avritzer, 2012). En la medida en que optan por formatos organizativos sin correspondencia directa y apego a los canales de acceso al Estado y prefieren acciones al margen de las instituciones, los movimientos niegan y rechazan el *modus operandi* del Estado como aquel que produce y reproduce desigualdades diversas. Sin embargo, es hacia este Estado que el movimiento enuncia sus demandas de reconocimiento de derechos y producción de políticas públicas.

La autonomía de los movimientos sociales con el Estado

El tercer tipo de acción autónoma se enmarca en la negación de la acción del Estado en cuanto a determinadas características de políticas públicas producidas o la ausencia de políticas y la construcción e implementación de alternativas a partir de la visión de mundo del movimiento (Lavallo; Szwako, 2015; Meza; Tatagiba, 2016; Souza, 2010; 2012). El pasado reciente marcado por el surgimiento de gobiernos progresistas alrededor de América Latina abrió la posibilidad de trasladar estas experiencias a los marcos estatales a través del activismo y la participación institucional. Estos casos empíricos fueron estudiados fuera y dentro de Brasil en los últimos 20 años, fundamentando un corpus analítico renovado que sumó a la teoría del proceso político categorías relacionales capaces de detectar la constitución mutua entre los movimientos sociales y el Estado (Abers; Büllow, 2011; Abers; Serafim; Tatagiba, 2014; Barcelos; Pereira; Silva, 2017; Lavallo *et al.*, 2019, Dowbor; Carlos; Albuquerque, 2018; Penna, 2018).

En términos de la clave negación y construcción, observamos que el movimiento niega las características o consecuencias de una u otra determinada política, o denuncia la ausencia de una u otra política, y construye a su manera una acción, un proyecto. A diferencia del segundo tipo, aquí el movimiento no niega la posibilidad de participar desde dentro del Estado, todo al revés, busca la posibilidad de participación institucional hacia la implementación de su experiencia como política pública, ahora en colaboración con el Estado. Podríamos llamar a esto *autonomía insertada*, para usar el concepto

clásico de Peter Evans (1993), quien lo utiliza para explicar un tipo específico de acción del Estado capaz de promover el desarrollo y el crecimiento económico donde la acción estatal se inserta de forma eficaz en el mercado. La autonomía insertada en el caso de los movimientos sería, entonces, la combinación aparentemente contradictoria entre su acción independiente en la generación e implementación de proyectos y experiencias fuera del Estado y su inserción estratégica en las instituciones de ese mismo Estado en función de ventanas de oportunidades políticas.

El Movimiento de Economía Solidaria en Brasil (MESB) ilustra bien esa dinámica. Mucho antes del surgimiento del término y de la práctica de la *economía solidaria* y de su transposición al Estado como combustible para el diseño de políticas a través del activismo institucional, en Brasil se registraba una serie de experiencias de economía solidaria y autogestión, apoyada en gran medida por sectores de la Iglesia Católica, tal como las Comunidades Eclesiásticas de Base y las Pastorales; por universidades y otras entidades de apoyo. La trayectoria histórica de la economía solidaria en Brasil registra una acumulación de construcciones de experiencias esparcidas por todo el país que expresaron negación con la denuncia de la ausencia de políticas de Estado. Al darse cuenta de la oportunidad política de inserción y potencialización de estas acciones como políticas públicas en el contexto de los gobiernos progresistas en el país, esos actores se conformaron como movimiento y comenzaron a presionar el Estado, por dentro de él, para construir allí lo que habían vivido anteriormente en sus márgenes (Oliveira, 2017; 2022).

El Movimiento de Trabajadores sin Techo (MTST), también de Brasil, es también un ejemplo de movimiento social que mantiene a la mayor parte del movimiento con un alto grado de autonomía *por fuera* de las estructuras institucionales y que, cuando son convocados *por*, o bajo su propia presión *ante el* Estado, se articula de manera autónoma para, estratégicamente, entrar por los poros estatales para lograr sus demandas (Souza, 2012). Por un lado, se trata de la práctica cotidiana transformadora que emerge de las ocupaciones habitacionales realizadas por el movimiento, sin relación directa con el Estado, por otro lado, la lucha a través de las instituciones para construir políticas *dentro del* Estado y lograr objetivos con un impacto más amplio en comparación con las políticas experimentadas en las unidades de ocupación; sin renunciar al enfrentamiento político extrainstitucional, otro rasgo llamativo de este movimiento.

Condiciones para la acción autónoma y la posibilidad de una sociedad de sujetos autónomos

La tipología anteriormente presentada ayuda, así esperamos, a describir las acciones autónomas de los movimientos en sus relaciones con el Estado, matizadas por el tipo de interacción con él. Nos falta aquí reflexionar, entonces y aunque sea en términos preliminares, por un lado, sobre las condiciones necesarias de la acción autónoma, y por otro, sobre qué nos pueden decir estas acciones sobre el proyecto de una sociedad justa y solidaria; que es el objetivo de diferentes movimientos autónomos alrededor de todo el mundo.

En la construcción analítica de los tipos de acción autónoma de los movimientos sociales, detectamos la

existencia de dos etapas presentes, a saber, la negación y la construcción. Ambos resuenan con la complementariedad señalada por Enrique Dussel (2006; 2014), autor de la filosofía política latinoamericana de la liberación, de una crítica negativa con una crítica positiva. Para Dussel (2014, p. 10, traducción libre), la crítica negativa

muestra la incapacidad del capitalismo en crisis para resolver la situación económica de la humanidad en el siglo XXI, lo cual es muy importante cuando la izquierda se encuentra en la oposición, fuera de la responsabilidad de ejercer el poder. [...] [Después de la crítica negativa, sin embargo,] es necesaria una crítica positiva que manifieste los principios que guían la acción, como la brújula que permite al navegante abrirse camino en medio de la tormenta. [...] En estos casos, la crítica negativa ya no es suficiente.

Otro autor que ya ha defendido este proceso dual es John Holloway. Para él (2011; 2013), *el grito*⁴ es el rechazo (la acción de negación) a la dominación del sistema del capital que se positiva por las grietas que ese sistema, aun con todo su aparato de coerción y represión, no es capaz de prevenir, conformándose con el proceso que llamó *en-contra-y-más-allá*. Es decir, los movimientos estudiados por el autor están en contra (negación) del capital y van más allá de él, reconstruyendo (construcción), a través de las fisuras dejadas por el propio

⁴ Para una comprensión más profunda de los conceptos de *el grito*, *grietas* y *en-contra-y-más-allá* de John Holloway, véase “Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución de hoy” (2002) y “Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo” (2011).

sistema, el *flujo social del hacer* roto anteriormente por la evolución socio-histórica del capitalismo colonial en Latinoamérica. Si, entonces, negación y construcción pueden ser parte de un mismo proceso, independientemente del grado de radicalidad de los términos rechazados y de los que se construyen, la pregunta que se impone es sobre las condiciones necesarias para ese proceso, que no tiene mucho de trivial, en la medida en que implica criticar el *status quo* y desarrollar alternativas a él.

Algunas pistas importantes las encontramos en Cornelius Castoriadis (2008; 2013), uno de los pocos autores que ha abordado en profundidad el desafío de teorizar la autonomía más allá de su versión como independencia de clase, encontrada anteriormente en Marx y los marxistas. De manera muy sintética, podemos señalar que el autor concibe la autonomía como la capacidad de reflexividad y lucidez para la toma de decisiones sobre los rumbos de la vida individual y colectiva. Sin embargo, para que ocurra la acción autónoma, esta toma de decisiones debe darse en un contexto de subjetividades libres de opresión y con mecanismos (o métodos) sociales que garanticen la igualdad en la toma de decisiones:

¿Puedo decir que pongo mi ley –ya que vivo necesariamente bajo la ley de la sociedad–? Sí, sólo en un caso: si puedo decir, reflexiva y lúcidamente que esta ley es también la mía. Para que pueda decir esto no es necesario que la apruebe: basta con que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y el funcionamiento de la ley (Castoriadis, 2008, p. 107).

Pensando en lo que vendrían a ser, entonces, los mecanismos que conducen a la igualdad en la decisión, nos ayuda Marcelo Lopes de Souza (2012, p. 79, traducción libre), posiblemente en mayor estudioso de la obra de Castoriadis en Brasil, al señalar la necesidad de la existencia de instituciones garantizadoras:

¿La autonomía colectiva [...] se refiere a la existencia de instituciones sociales que garantizan, precisamente, esa igualdad efectiva –es decir, una igualdad que no es sólo ni básicamente formal– de oportunidades de los individuos para satisfacer sus necesidades y, especialmente, para la participación en los procesos de toma de decisiones relativas a la regulación de la vida colectiva. La autonomía colectiva, por lo tanto, se basa en instituciones sociales que permiten la existencia de individuos autónomos (libres) [...].

El tránsito de una sociedad heterónoma a una sociedad autónoma –la de los individuos lúcidos y reflexivos y en la que no exista opresión subjetiva y existan mecanismos que garanticen la toma de decisiones de todos los sujetos en igualdad de condiciones– es, en cierta medida, problemática en los argumentos de Castoriadis. Por abandonar el materialismo histórico y la creencia en el “momento adecuado” para la revolución socialista en nombre de la imaginación y prefiguración (o anticipación) de la sociedad futura (la sociedad autónoma) como *dispositivo medio-fin*, el autor sufrió importantes críticas. Castoriadis abogó por la acción local a partir del ahora como proyección de la sociedad imaginada, aunque no es raro que las experiencias estén desconectadas entre sí. Las críticas recibidas giraron –y

aún giran— en torno a la idea de que la reproducción ampliada del capital, la correlación de fuerzas y las estructuras de dominación percibidas en la sociedad actual nunca permitirían que esas experiencias concretas de prefiguración de la sociedad futura alcanzaran gran escala y articulación.

Hay, pues, en la crítica a la transición de Castoriadis, la denuncia de un elemento normativo-idealista que proyecta la sociedad autónoma como posible en el futuro, pero que no incluye el Estado (que es real en las sociedades actuales) en su camino de luchas; por ello resultaría incapaz de explicar cómo esta sociedad se conformará como tal. Entendemos que escapamos a esta normatividad añadiendo a las reflexiones del autor las nuestras sobre la *doble acción autónoma de negación-construcción*. En el polo opuesto del idealismo se encuentra precisamente el realismo de las relaciones sociales de opresión y de las instituciones dominadas por lógicas desiguales que dan lugar a la autonomía como negación y construcción. Es decir, considerando que los movimientos no encuentran esa sociedad futura en sus interacciones con los Estados del mundo real/actual y, a partir de la negación de estos Estados en su totalidad (tipo 1), de su *modus operandi* (tipo 2) o del diseño de sus políticas públicas (tipo 3), construyen experiencias concretas sustentadas en las diferencias entre el mundo de esta sociedad heterónoma y el mundo de la sociedad futura/autónoma.

Creemos que nuestros aportes con la noción de doble acción autónoma de negación-construcción, logramos registrar a partir de experiencias empíricas que, si las condiciones materiales para la revolución socialista rara vez han sido confirmadas a lo largo de la historia, las

condiciones materiales y subjetivas que producen procesos de negación y construcción de los movimientos sociales en sus relaciones con el Estado son alcanzables y ya realizadas por la diversidad de movimientos percibidos alrededor del mundo. Este sería el camino y la acumulación socio-histórica de esas experiencias, lo que podría, a través del hacer cotidiano como proyección de la sociedad futura, conducirnos a la sociedad autónoma de Castoriadis.

Reflexiones finales

En este trabajo, partimos de la pregunta por el lugar y los significados de la autonomía que experimentan los movimientos en el contexto de redemocratización e intensas interacciones con el Estado, especialmente en el marco de los gobiernos progresistas de América Latina. Encontramos tres posibles tipos de acción autónoma que, a pesar sus las diferencias, comparten un denominador común: la autonomía se materializa en procesos de negación y construcción de una alternativa al Estado. Así, el trabajo de sistematización analítica a partir de investigaciones recientes sobre movimientos sociales y autonomía permitió arribar a tres posibilidades: (i) la negación del Estado como un todo conduce a la construcción de prácticas sociales propias y políticas en las que la acción del movimiento se da a partir de la construcción de experiencias que traducen su visión del mundo y en las que no se busca y/o rechaza la injerencia del Estado y sus instituciones; (ii) el rechazo a los modos de funcionamiento del Estado y sus instituciones conduce a formas alternativas de organización y acción enfocadas

en la confrontación política extrainstitucional con el Estado, que es objeto de reclamos, demandas por la producción de políticas dirigidas a las demandas del movimiento, buscando reconocimiento y presión para que sus objetivos se conviertan en acciones y políticas de Estado; (iii) la negación de lo que el Estado produce en materia de políticas públicas conduce a la construcción de propuestas de políticas permeadas por la visión de mundo del movimiento y que él busca insertar en la institucionalidad estatal al percibir oportunidades políticas para hacerlo –como fue el caso de algunos de los progresismos latinoamericanos–.

Cuando no se utiliza como una categoría radical, como a veces afirman los movimientos y los académicos, la autonomía puede ser un poderoso lente analítico para analizar las esferas de creación autoral de los movimientos en las que critican, interrogan, cuestionan y rechazan las formas y dinámicas actuales del Estado. Como acción y no como característica totalizadora de los movimientos, la autonomía puede darse en diferentes etapas de sus trayectorias, revelando, por un lado, las desigualdades e injusticias que produce el Estado desde la perspectiva de los propios movimientos y, por otro lado, la autoconstrucción de alternativas. Entender la autonomía en clave de negación y construcción cuestiona la posición de que la autonomía se materializa en la ausencia de una relación con el Estado o en el puro rechazo crítico a todo lo estatal; y el elemento de construir algo en lugar de la regla, forma o institución impugnada es lo que completa el proceso de acción autónoma.

Que los procesos de actuación autónoma se concretizan fuera o distantes de las instituciones del Estado es casi un presupuesto lógico, en la medida en

que las reglas que estructuran el funcionamiento del Estado constriñen la acción de cualquier actor, ya sea burocrático, empresarial o social. Pero hacer cosas fuera del Estado por sí solo no garantiza que el movimiento esté desarrollando una acción autónoma, porque puede carecer del ingrediente de la negación crítica. Actuar de manera autónoma es tomar una decisión lúcida y reflexiva, en palabras de Castoriadis, a partir de la negación de la acción (o existencia) del otro y a partir de la construcción de algo en su lugar. La autonomía de los movimientos sociales en relación con el Estado es, por tanto, un proceso relacional en la medida en que tiene en cuenta al Estado (negación) y es mutuamente constitutivo, ya que la acción autónoma del movimiento está configurada por la acción del Estado, incluso si es de acciones diametralmente opuestas.

La constatación de que la autonomía no es una característica del movimiento como un todo, sino de su acción, destacada en la sección introductoria del texto, ofrece la posibilidad de análisis anclados en contextos y momentos específicos de los movimientos. El MST, el MTST y el MESB son posibles ejemplos. En un ejercicio de sistematización temporal de la acción de estos movimientos, podemos decir que, en algún momento, ya han negado la relación con el Estado en su totalidad, creando sus formas propias de transformar el *status quo* desde la acción cotidiana (ocupación de tierras, ocupación de viviendas urbanas, y el ejercicio del comercio justo y solidario *fuera* de la economía de mercado, mayoritariamente regulada por el Estado); en algún momento entraron en un enfrentamiento político extrainstitucional (enfrentamiento que puede ser de tipo resistencia en ocupaciones, marchas, bloqueos, protestas

en organismos públicos, ocupación de espacios públicos, etc.) porque su *modus operandi* no dialogaba con las reglas de las instituciones estatales; y, sobre todo en el contexto de los gobiernos progresistas brasileños, aprovecharon puntos de acceso en el Estado (puestos comisionados en los poderes ejecutivo y legislativo, participación en consejos de gestión de políticas públicas, en conferencias, etc.) para implementar políticas públicas ya ensayadas en los márgenes del Estado, ahora dentro de sus estructuras.

Los tres procesos por nosotros sistematizados, con mayor o menor radicalidad, anticipan la sociedad autónoma en sus acciones autónomas del ahora. Este descubrimiento nos lleva a darnos cuenta de que se trata de un proceso dialéctico en el que las contradicciones del Estado –y en algunos casos del sistema capitalista como un todo o de ambos– son recurrentemente identificadas, expuestas y más o menos superadas por los movimientos en sus cotidianos.

Referencias

Abers, Rebecca; Büllow, Marisa von (2011). Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre Estado e sociedade? *Sociologias, Porto Alegre*, ano 13, no 28, set./dez., p. 52–84.

Abers, Rebecca; Serafim, Lizandra; Tatagiba, Luciana (2014). Repertórios de interação Estado-sociedade em um Estado heterogêneo: a experiência na Era Lula. *Dados*, v. 57, n. 2, p. 325–357.

Abers, Rebecca; Silva, Marcelo; Tatagiba, Luciana (2018). Movimentos sociais e políticas públicas:

repensando atores e oportunidades políticas. *Lua Nova, São Paulo*, 105, p. 15-46.

Alonso, Angela; Costa, Valeriano; Maciel, Débora (2007). Identidade e estratégia na formação do movimento ambientalista brasileiro. *Novos Estudos Cebrap, São Paulo*, v. 79, p. 151-167.

Alonso, Angela; Mische, Ann (2016). Changing Repertoires and Partisan Ambivalence in the New Brazilian Protests. *Bulletin of Latin American Research*, v. 36, n. 2, p. 144-159.

Avritzer, Leonardo (2012). Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política. *Opinião Pública, Campinas*, vol. 18, no 2, novembro, p. 383-398.

Barcelos, Márcio; Pereira, Matheus M.; Silva, Marcelo K. (2017). Redes, Campos, Coalizões e Comunidades: conectando Movimentos Sociais e Políticas Públicas. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB*, v. 2016, n. 82, p. 13-40.

Baschet, Jérôme (2017). *Podemos gobernarnos nosotros mismos: la autonomía, una política sin el Estado*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad de la Tierra.

Blackwell, Maylei (2012). The practice of autonomy in the age of neoliberalism: Strategies from indigenous women's organising in Mexico. *Journal of Latin American Studies*, v. 44, n. 4, p. 703-732.

Blikstad, Karin (2017). *Movimentos sociais de pessoas pobres: entre as urgências e o direito*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Unicamp.

Böhm, Steffen; Dinerstein, Ana C.; Spicer, André (2010). (Im)possibilities of Autonomy Social: Social Movements In and Beyond Capital, the State and Development. *Studies*, 9(1), p. 17–32.

Bringel, Breno; Falero, Alfredo (2016). Movimientos sociales, gobiernos progresistas y estado en américa latina: transiciones, conflictos y mediaciones. *Caderno CRH, Salvador*, v. 29, n. SPE 03, p. 27–45.

Castoriadis, Cornelius (2008). *Un mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

Castoriadis, Cornelius (2013). La institución imaginaria de la sociedad. Madrid: Tusquets Editores.

Clemens, Elisabeth S. (1993). Organizational Repertoires and Institutional Change: Women's Groups and the Transformation of U.S Politics, 1890-1920. *American Journal of Sociology*, 98 (4), p. 775–798.

Coppola, Alessandro; Vanolo, Alberto (2015). Normalising autonomous spaces: Ongoing transformations in Christiania, Copenhagen. *Urban Studies*, v. 52, n. 6, p. 1152–1168.

Dowbor, Monika; Szwako, José (2013). Respeitável Público... Performance e organização dos movimentos antes dos protestos de 2013. *Novos Estudos*, v. 97, p. 43–55.

Dowbor, Monika; Carlos, Euzeneia; Albuquerque, Maria do Carmo (2018). As origens movimentistas de políticas públicas: proposta analítica aplicada às áreas de criança e adolescente, direitos humanos e saúde. *Lua Nova, São Paulo*, n. 105, p. 47-80, Set.

Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.

Evans, Peter (1993). O Estado como problema e solução. *Lua Nova*, n.28-29, São Paulo Apr., p. 1–26.

Evans, Peter (2010). Será possível uma globalização alternativa? *Periferia*, v. 1, n. 1, p. 5–36.

Falchetti, Cristhiane (2017). Da Institucionalização da Participação à Emergência do Autonomismo: Tendências recentes da ação coletiva no Brasil. *LASA - Congress of the Latin American Studies Association*, Lima, Peru, April 29-May 1.

Gohn, Maria da Glória (1997). *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 1a ed. São Paulo: Edições Loyola.

Gutierrez, Kellen Alves (2015). *Projetos políticos, trajetórias e estratégias: a política de assistência social entre o partido e o Estado*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Unicamp.

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Holloway, John (2011). Las grietas y la crisis del trabajo abstracto. In: Adamovsky, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. 1a ed.- México D.F.: Sisifo Ediciones, Bajo Tierra.

Holloway, John (2013). *Fissurar o capitalismo*. [trad. Daniel Cunha]. São Paulo: Publisher Brasil.

Lavalle, Adrian Gurza et al. (orgs.) (2019). *Movimentos sociais e institucionalização: políticas sociais, raça e gênero no Brasil pós-transição*. Rio de Janeiro: Editora UERJ.

Lavalle, Adrian Gurza; Szwako, José (2015). Sociedade civil, Estado e autonomia: argumentos, contra-argumentos e avanços no debate. *Opinião Pública, Campinas*, vol. 21, no 1, abril, p. 157–187.

McAdam, D.; McCarthy, D. J.; Zald, N. M. (orgs.) (2006). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structure, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.

McAdam, D.; Tarrow, S. (2011). Movimentos Sociais e Eleições: por uma compreensão mais ampla do contexto político da contestação. *Sociologias*, n. 28, p. 18-51.

McDonald, Kevin (2007). Between Autonomy and Vulnerability: the Space of Movement. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, v. 38, n. 1, p. 49–63.

Meza, Humberto; Tatagiba, Luciana (2016). Movimentos sociais e partidos políticos: as relações entre o movimento feminista e o sistema de partidos na Nicarágua (1974-2012). *Opinião Pública*, v. 22, n. 2, p. 350–384.

Mora, Mariana (2018). Política kuxlejal: *Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Modonesi, Massimo (2011). El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo. In: Adamovsky, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. -1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra.

Nogueira, Alexandre P. F. (2011). A luta dos Movimentos Sociais do campo na América Latina pelo acesso à educação: uma questão de autonomia. *Revista Pegada* – vol. 12 n.2, dezembro, p. 95–106.

Oliveira, Gustavo M. de (2017). Entre o Estado e a Sociedade Civil: as instituições participativas e o movimento de economia solidária. *Cooperativismo y Desarrollo*, Vol. 25, Núm. 111.

Oliveira, Gustavo M. de (2012). *Mudar o mundo aqui e agora. Movimentos de economia solidária e autonomias para além, apesar e com o Estado*. Marília: Lutas Anticapital.

Penna, Camila (2018). Gênese da relação de parceria entre Incra e movimentos sociais como modelo para implementação de políticas de reforma agrária. *Lua Nova, São Paulo*, n. 105, p. 115-148, Set.

Polanyi, Karl (2000). *A grande transformação. As origens da nossa época*. 2a edição. Rio de Janeiro: Campus.

Rousseau, Stéphanie; Hudon, Anahi M. (2016). Paths towards autonomy in indigenous women's movements: Mexico, Peru, Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, v. 48, n. 1, p. 33–60.

Shantz, Jeff (2012). Anarchy and autonomy: Contemporary social movements, theory and practice. *Philosophers for Change*, v. 10.

Silva, Marcelo; Oliveira, Gerson de Lima (2011). A face oculta(da) dos movimentos sociais: trânsito institucional e intersecção Estado-Movimento - uma análise do movimento de Economia Solidária no Rio Grande do Sul. *Sociologias, Porto Alegre*, v. 13, p. 86-124.

Skocpol, Theda (1992). *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*. Cambridge: Belknap Press/Harvard University Press.

Souza, Marcelo L. de (2010). Com o Estado, apesar do Estado, contra o Estado: os movimentos urbanos e suas práticas espaciais, entre a luta institucional e a ação direta. *CIDADES*, v.7, n.11, p. 13-47.

Souza, Marcelo L. de (2012). Autogestão, “autoplanejamento”, autonomia: atualidade e dificuldades das práticas espaciais libertárias dos movimentos urbanos. *CIDADES: Revista científica* - Grupo de Estudos Urbanos, v. 9, n. 15, p. 59–93.

Souza, Marcelo L. de (2016). Lessons from Praxis: Autonomy and Spatiality in Contemporary Latin American Social Movements. *Antipode* v. 48, n. 5, p. 1292–1316.

Stahler-Sholk, Richard (2011). Autonomía y economía política de resistencia en Las Cañadas de Ocosingo. In: Baronnet, B.; Mora, M.; Stahler-Sholk, R. (Coords.). *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM, CIESAS, UAC. p. 409–445.

Tarrow, S. (1998). *Power in movement. Social movements and contentious politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tatagiba, Luciana; Teixeira, Ana Cláudia Chaves (2018). Movimentos sociais e a implementação de políticas públicas: a controversa novidade dos “programas associativos”. In: Tatagiba, Luciana; Teixeira, Ana Cláudia Chaves (eds). *Movimentos sociais e políticas públicas*. Araraquara: Editora Unesp, no prelo.

Tatagiba, Luciana; Abers, Rebecca; Silva, Marcelo K. (2018). Movimentos sociais e políticas públicas: ideias e experiências na construção de modelos alternativos. In: Pires, Roberto; Lotta, G.; Oliveira, V. E. de (Orgs.). *Burocracia e políticas públicas no Brasil: interseções analíticas*. Brasília, DF: Ipea/Enap. p. 106-138.

Thwaites Rey, Mabel (2011). La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora. In: Adamovsky, Ezequiel (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra.

Tilly, Charles; Tarrow, Sidney (2007). *Contentious politics*. Boulder, Colorado: Paradigm Publisher.

Zibechi, Raúl (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

6.

Jornadas de Junho de 2013 e repertórios de contestação: do autonomismo à ambiguidade¹

Luís Antonio Groppo

Gislene da Silva

Emerson Costa Carvalho Souza

Vitória Neres Soares

1. Introdução

Este capítulo tem como tema as Jornadas de Junho de 2013 no Brasil. Seu objetivo é compreender a presença e as implicações das formas políticas ou repertórios de contestação autonomista e populista radical neste evento histórico, formulando hipóteses acerca da formação política de adolescentes e jovens ativistas e militantes.

O capítulo é um dos primeiros escritos da pesquisa “Dimensões educacionais das Jornadas de 2013: Pautas educacionais, experiências escolares e

1 Agradecemos o financiamento e apoio às pesquisas que deram origem a esse capítulo pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível (CAPES). Também agradecemos à Valentina Carranza Weihmüller por suas correções e comentários à versão original, assim como à Monika Dowbor, com comentários e sugestões para a versão final.

formação política de jovens em protesto”. Estruturou-se uma equipe de pesquisa composta inicialmente por 20 membros, destacando-se docentes e discentes da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Esta equipe tem se ampliado e envolvido diversas outras Instituições de Educação Superior pelo Brasil, como Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aqui, comunicamos alguns resultados da primeira fase desta investigação, a partir de pesquisa bibliográfica sobre o tema. Foi feito um levantamento no Scielo, no Portal de Teses e Dissertações da CAPES e no Google Acadêmico, ainda na fase de construção do projeto de pesquisa, entre maio e julho de 2021, que levantou inicialmente 142 produtos, entre artigos, teses, dissertações, capítulos de livros e livros sobre as Jornadas de Junho de 2013 no Brasil.

Quando a pesquisa se iniciou, em março de 2022, estes produtos foram classificados em cinco blocos temáticos: 1) Educação, juventude e estudantes, identidade e subjetivação; 2) Coletivos e experiências ativistas e militantes; 3) Redes sociais e mídias; 4) Análises gerais relevantes; 5) Outros. Os temas dos blocos guardavam relação com o objetivo geral da pesquisa, ou seja, buscavam conhecer diversas dimensões educacionais implicadas neste evento, entre as quais as pautas educacionais, a formação política (pela experiência do protesto e pelas redes sociais), as trajetórias escolares e as políticas educacionais.

A equipe de pesquisa construiu fichas bibliográficas acerca destes produtos, com base nos seus

resumos, com o objetivo de confirmar a classificação ou reclassificá-los e, principalmente, selecionar os produtos e suas partes (no caso de livros, teses e dissertações) para leitura e documentação.²

Este capítulo busca refletir especificamente sobre o Bloco 2: Coletivos e experiências ativistas e militantes. O levantamento bibliográfico inicial, acima descrito, encontrou 28 produtos neste bloco (quase 20% do total). Após o fichamento bibliográfico inicial, quando foram levantados novos produtos, chegamos a um total de 37 produtos no Bloco 2. 32 desses produtos foram selecionados para documentação e compõem o *corpus* documental que sustenta este texto.

Um dos produtos selecionados para o Bloco 2 também foi muito importante para a construção da proposta deste capítulo, o artigo de Ângela Alonso e Ann Mische (2017) sobre os repertórios de contestação nas Jornadas de 2013. Ele é também um importante referencial teórico para a análise do *corpus* supracitado, ao lado do livro de Paolo Gerbaudo (2017) sobre o cidadanismo e o autonomismo nas revoltas das praças dos anos 2010. Há ainda outras inspirações analíticas importantes, tratadas no item a seguir, como a noção de ambiguidade política de Rosane Pinheiro-Machado (2019).

2 Agradecemos aos membros da equipe que participaram dessa fase de fichamento, que contou, além dos autores e das autoras deste capítulo, com: André Luiz Sena Mariano, Douglas Franco Bortone, Guilherme Abraão Silva, Josefa Alexandrina da Silva, Julia do Carmo Carbono, Júnior Roberto Faria Trevisan, Leandro Oliveira Domingos, Mara Aline Oliveira, Marcelo Rodrigues Conceição, Nikole Pereira Mendonça de Almeida, Tatiani Gomes Vieira, Vinícius Oliveira Seabra Guimarães e Vitória Neres Soares.

2. Repertórios de contestação, cidadanismo e ambiguidade política

Diversas são as leituras de Junho de 2013. Rui Braga (2017) já construiu uma classificação interessante, anunciando o que seria a tendência do chamado Campo Popular, hegemonizado pelo Partido dos Trabalhadores (PT): considerar 2013 como causa direta do *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016 e da vitória da extrema-direita na eleição presidencial de 2018, avalizado por parte da produção acadêmica.

Outra tendência nas interpretações acadêmicas parece mais promissora, como a de Pinheiro-Machado (2019): em suas origens e sua primeira fase, construída por uma esquerda autonomista e crítica ao PT, as Jornadas têm natureza progressista, em uma luta pela ampliação dos direitos sociais, em torno do tema do direito à cidade – tanto pela pauta do transporte público e mobilidade urbana, quanto pela pauta de oposição às obras para os megaeventos esportivos; esses protestos expressam tanto o sucesso relativo do lulismo – como a ascensão econômica e a melhoria da escolaridade de jovens das classes populares – quanto seus limites – como as precariedades e precarizações da juventude trabalhadora – e contradições – as denúncias de corrupção, a grande coalizão com o “centrão” e o conluio entre o público e os interesses privados das grandes empreiteiras. Entretanto, na segunda fase das Jornadas, elas se massificam, difundem e penetram mesmo em pequenos municípios; as pautas se ampliam e diluem – rumando à certa ambiguidade política –, enquanto passam a se disputar os sentidos dos protestos, com relativo sucesso de sequestro desses sentidos pela direita

liberal e extrema-direita que, apoiada pela mídia, procura dar um tom nacionalista, anticorrupção e antipartidário e até antipetista aos últimos e grandiosos atos das Jornadas.

Alonso e Mische (2017) aplicam o conceito de repertórios de contestação para analisar a complexidade das Jornadas. Segundo o conceito, repertórios de contestação são como *kits* de ferramentas, limitados, mas passíveis de muitas combinações e adaptações locais, nem sempre coerentes, disponíveis como formas de organização, ação e interpretação para pessoas e coletivos que desejam protestar. Três teriam sido os repertórios mobilizados em Junho: autonomista, socialista e patriota.

O repertório autonomista, na esteira do movimento antiglobalização, recriando as práticas políticas históricas do anarquismo (como a rejeição à liderança e autoridade centralizada), valoriza a horizontalidade, o assembleísmo, a democracia direta, o consenso, a ação direta e a ação prefigurativa (em que a forma da ação é tão importante quanto o resultado, não podendo negar os objetivos da ação – como relações sociais mais justas e igualitárias – em prol da estratégia). Segundo Alonso e Mische (2017, p. 9), “elementos recentes” do autonomismo

[...] incluem marchas convencionais não violentas e ação direta de confronto (como protestos e ocupações), acompanhado de algumas demonstrações violentas de resistência, como táticas de *black bloc*, queima de objetos e danos aos símbolos do Estado e do poder econômico [...], preferência por formas de organização horizontal e uma rejeição do objetivo de tomar o poder do Estado.

O autonomismo é hegemônico no chamamento das Jornadas e em sua primeira fase. Mas quase sempre se vê acompanhado de sujeitos e organizações orientados por outro repertório historicamente progressista, o socialista, em especial de partidos de esquerda críticos ao PT, e até mesmo setores mais radicais do PT. Com base na importância da organização, de militantes orgânicos, da ação estratégica e na interpretação do “sentido da história”, o repertório socialista se considera como orientador das lutas que representam as classes trabalhadoras na construção da revolução e da sociedade socialista.

Finalmente, o repertório patriota, na qual os signos da nação, do povo e da “pátria” são mobilizados em favor da unidade e da grandeza do país. O repertório patriota, em 2017, quando Alonso e Mische publicam seu artigo, já se fazia logo associar em nosso país à direita e mesmo à extrema-direita. Mas, certa genealogia desse repertório pelas autoras nos chama a atenção, porque são movimentos, sobretudo, progressistas na história do Brasil recente: o Diretas Já, em 1984, e o Fora Collor em 1992. Tal qual o populismo, tratado a seguir com base em Gerbaudo (2017), o nacionalismo (e o repertório patriota) parece ter versões tanto à esquerda quanto à direita do espectro político, podendo pautar tanto demandas progressistas quanto visões de mundo regressistas.

Em suas primeiras análises, Ortellado (2013) tinha posição mais otimista sobre as Jornadas. Considerava que elas, no que se refere à pauta das tarifas, foram vitoriosas. Os coletivos que deram início aos protestos, como o Movimento Passe-Livre São Paulo (MPL-SP), trouxeram uma pauta única e inegociável de

revogação dos aumentos, enquanto se orientavam taticamente pelo autonomismo anticapitalista, valorizador da horizontalidade e da ação direta. O sucesso de Junho estaria nessa conciliação da lógica libertária da autonomia com a meta imediata de revogação dos aumentos. Haveria, na primeira fase das Jornadas, um predomínio do que Alonso e Mische (2017) chamaram de campo de ação estratégico à esquerda do PT, assim como do repertório autonomista.

Mas a análise posterior de Ortellado (2017), quanto ao legado das Jornadas, seria menos otimista. Para tanto, ele evoca o instigante livro de Paolo Gerbaudo (2017) sobre o movimento das praças, ciclo de protestos entre 2011 e 2016 que inclui as Jornadas de 2013 ao lado da Primavera Árabe, dos Indignados espanhóis, do Ocupe Wall Street, protestos na Praça Tahrir na Turquia e o *Nuit Debout* na França. Gerbaudo busca demonstrar que o movimento das praças combinou o neoanarquismo – a recriação do anarquismo e autonomismo pelo movimento antiglobalização – com o “cidadanismo” – a recriação do populismo radical democrático no alvorecer do século XXI. Na verdade, o elemento mais importante seria mesmo esse cidadanismo. Trata-se de um populismo que erode a ideia da representação da vontade popular por lideranças personalistas, preferindo o aprofundamento democrático pela participação pessoal e direta nos protestos. Daí a funcionalidade das táticas neoanarquistas da horizontalidade, assembleísmo, decisões consensuais e ação direta, assumindo não tanto pautas identitárias e anticapitalistas, mas sobretudo denúncias contra os desmandos de elites econômicas e políticas e aspirações por uma recriação democrática do Estado nacional (Gerbaudo, 2017).

Segundo Ortellado (2017), as Jornadas de 2013 tiveram um momento inicial de confluência entre ativistas e militantes – tanto autonomistas quanto socialistas, em especial a esquerda descontente com os governos do PT – e cidadãos e cidadãos “comuns”. Na primeira fase de Junho em São Paulo, por exemplo, aliaram-se táticas e aspirações do MPL com anseios de cidadãos e cidadãos “comuns”. Entretanto, diante de atos cada vez mais massivos, caracterizados mais por um populismo radical difuso do que por um anticapitalismo, a esquerda autonomista se assustou e até desprezou esta multidão inesperada. O cidadanismo foi interrompido, a insatisfação popular teria se tornado órfã e “terminou sendo explorada mais tarde por lideranças da direita”. Ainda assim, “correntes marginais” tentaram manter vivo o “cidadanismo” brasileiro, buscando combinar populismo e horizontalidade, como Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte, os protestos contra a Copa em 2014 e as ocupações estudantis em 2015 e 2016 (Ortellado, 2017).

Finalmente, a considerar as sugestões de Rosana Pinheiro-Machado (2019), é preciso verificar até que ponto as Jornadas de 2013 foram, nas fases massivas que surpreenderam o MPL, “revoltas ambíguas”. Assim ela também caracteriza os “rolezinhos” de jovens da periferia na virada de 2013 a 2014 e a “revolta da caçamba” (paralisação nacional de caminhoneiros em 2018). Trata-se de revoltas que parecem ter, como fundo comum, um desejo difuso de se rebelar ou se posicionar contra os efeitos perversos das políticas neoliberais e da crise econômica, assim como profunda insatisfação com a classe política. As formas de ação, pautas e demandas, entretanto, são ambíguas do ponto de vista da classi-

ficação “esquerda” *versus* “direita”. Não à toa, a esquerda continua tendo dificuldades de compreender estes protestos que fogem de sua gramática, assim como fracassado em fazer um “trabalho de base” em favor de uma interpretação mais progressista da revolta por suas e seus protagonistas.

Se nas Jornadas, a revolta popular da primeira fase se transmuta na revolta de massas da segunda (SECCO, 2013), as multidões que “saem das redes sociais” trazem um ânimo ainda mais populista ao protesto, apesar de severas limitações em sua formação política e sua ambiguidade ideológica. Era o ingrediente de “cidadanismo” inundando as Jornadas, quando, segundo Ortellado (2017), a esquerda autonomista, ao menos em São Paulo, se apavora e prefere se recolher, abrindo brechas para a ressignificação das Jornadas em uma versão conservadora do nacionalismo e do populismo, dando força ao que Alonso e Mische (2017) chamaram de campo estratégico de ação à direita do PT.

O “cidadanismo”, segundo Gerbaudo (2017), tanto em sua versão progressista quanto em suas versões ambígua e “patriota” (sob a reorientação da direita), parece um importante elemento para analisar e compreender as especificidades desse ciclo de protestos no Brasil. Esta forma política se forjou no encontro entre o que Gerbaudo chama de neoanarquismo e heranças do populismo democrático radical.

O neoanarquismo teve seu auge no movimento antiglobalização (anos 1990 e início dos 2000), em organizações e coletivos como os zapatistas, *Black Blocs* e Movimento pela Justiça Global. Fazia então muito sentido a ideia da “multidão” de Michael Hardt e Antonio Negri (2005), a qual permitia descrever esse movimento

como uma coalizão de grupos e identidades múltiplas, todas elas tendo em comum o fato de serem exploradas ou excluídas pelo capitalismo global, contra quem se levantavam.

O movimento das praças, nos anos 2010, herda do neoanarquismo boa parte de suas táticas e formas de luta, como horizontalidade, consenso, assembleias, prefiguração e uso das mídias sociais. Entretanto, caracteriza-se menos pela ideia da coalizão entre múltiplas identidades (“multidão”) e mais pela ideia do “povo” que se revolta contra oligarquias financeiras usurpadoras e elites políticas servis – tal qual expressa o slogan do Ocupe Wall Street, “Nós somos os 99%”. O populismo teve uma origem e boa parte de sua história sob o signo do progressismo, desde o final do século XVIII – soberania popular de Rousseau e jacobinismo –, passando pelo século XIX – cartismo e *narodniks* – até chegar ao Partido Popular norte-americano nos anos 1930. O populismo progressista retorna no início do século XXI, tanto em versões do populismo socialista latino-americano, quanto no movimento das praças.

No movimento das praças se expressa o “cidadanismo”, ou seja, um populismo democrático radical sob princípios como: soberania popular, participação popular, autogoverno, insurreição popular, retomada do espaço público (daí, a predileção por ocupação de praças), propostas de refundação radical de instituições políticas, retomada dos princípios democráticos e reformas sociais e econômicas. Mas faz isso com o uso de uma série de recursos do repertório neoanarquista ou autonomista, citados acima (Gerbaudo, 2017).

Após a análise do levantamento bibliográfico, a seguir, estas categorias e questões serão retomadas para

a análise do *corpus* documental acerca do tema “Coletivos e práticas ativistas e militantes” nas Jornadas de Junho de 2013 no Brasil.

3. Levantamento Bibliográfico

Como dito, após a reclassificação dos produtos levantados pela pesquisa bibliográfica da pesquisa “Dimensões educacionais das Jornadas de Junho de 2013”, 37 produtos foram alocados no Bloco 2: “Coletivos e práticas ativistas e militantes”. Como critérios de classificação, o produto deveria trazer dados e discussões relevantes acerca das organizações que estiveram presentes na latência e no início das Jornadas, ou sobre as formas de atuação de suas e seus participantes, tanto na forma do ativismo quanto da militância.

A partir de uma análise quantitativa sobre estes produtos, temos, como seu perfil, textos publicados na forma de artigos, com média pouco abaixo de 1,5 autorias por produto, em geral das ciências sociais e em instituições de educação superior e pesquisa do Sudeste. Em sua maioria, analisam o contexto nacional das Jornadas, seguido por grandes capitais do Sudeste. Entre os sujeitos pesquisados, destacam-se pessoas e coletividades genéricas (como movimento social e manifestantes), seguidas por grupos e organizações específicos, destacando-se *Black Blocs*, MPL e Tarifa Zero. Do ponto de vista metodológico, destacam-se as entrevistas, seguida pela análise de dados.

Entre os resultados, na fase do levantamento bibliográfico, consultando os resumos dos produtos e, quando necessário, introdução e considerações finais, encontramos interessantes indicações do que teríamos

durante a fase seguinte, a da documentação. Com base neste levantamento bibliográfico, partimos para a leitura e documentação dos 32 produtos selecionados. A documentação foi feita pelas autoras e autores deste capítulo. A codificação foi feita por meio do software de análise qualitativa MaxqDa. Foram codificados 283 segmentos das documentações dos 32 produtos selecionados, com base nos códigos criados, cuja distribuição é descrita na Tabela 2.

Tabela 2: Distribuição dos segmentos codificados das documentações dos produtos do Bloco 2 por códigos

	Frequência	Porcentagem	n. de produtos com a codificação
Forma de ação	91	31,5	25
Forma de organização	78	27	20
Formação política	65	22,5	17
Pauta	40	13,8	16
Trajetória	15	5,2	9
Total	289	100,0	32

Fonte: Pesquisa

Formas de ação e Formas de organização foram os códigos mais frequentes na documentação, o que era esperado, dado a temática do Bloco 2. Formação política também foi relevante, sendo o terceiro código mais citado. Apesar de menos presentes, os códigos pauta e trajetórias são muito importantes para a pesquisa “Dimensões educacionais das Jornadas”, o que justifica sua análise. Apresentamos, primeiro, a análise dos códigos com relação mais direta com o conceito de repertórios de contestação: formas de organização, formas de ação e

pautas. A seguir, os códigos com relação mais direta com as dimensões educacionais das Jornadas; formação política e trajetórias.

4. Formas de organização e de ação e pautas

A discussão sobre as formas de organização destaca, de um lado, as origens das organizações, coletivos e movimentos mais importantes para o início das Jornadas e que conduziram a sua primeira fase; de outro, busca caracterizar estas organizações. Há, ainda, referências importantes à fase da latência das Jornadas (ao lado de uma caracterização do contexto histórico que desaguou nas Jornadas) e comentários sobre a relevância das redes sociais para aquelas organizações em sua própria formação e para a mobilização dos protestos. Menos comentários, ainda que relevantes, se fazem à segunda e mais massiva fase das Jornadas, quando aquelas organizações parecem perder o controle dos protestos e da própria narrativa das Jornadas.

Há mais confluências que dissensos entre os produtos nesse tema, apesar da diversidade de suas orientações teóricas, predominando o tom analítico – mais característico entre análises que fazem uso das teorias dos movimentos sociais (como Bringel; Pleyers, 2015) –, mas com presença relevante de interpretações calcadas no autonomismo (como Vinicius, 2014) e no marxismo (Taqueti, 2021), interessadas também em certa avaliação ético-política das Jornadas. Com base no paradigma marxista.

Por outro lado, como a reconstituição da história da formação do MPL referendará, tanto análises fundamentadas nas teorias dos movimentos sociais,

quanto no autonomismo, parecem demonstrar o esgotamento da forma socialista de contestação, inclusive pelo fato de parte de ativistas originais do MPL virem de juventudes partidárias socialistas e se desencantarem com elas.

O MPL, especialmente o MPL-SP, secundado pelo MPL de Florianópolis, é a organização ou rede de coletivos mais analisado. O autonomismo e o tema do transporte público, que marcam o MPL (Chiconi, 2019), também estão presentes fortemente em organizações e movimentos similares, como o Tarifa Zero de Belo Horizonte (Oliveira, 2017, Oliveira; Leão, 2021) e o Bloco de Lutas pelo Transporte Público de Porto Alegre (Gonçalves, 2019). A seguir, os Comitês Populares da Copa (CPC) (Dowbor; Szwako, 2013) e os *Black Blocs* (Hacon, 2014, Solano, 2014).

Textos caracterizam os diversos MPL e Tarifa Zero como parte de um conjunto mais amplo e crescente de movimentos sociais no Brasil nas últimas décadas em torno da questão urbana e do “direito à cidade”, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto, a Central dos Movimentos Populares e o Movimento Nacional de Luta pela Moradia (Maricato et al., 2013; Leher, 2013). Ao mesmo tempo, usam em especial os exemplos destes coletivos para caracterizar o repertório autonomista e os anseios de renovação das formas de participação política.

Em diálogo com o tema da latência, destaca-se o acúmulo de lutas em torno do transporte público. O MPL-SP, nascido em 1999, inspira as lutas pelo passe-livre estudantil em Florianópolis e a própria constituição do MPL na capital catarinense. O MPL receberá outra grande inspiração da histórica Revolta do Buzu, em Salvador em 2003, que orientou suas novas campanhas contra o

aumento das tarifas e pelo passe livre estudantil. O MPL se articula como rede nacional de coletivos a partir de 2004 e reformula sua pauta principal – do passe-livre estudantil à tarifa zero para os transportes públicos. A importante campanha do MPL-SP em 2011 inspira os protestos de 2013 contra o aumento das tarifas (Taqueti, 2021; Lacerda, 2014; Vinicius, 2014).

No processo de sua constituição, é descrito o caráter relativamente híbrido da composição ideológico-política do MPL, entre militantes socialistas e ativistas autonomistas, mas caminhando cada vez mais para a prevalência do autonomismo e grande capacidade de mobilizar jovens independentes. Para Vinicius (2004), esta herança ou elementos marxistas no MPL o levaram a focar as pautas mais do que formas de luta, assim como elaborar estratégias e atuar de forma pragmática. Este hibridismo do MPL, entre marxismo e autonomismo, parece ter se retomado nas Jornadas, contando com a capacidade de mobilizar estudantes do Ensino Médio de escolas públicas. Apesar do MPL-SP ter constituído uma rede composta por diversos grupos da esquerda tradicional crítica ao PT, o coletivo acabou tomando à frente, na prática, dos primeiros protestos contra o aumento das tarifas na capital paulistana em junho de 2013 (Taqueti, 2021).

Há, também, na origem do Tarifa Zero de Belo Horizonte algo daquele hibridismo do MPL. O Tarifa Zero nasceu do Grupo de Trabalho de Mobilidade Urbana criado pela Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte, contando entre seus membros com ativistas anarquistas, socialistas, autonomistas e independentes (Oliveira, 2017). Os jovens ativistas desse Tarifa Zero têm grande capacidade de fazer uso de instrumentos técnicos

e científicos para debater o tema do transporte público e da mobilidade urbana, algo também verificado entre ativistas do MPL (Oliveira; Leão, 2021).

Há, entretanto, ao menos uma rede de coletivos de caráter progressista, que foi muito importante para a latência e o início das Jornadas, que é relativamente negligenciada nas análises, já que pouco tratada: os Comitês Populares da Copa (CPC). Enquanto o MPL se caracterizaria pelas táticas do confronto e a radicalização da ação direta em protestos e travamentos de avenidas, os CPC se caracterizam por uma forma mais tradicional de atuação – via diálogos, negociações e manifestações pacíficas (ainda que com mensagens contundentes) (Dowbor; Szwako, 2013).

Os CPC e a Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa (Ancop) nascem em 2010, em decorrência de dois seminários (em São Paulo e Rio de Janeiro) sobre violações de direitos decorrentes das obras para os megaeventos esportivos. Apesar de suas formas de ação serem relativamente tradicionais, a organização dos CPC é bastante flexível e próxima dos ideais do autonomismo: “O formato de um CPC é de uma entidade que é, ao mesmo tempo, um evento. Por um lado, como organização, ele congrega e articula de forma aberta e sem muita formalização as diversas entidades e atores” (Dowbor; Szwako, 2013, p. 48). Por outro lado, esta mesma estrutura organizacional se faz reproduzir em todas as doze cidades-sede da Copa de 2014 e é acompanhada pela criação da Ancop – pela iniciativa de “organizações tais como o Fórum Brasil do Orçamento, a Assembleia Popular, o Jubileu Sul, a Rede Brasil sobre Instituições Financeiras Multilaterais, a Associação

Brasileira de ONGs (ABONG) e a Central de Movimentos Populares (CMP).” (Dowbor; Szwako, 2013, p. 49).

Em contraste com a relativa formalização dos CPC e da Ancop, encontramos os *Black Blocs*. Quem participa deles prefere definir os *Black Blocs* como “tática”, não como grupo, já que os blocos se compõem e recompõem a cada manifestação, como prática cujo objetivo é proteger manifestantes que protestam de forma pacífica e realizar uma violência antes teatral do que efetiva contra símbolos do poder econômico e político – ainda que esta violência tenha cada vez mais se tornado efetiva contra a polícia, em resposta à brutalidade da repressão (Solano, 2014; Andrade, 2017).

Ainda como parte da latência, alguns textos revelam a importância da multiplicação de coletivos e redes de coletivos que, transcendendo o próprio campo da política (seja a institucional, seja a contestatória), buscam “ocupar” a capital paulistana (Frúgoli Jr., 2018) e a capital fluminense (Lopes, 2019).

A partir de 2010 observa-se uma expansão da cena cultural do Rio de Janeiro com o surgimento dos coletivos de cultura jovens. Os coletivos são autônomos e informais [...]. Na segunda década dos anos 2000, os coletivos de cultura de jovens, com autonomia e novas formas de organização, passaram a atuar no espaço urbano da cidade e a disputar espaços na esfera pública em meio ao protagonismo e a mediação das ONGs (Lopes, 2019, p. 58).

Considerando o contexto histórico que dá origem às Jornadas, parte dos produtos tratam das heranças do movimento antiglobalização nas Jornadas (Vinicius,

2014, Alonso; Mische, 2017), bem como das Jornadas no Brasil como parte de um ciclo global de protestos, revelando a insatisfação de amplas populações contra os efeitos nefastos do capitalismo global, em especial com o início da sua crise mundial em 2007-2008 (Pinheiro-Machado, 2019), afora a insatisfação com os limites da política institucional (Maricato et al., 2013), especialmente pelas juventudes, que começam a aspirar por uma renovação das formas políticas. (Taquetti, 2021, Bringel; Pleyers, 2015).

As práticas e expressividades dos atores emergentes também buscam se distanciar da “formamovimento” e da “forma-partido” mais convencional e dos repertórios de mobilização guiados por bandeiras e lemas previamente definidos que são puxados por carros de som e/ou vozes únicas (Bringel; Pleyers, 2015, p. 16).

As redes sociais são tratadas por Lacerda (2014) como um canal de comunicação crucial para a organização dos manifestantes. As análises, porém, tendem a tratar dos riscos e limites desse novo dispositivo de mobilização coletiva. Primeiro, o fato de levarem para as ruas, na fase massiva das Jornadas, com a indignação social gerada pela repressão policial à manifestação do MPL-SP em 13 de junho, um enorme contingente de pessoas que não tinha necessariamente a compreensão dos motivos e pautas de seu protesto. Segundo, por potencializarem o efeito da excessiva individualização do engajamento e da manifestação, já presente na forma autonomista de organização e mobilização:

[...] as ideias autonomistas de horizontalidade, anti-hierarquia, de ações sem liderança, seriam chave no ciclo global de protestos, no qual Junho de 2013 se inseriu. Acrescentam, ainda, o papel das mídias digitais, que teriam fortalecido as oportunidades de formas individualizadas de comunicação, alimentando, também, a percepção de que cada uma poderia agir por si mesmo de uma forma não mediada (Domingues, 2019, p. 42).

Neste sentido, os produtos demonstram a dificuldade de caracterizar e compreender as formas de organização responsáveis pela fase massiva das Jornadas. Há um consenso apenas quanto à importância da indignação da opinião pública diante da violência policial na repressão à manifestação do MPL-SP em 13 de junho de 2013. Assim, a segunda fase das Jornadas, massiva e diversa, é relacionada menos com as organizações autonomistas, que foram cruciais para o seu despertar, e mais com as redes sociais da Internet e as mídias comerciais.

Na análise dos segmentos com a codificação “Formas de ação”, encontramos como principais discussões: características das ações (destacando-se a ação direta); exemplos de ações; tática e estratégia; mobilização da juventude; uso das redes sociais; e avanço do repertório patriota.

A ação direta é o aspecto mais discutido sobre as formas de ação na bibliografia aqui analisada. Aparece debatida em sua natureza (Barreira, 2014; Sales, 2019) e em suas características, como performance (Provasi, 2016), prefiguração (Pinheiro-Machado, 2019), vitimização performatizada (Dowbor; Szwako, 2013), importância do reconhecimento da participação pessoal (Sales;

Fontes, 2020), interação conflituosa (Dowbor; Szwako, 2013) e atuação extrainstitucional (Taqueti, 2021). Também, na forma como foi exercida pelos *Black Blocs*, ou seja, pela violência, tida como diálogo (forçado) e performance (Solano, 2014), ou expressividade (Barros, 2014).

A ação direta é quase sempre avessa ao princípio da mediação, tendo como característica o uso da ostentação radical e da visibilidade como elementos indutores de aparecimento público. Dotadas de intenso poder de difusão e impacto, as “jornadas de junho” moldaram-se nas redes sociais e no espaço público, tornando a expressividade e a visibilidade não apenas uma estratégia pontual, mas o próprio modo de ser dos eventos (Barreira, 2014, p. 151).

A característica mais marcante nos novíssimos movimentos sociais é a sua própria lógica de lutas prefigurativa [...]. Os movimentos, assim, precisam ser um retrato da sociedade que querem construir. Isso significa não postergar nossos sonhos de uma sociedade melhor, mas colocá-los em prática no cotidiano da luta, reinventando os sentidos do bem comum e do coletivo. [...] uma das grandes incompreensões que existem sobre o tema talvez seja o fato de que os protestos não são um meio, mas um fim em si mesmo. Ou seja, o mais importante era o fato de as pessoas estarem juntas e experimentarem um mundo novo (Pinheiro-Machado, 2019, p. 21).

Os demais exemplos de ações, assim como a ação direta, também fazem parte tipicamente do repertório de protesto autonomista, como o uso irreverente e criativo da música e das performances, muitas vezes sob a

estética *punk*, e a substituição do carro de som por formas de comunicação como o jogral (Maricato et al., 2013; Alonso; Mische, 2017). Marcam as Jornadas em sua primeira fase, entretanto, ao lado das manifestações, o bloqueio de avenidas (Taqueti, 2019); logo, a violência simbólica dos *Black Blocs*; e, em alguns lugares e momentos, a ocupação de espaços públicos (Santos, 2014), como o movimento Ocupe Estelita (Cardoso; Nascimento, 2019).

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 mais hedonista estavam inseridos também no Bloco. [...] Essa dimensão utopista era uma ferramenta mobilizadora e produtiva (Gonçalves, 2019, p. 106-107).

A cidade é usada como arma para sua própria retomada: sabendo que o bloqueio de um mero cruzamento compromete toda a circulação, a população lança contra si mesma o sistema de transporte caótico das metrópoles, que prioriza o transporte individual e as deixa à beira do colapso. Nesse processo, as pessoas assumem coletivamente as rédeas da organização de seu próprio cotidiano (MPL-SP apud Maricato et al., 2017, p. 26-27).

O Ocupe Estelita buscou colocar em prática a forma de democracia direta mencionada pelo francês Henri Lefebvre, ou seja, do controle direto das pessoas sobre a forma de habitar a cidade, que é uma obra humana coletiva em que os indivíduos têm espaço para manifestar suas diferenças (Cardoso; Nascimento, 2019, p. 34).

As discussões sobre tática e estratégia também se calcam no repertório autonomista. Monteiro (2018) apresenta a ação direta como estratégia ou conjunto de táticas, não como mera tática. Vinícius (2014) destaca, para o sucesso das Jornadas e de protestos precursores, sua capacidade de combinar a estratégia (como a pauta da tarifa zero e a revogação do aumento da tarifa) e a autovalorização de jovens manifestantes (no sentido da importância pessoal da experiência de estar em ação), anunciando já a temática debatida a seguir, a mobilização da juventude. Lacerda (2014) e Solano (2014) demonstram como a tática *Black Bloc* aparece mais a partir do ato do dia 17 de junho em São Paulo, como resposta à violenta repressão policial de 13 de junho. Taquetti (2021) comenta que o objetivo do MPL-SP de “perder o controle” das próprias manifestações teria como efeito não desejado, o avanço do repertório patriota e das pautas conservadoras.

Quanto à mobilização da juventude, Barreira (2014, p. 152) defende que, ao lado do uso de repertórios tradicionais dos movimentos sociais, parte do sucesso das Jornadas está em sua capacidade de fazer uso ou abrigar “linguagens contemporâneas vindas das sociabilidades juvenis”. Vinícius (2014), como anunciado, alude à capacidade das Jornadas – assim como dos próprios protestos precursores do MPL e até mesmo o movimento antiglobalização – serem capazes de propiciar, às juventudes, motivações emocionais e simbólicas potentes; por vezes, era mais importante a forma do protesto e a sua capacidade de acolher a participação pessoal, ao invés do seu conteúdo; ou seja, vale mais a dimensão “auto-instituente” dos protestos.

O desejo de participação não é mero desejo de ser ouvido, é desejo de constituição, de criação, de ser parte do poder instituinte. É desejo de afirmar seu próprio poder, mesmo que seja desafiando o poder constituído, e mesmo que de forma efêmera ou espetacular. Há um desejo de controlar a própria vida nessa juventude, de construir nos seus próprios termos, que excede os dispositivos políticos instituídos, e, mais do que isso, é a própria negação deles. A experiência que essas ações coletivas propiciam ou podem propiciar, a forma que elas possuem, não é capturável ou reproduzível por vias institucionais, muito pelo contrário. E elas são ou podem ser mais importantes que o objetivo concreto, declarado, na constituição do movimento e das ações (Vinicius, 2014, p. 13).

Sobre o uso das redes sociais da Internet, se reafirma que o avanço do repertório patriota e a constituição de um campo estratégico de ação à direita do PT devem muito àquela participação massiva motivada pelas redes sociais, dando origem a uma participação personalizada que, diferente do reconhecimento do pessoal pela horizontalidade autonomista, tende a ser uma presença oscilante e sem compreensão da natureza do protesto (Domingues, 2019). A “saída do armário” da direita teria acontecido na manifestação de 20 de junho em São Paulo, quando grupos de direita atacaram grupos de esquerda (Pinheiro-Machado, 2019). As ações típicas dos autonomistas passam a ficar mais invisibilizadas a partir daí (Dowbor; Szwako, 2013).

O convite à ação direta encontra terreno fértil em um momento em que os limites do presiden-

cialismo de coalizão [...] no Brasil já estavam abalados. Entidades organizadas da sociedade civil e partidos políticos contribuíram bastante para uma polarização social assustadora [...], e a discrepância entre os interesses da população e de seus representantes tornou-se explícita (Sales, 2019, p. 90).

Diferente de uma ideia de pessoas que se somariam a um grande protesto por coesão ideológica ou identificação com as organizações e demandas pautadas, a participação em Junho de 2013 se deu de forma personalizada. [...] Cada qual tomando suas opções particulares e expondo suas interpretações e objetivos para os protestos, a partir da própria expressão de si (Domingues, 2019 p.140).

Em relação à citação acima, de Domingues, há de se considerar como ele a completa, a seguir: “Com isso, a busca de coerência, em especial a partir de divisões do espectro político, mostra-se frágil perante uma grande camada de pessoas que participaram dos protestos de forma parcial, maleável e não tão coesa” (Domingues, 2019, p. 140). Ou seja, ainda que esta condição política das “massas” tenha sido uma oportunidade encontrada pelas direitas para sua ascensão, ela caracteriza antes uma ambiguidade política, nos moldes de Pinheiro-Machado (2019), em vez de um posicionamento ideológico regressivo.

Ainda que tenham sido poucas as codificações sobre as pautas, uma breve análise delas referenda este giro da participação política nas Jornadas. Alonso e Mische (2017) trazem uma síntese sobre as pautas, ao redor de três grandes temas: a agenda dos direitos

sociais; o apelo à mobilização; e a agenda contra a expansão do Estado, tido como corrupto e ineficiente.

É possível dizer que cada grande tema emerge com mais potência em um momento específico: primeiro, a agenda dos direitos sociais, ainda que pela via da crítica às ações do Estado (aumento das tarifas do transporte público e obras para os megaeventos); a seguir, se assiste à multiplicação do apelo à mobilização, dado o aumento da repressão policial e a mudança da opinião pública em relação aos protestos; e, enfim, há uma relativa sistematização de uma agenda liberal e antiestatal na fase massiva das Jornadas (Singer, 2013).

Há mais segmentos codificados sobre a agenda dos direitos, especialmente em torno do tema do transporte público – contra o aumento das tarifas e a proposta da tarifa zero –, secundado pelo tema das obras para os megaeventos: juntos, comporiam a pauta do “direito à cidade” (Maricato et al. 2017). Comenta-se como a pauta do transporte público foi bem-sucedida na ampliação do público atingido pelos coletivos autonomistas, em comparação com o movimento antiglobalização, mobilizando bem mais do que parcelas da juventude estudantil (Vinicius, 2014). Também, que as Jornadas foram bem-sucedidas na demanda pela revogação dos aumentos das tarifas, conquistada em mais de 100 municípios, incluindo grandes capitais (Maricato et al., 2013).

Apesar desta conquista, entretanto, os protestos continuaram. No que se refere às reivindicações ou pautas, em parte se dá a incorporação de novas agendas sociais – como a melhoria da educação e saúde públicas (Lacerda, 2014) –, em parte cresce a indignação diante da repressão policial, em parte há a ascensão da agenda

liberal. Essa agenda liberal ressignifica, inclusive, reivindicações em torno das obras para os megaeventos e os próprios megaeventos, ou seja, a ênfase transita da denúncia das remoções de populações e o mau uso dos recursos públicos – resumido nos dizeres “Queremos escolas e hospitais Padrão FIFA” –, para o tema da corrupção e ineficiência do Estado (Monteiro, 2018).

5. Formação política e trajetórias

Os segmentos codificados pelos códigos “Formação política” e “Trajetória” ajudam na compreensão, ou, ao menos, na formulação de boas hipóteses para pesquisa, sobre as experiências dos sujeitos que viveram as Jornadas e as influências que essas experiências podem ter significado para suas trajetórias.

Formação política, o terceiro código mais frequente, trouxe codificações interessantes e variadas que podem ser organizadas nas seguintes categorias: Juventude; Formação política de ativistas e manifestantes; Ativismo e formação; e Ascensão patriota.

Em relação à formação política, tanto quanto à categoria juventude, relata-se uma geração juvenil popular que foi fundamental para as Jornadas, caracterizando o público dos primeiros protestos e se mantendo importante na fase massiva (Lacerda; Peres, 2014; Maricato et al., 2013). Trata-se de jovens com mais escolaridade, inclusive revelando parte dos sucessos das políticas sociais e educacionais do lulismo; mas tais jovens ainda sofriam com permanências da precariedade estrutural e empregos precarizados e se indignavam com limites e contradições do PT no governo (Maricato et al., 2013; Pinheiro-Machado, 2019). Apesar de certas limita-

ções, essa geração conquistara algo daquela “moratória social” destinada, outrora, exclusivamente às classes médias e altas, dotando maior número de jovens, agora, com mais disponibilidade biográfica para o protesto (Vinícius, 2014). Constituem potencialmente uma visão distinta sobre os significados do lulismo e do sistema político vigente: “[...] as mobilizações de 2013 também revelam a emergência de uma nova geração de militantes, que nasceu e/ou cresceu em democracia, e não possuem as mesmas experiências, visões de mundo e relações com o campo popular-democrático dos anos 1970 e 1980.” (Bringel; Pleyers, 2015, p. 15).

A bibliografia indica maior presença de jovens de classes médias, com mais escolaridade e capital militante, entre o “núcleo duro” de coletivos como o MPL-SP e Tarifa Zero de Belo Horizonte. (Taqueti, 2021; Oliveira, 2017). Parte dessas e desses militavam em juventudes partidárias socialistas, levando aos coletivos autonomistas elementos do repertório socialista que, hibridizado com o autonomista, foi importante para o sucesso destes coletivos, dada sua capacidade de combinar ação estratégica e valorização da participação juvenil (Vinícius, 2014). Entretanto, na atuação do Tarifa Zero de Belo Horizonte, para Oliveira e Leão (2021) pesou desfavoravelmente para seus membros certa quebra geracional, com a perda de habilidades e conhecimentos em relação à geração mais velha de militantes, que se revelou principalmente na dificuldade de mobilizar grupos populares e periféricos adultos.

Em contrapartida, o MPL, ao menos em São Paulo e Florianópolis, foi bem-sucedido na mobilização de jovens estudantes de escolas públicas, quase sempre com

o uso do documentário “A Revolta do Buzu”, de Carlos Pronzato, sobre o movimento de Salvador em 2003.

A capacidade de mobilização do MPL é vista como tendo base no seu apartidarismo, autonomia e horizontalidade, atraindo os jovens que não gostam de política eleitoral e partidária, mas que querem fazer algo, mesmo que seja algo efêmero como o momento da manifestação. Ao mesmo tempo essas práticas [...], são vistas por ela no seu aspecto educativo, no sentido de introduzir nesses jovens o hábito e uma nova perspectiva de participação política, que assim possa se difundir a outros locais e esferas em que esses jovens vivem e atuam (Vinicius, 2014, p. 309)

Estas juventudes populares teriam ainda outras fontes de formação e mobilização, algumas das quais bastante indiretas em relação aos protestos de Junho, quando teriam sido mobilizados acervos culturais múltiplos, conforme Barreira (2014), em sua análise do conteúdo dos cartazes:

A linguagem atual dos manifestantes é também advinda de experiências e lugares diferentes. Incorpora repertórios provenientes de sociabilidades juvenis com a tônica de paródias na forma rap. Também acervos apropriados e ressignificados dos movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980, mesclados com falas utilizadas nas redes sociais. São registros formulados por uma bricolagem de símbolos e atores: torcida organizada, jovens partidários da filosofia anarquista, integrantes de grupos juvenis da periferia, jovens de classe média etc (Barreira, 2014, p. 157).

O ativismo, para os produtos analisados, parece marcar a forma de participação política vivida nas Jornadas, ao menos em seu ímpeto inicial. Qualifica também o elemento formativo deste evento histórico. O ativismo contém outra dinâmica de mobilização e formação, a qual indica processos de abertura societária (Bringel; Pleyers, 2015) e de subjetivação política. (Sales; Fontes, 2020). Marca essa dinâmica a importância da expressão da individualidade (Bringel; Pleyers, 2015) e a conexão entre a subjetivação ativista e a luta pelo bem-comum: “Nessa lógica conectiva engajar-se em uma ação pública, contribuir para a conquista de um bem comum, se torna um ato de expressão pessoal, reconhecimento ou auto-validação.” (Sales, 2019, p. 93). Em contrapartida à subjetivação militante, “[...] a subjetivação ativista é caracterizada pela flexibilidade e se expressa através de uma ética situacional, da valorização da adaptação dos comportamentos às necessidades locais e de maior tolerância a mudança.” (Sales, 2019, p. 121).

Entretanto, para Monteiro (2018), apesar de terem em comum a necessidade de significação pessoal da participação, se constitui nas Jornadas uma grande lacuna entre ativistas e não-ativistas, no que se refere às suas formações políticas e os sentidos da experiência de protestar:

Para esses manifestantes de primeira viagem bastava estar nas ruas com seus cartazes e gritar palavras de ordem de suas escolhas, mas as pessoas com experiências prévias em ativismos tendiam a pensar manifestações como algo organizado com antecedência e obedecendo alguns critérios básicos [...]. Mas em meio à multidão recém-formada, nada desse acordo prévio tinha

espaço para acontecer (Monteiro, 2018, p. 156-157).

Como as análises das codificações têm indicado, as referências bibliográficas estudadas parecem demonstrar que a mobilização de uma grande massa de pessoas, no fim das contas deixadas à deriva por coletivos autonomistas segundo Ortellado (2017), abriu espaço para a ascensão patriota. De um lado, ainda segundo estas referências, teria havido a conversão do apartidarismo do autonomismo em antipartidarismo da direita, calcada também na desconfiança ampla para com o sistema político e suas instituições; esse antipartidarismo se codifica cada vez mais em antipetismo, criando o terreno de onde brotariam as manifestações pelo *impeachment* de Dilma Rousseff em 2015 e 2016 (Monteiro, 2018). De outro, os temas liberais e regressivos presentes em diversas faixas e cartazes reverberavam a influência da mídia comercial (Barreira, 2014), ainda que lado a lado com a pauta dos direitos sociais e o apelo à mobilização (Alonso; Mische, 2017). Estes percursos, entre o autonomismo e o repertório patriota, entre o apartidarismo e o antipartidarismo, merece ser ainda tratado com cautela e mesmo como hipótese.

Chegamos à última codificação, as trajetórias. Ainda que com pequena frequência, temos segmentos significativos, especialmente quando consideramos os objetivos da pesquisa “Dimensões educacionais das Jornadas de 2013”. A experiência política nas Jornadas tem sido indicada, especialmente por ativistas que concederam entrevistas, mas também por manifestantes comuns, como algo marcante em suas trajetórias pessoais, uma experiência transformadora (Oliveira;

Leão, 2021; Lopes, 2019; Bringel; Pleyers, 2015): “Despertar, quebra de paradigma, espasmo, pontapé inicial, esses são termos usados pelos entrevistados para mostrar a dimensão de abertura que os protestos de 2013 tiveram em suas vidas.” (Domingues, 2019, p. 125).

6. Considerações Finais

Com base em referenciais teóricos sobre repertórios de protesto, movimentos sociais, juventude e formação política, o capítulo analisou o que os produtos acadêmicos dizem a respeito das formas de mobilização e participação nas Jornadas de Junho de 2013 no Brasil, destacando os repertórios de ação autonomista e populista radical. Partimos da hipótese de que os resultados corroborariam as análises de Paolo Gerbaudo sobre a prevalência do populismo radical democrático (o “cidadanismo”) em relação ao autonomismo no ciclo de protestos dos anos 2010 – as “revoltas das praças”; mas também partimos da hipótese de que os resultados reforçariam algo pouco aprofundado pelo próprio Gerbaudo: uma ambiguidade política entre manifestantes e as pautas, que vai crescendo conforme se agigantam os protestos.

Entretanto, exceto pelas matérias de Pablo Ortellado, pouco se tratou do componente populista radical das Jornadas, com a tendência de avaliar que os protestos se iniciaram fundamentados no autonomismo e, ao se agigantarem, tenderam a se converter ao espectro ideológico da direita. Mas, há diversos elementos que indicam a importância de um populismo, mesmo quando nacionalista, com tendências progressistas e associado a pautas pelos direitos sociais, animando manifestantes e

até mesmo ativistas desde a primeira hora – corroborando a análise de Gerbaudo. Mais marcante, entretanto, os produtos parecem indicar com mais força a ambiguidade política entre manifestantes, especialmente na fase massiva das Jornadas, algo mais bem-assumido por Rosane Pinheiro-Machado.

Os resultados da análise contida neste capítulo parecem deixar patente que os sentidos da formação política propiciada pela participação nas Jornadas foram progressistas entre ativistas, militantes e manifestantes de primeira hora. Mas os sentidos da experiência de protestar, assim como a própria formação política em meio aos protestos, parecem menos evidentes – e, provavelmente, muito mais diversos – entre manifestantes de segunda hora, quando os protestos ganharam enorme vulto.

Gostaríamos de finalizar comentando acerca das características autonomistas das Jornadas, revisitando os resultados apresentados ao longo do capítulo, enfatizando o que nos parecem ser as principais contribuições para o tema desta coletânea.

A análise dos códigos com relação mais direta com o conceito de repertórios de contestação (formas de organização, formas de ação e pautas) indicam as características do autonomismo das Jornadas, assim como o quanto (ou quando) as Jornadas foram autonomistas. Em sua latência e em sua fase inicial, as Jornadas devem muito de seu vigor ao autonomismo de coletivos como o MPL e o Bloco de Lutas pelo Transporte Público; os próprios Comitês Populares da Copa possuíam importantes elementos autonomistas em sua forma de organização; mas também se criaram coletivos

autonomistas durante o movimento, em destaque a Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte.

Entretanto, desde a análise das pautas originais das Jornadas, bem como nas formas de ação dos coletivos e campanhas em suas primeiras fases, encontramos diferentes combinações entre autonomismo e socialismo. A própria pauta aproximava os dois repertórios, em torno da ampliação dos direitos sociais e da denúncia da violação de direitos com as obras para os megaeventos. Ao lado da forma de organização autonomista largamente utilizada nas fases iniciais das Jornadas e em diversos de seus desdobramentos – horizontalidade, assembleísmo, democracia direta e busca de consenso –, as formas de ação combinaram o que era típico do autonomismo – como ação direta e ação prefigurativa – com ação estratégica, algo mais típico do repertório socialista; isso se fez na escolha da pauta única de revogação do aumento das tarifas. Não sem coincidência, alguns dos MPL eram formados por jovens que romperam com partidos socialistas; também, a organização das campanhas em torno das tarifas costumava ser uma coalizão com militantes de partidos socialistas fora do Campo Popular, e por vezes até militantes de correntes da esquerda do PT.

Esta combinação das formas de ação autonomista e socialista, em algumas análises, seria a chave do sucesso das Jornadas; sucesso tanto em sua capacidade de mobilizar enorme quantidade de pessoas, em especial de jovens populares, quanto para a conquista da sua principal pauta original: a revogação do aumento das tarifas. Entretanto, diferente do que é costumeiro nas práticas socialistas, a relação dos coletivos autonomistas e de suas campanhas não era de negociação com os

governos; mesmo quando atenderam a chamamentos para o diálogo, a postura adotada foi a de inflexibilidade, um “tudo ou nada” típico da tradição anarquista. Parte desta postura corrobora a forma como o autonomismo avalia o Estado e suas organizações: não como algo a conquistar ou ocupar, mas como algo a contestar e até mesmo superar. A derrubada dos aumentos em centenas de municípios pareceu mesmo certa suspensão temporária do poder do Estado, esvaziado de legitimidade e autoridade, a despeito da severa repressão policial em diversos locais.

Referências Bibliográficas

ALONSO, Angela e MISCHÉ, Ann. Changing repertoires and partisan ambivalence in the new brazilian protests. *Bulletin of Latin American Research*, v. 36, n. 2, p. 144-159, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1111/blar.12470>. Acesso em: 02 jul. 2022.

ANDRADE, Flávio Lyra de. *Movimentos sociais, crise do lulismo e ciclo de protesto em junho de 2013: repertórios e performances de confronto, crise de participação e emergência de um quadro interpretativo autonomista*. Tese (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 519 f., 2017. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/9734?locale=pt_BR, acesso em 10 ago. 2022.

BARREIRA, Irllys Alencar F. Ação direta e simbologia das “jornadas de junho”: notas para uma sociologia das manifestações. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 145-164, 2014. Disponível em:

<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/196>, acesso em 10 maio 2021.
BORGES, Rosa Maria Zaia. *Democracia, Liberdade de Expressão e Black Blocs. Direito & Práxis*, Bagé, v. 8, n. 1, p. 354-385, 2017.
<https://doi.org/10.12957/dep.2017.21203>

BRAGA, Rui. Os sentidos de junho. In: _____. *A rebeldia do precariado: trabalho e neoliberalismo no Sul global*. São Paulo: Boitempo, 2017.

BRINGEL, B. M.; PLEYERS, G. Junho de 2013... dois anos depois: polarização, impactos e reconfiguração do ativismo no Brasil. *Nueva Sociedad especial em português*, Buenos Aires, Argentina: Fundación Friedrich Ebert (FES), v. 2015, n. 2, nov. 2015.
Disponível em: <https://www.nuso.org/articulo/junho-de-2013-dois-anos-depois/>. Acesso em: 28 jun. 2022.

CARDOSO, Marianna; NASCIMENTO, Anamaria Melo do. Ocupar, Resistir: O movimento Ocupe Estelita na cidade do Recife. *Revista Três Pontos*, Ano 15, n. 01, p. 28-35, 2019. Disponível em:
<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/12071>, acesso em 10 ago. 2022.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima. Notas etnográficas sobre duas manifestações de rua do ativismo trans no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, n. 96, p. 1-19, 2018.
<https://doi.org/10.17666/339616/2018>

CHICONI, Beatriz. Movimento Passe Livre – SP: um estudo sobre as mobilizações populares e os processos de consciência. *Revista Três Pontos*, Ano 15, n. 01, p. 05-11, 2019. Disponível em:
<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/12064>, acesso em 22 ago. 2022.

DOMINGUES, Leticia Birchal. *Junho de 2013: atores, práticas e gramáticas nos protestos em Belo Horizonte*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, p. 204, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/30890/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Junho%20de%202013_Let%C3%ADcia%20Birchal%20Domingues.pdf, acesso em 22 ago. 2022.

DOWBOR, Monika; SZWAKO, José. Respeitável público: Performance e organização dos movimentos antes dos protestos de 2013. *Novos Estudos*, n. 97, p. 43-55, 2013. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002013000300004>

ESTÁCIO JUNIOR, Paulo. *Movimentos Insurgentes e Autoformação no contexto do Império e da Multidão*. 2015. 84f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015. Disponível em: <https://www.bdt.uerj.br:8443/bitstream/1/10007/1/Paulo%20Estacio%20Junior.pdf>, acesso em 10 ago. 2022.

FOGLIANO, André. Ensaio de semiótica perspectivista: as revoltas de junho de 2013 e a política da significação. *Galáxia* (São Paulo), [S.L.], n. 43, p. 67-80, 2020. <https://doi.org/10.1590/1982-25532020140709>

FRÚGOLI JR. Heitor. *Ativismos Urbanos em São Paulo*. *Caderno CRH*, Salvador, v.31, n.81, p. 75-86, 2018. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v31i82.24449>

GONÇALVES, M. G. *Bandeiras, pedras e tambores: atuação dos anarquistas nas Jornadas de Junho a partir do Bloco de Lutas pelo Transporte Público*. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019, 202f. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/197124>, acesso em 10 ago. 2022.

GERBAUDO, Paolo. *The Mask and the Flag*. Populism, Citizenism and Global Protest, New York: Oxford University Press, 2017.

HACON, V. de S. A emergência dos *Black Blocs* no contexto das Jornadas de junho de 2013 no Brasil: da tática de resistência ao movimento social. *Em Debate*, Florianópolis, n. 12, p. 4-21, 2014. <https://doi.org/10.5007/1980-3532.2014n12p4>

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

KRIEGER, Morgana G. Martins; LEBLANC, Esther M.A consolidação do termo direito à cidade na cidade de São Paulo a partir das Jornadas de Junho: uma articulação hegemônica?. *Revista de Administração Pública [online]*. v. 52, n. 6, p. 1032-1055, 2018. <https://doi.org/10.1590/0034-761220170135>

LACERDA, Renata Barbosa; PERES, Thiago Brandão Peres. Jornadas de junho: explorando os sentidos da indignação social contemporânea no Brasil. *Revista Enfoques*. v. 13, n. 1, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/article/view/12606>, acesso em 10 maio 2021.

LEHER, Roberto. Manifestações massivas no Brasil têm origem na esquerda. *Correio da Cidadania*. 27/06/2013. Disponível em <https://www.correiocidadania.com.br/brasil-nas-ruas/8543-28-06-2013-manifestacoes-massivas-no-brasil-tem-origem-na-esquerda>, acesso em 08 jun. 2022.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, Florianópolis, p. 37-45, 2007. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>

LOBATO, C. P. Não nos representa! Imanência e transcendência na ontologia política do Ocupa Rio. *Revista Habitus*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 136-156, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus/issue/view/812/showToc>. Acesso em: 22 jun. 2022.

LOPES, J. Uma paisagem urbana contemporânea: os coletivos de cultura juvenis. In: MONTECHIARE, Renata; MEDINA, Gabriel. (Orgs.). *Juventude e educação: identidades e direitos*. São Paulo: FLACSO, 2019. Disponível em: https://flacso.org.br/files/2019/02/Juventude_educacao.pdf, acesso em 10 maio 2020.

MARICATO, Erminia et al. *Cidades rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do país. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2013.

MONTEIRO, M. “*De pedra e pau*”: etnografia sobre o Levante Popular de junho de 2013 na cidade do Rio de Janeiro e suas continuidades. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. 441f. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/193326>, acesso em 10 ago. 2022.

MORAES, I. A.; VIEIRA, F. A. da C.; As jornadas de Junho de 2013 no Brasil: anarquismo e tática Black Blocs. *Século XXI: Revista de Ciências Sociais*. Santa Maria, v. 7, n. 2, p.165-198, 2017. <https://doi.org/10.5902/2236672531913>

OLIVEIRA, I. T. M.; LEÃO, G. Horizontes da luta pelo transporte público universal: a experiência do tarifa zero. *Linhas Críticas*, Brasília: Faculdade de Educação, v. 27, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/36336>. Acesso em: 25 jun. 2022.

OLIVEIRA, I. T. M. *Sonhos diurnos em meio aos destroços do presente*: o movimento Tarifa Zero e a luta pelo direito ao transporte em Belo Horizonte. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. 268f. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-BA6KUF>, acesso em 10 ago. 2022.

ORTELLADO, Pablo. “Cidadanismo” interrompido. *Folha de S. Paulo*, 20 jun. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortellado/2017/06/1894308-cidadanismo-interrompido.shtml>. Acesso em 10 fev. 2021.

PEREZ, O. C. Relações entre coletivos com as Jornadas de Junho. *Opinião Pública*, Campinas, v. 25, n. 3, 2019. Disponível em:

https://www.cesop.unicamp.br/por/opinio_publica/artigo/636. Acesso em: 26 jun. 2022.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Amanhã vai ser maior*. O que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

PROVASI, Beatriz. Atos como Performance na Ocupação do Espaço Urbano: contra um modelo de cidade para os megaeventos. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, [S.L.], v. 6, n. 3, p. 429-459, 2016.

<https://doi.org/10.1590/2237-266061977>

ROCHA, Camila. “Imposto é Roubol”: a formação de um contrapúblico ultraliberal e os protestos pró-impeachment de Dilma Rousseff. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 62, n. 3, p. 1-42, 2019.

<https://doi.org/10.1590/001152582019189>

SALES, André Luis Leite de Figueirêdo. *Militância e Ativismo*: Cinco ensaios sobre ação coletiva e subjetividade. Tese de Doutorado em Psicologia Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019, 134 p. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/190776>, acesso em 10 ago. 2022.

SALES, André Luis Leite de Figueirêdo; FONTES, Flávio Fernandes. Ativismo brasileiro: uma estratégia autonomista colectividual. *Revista Brasileira da Pesquisa Sócio-Histórico-Cultural e da Atividade*, [S.I.], v. 2, n. 2, p. 1-27, 2020. Disponível em: <https://www.revistashc.org/index.php/shc/article/view/72>, acesso em 10 ago. 2022.

SANTOS, Gustavo Souza; CUNHA, Maria das Graças Campolina. “Não é por R\$ 0,20, é por direitos”: dinâmicas de insurgência nas jornadas de junho de 2013 no Brasil. *Revista Caminhos de Geografia*, Uberlândia, v. 20, n. 69, p. 94-110, 2019. <https://doi.org/10.14393/RCG206941006>

SANTOS, André de Melo. As manifestações em 2013 no Brasil e o Black Blocs. *Revista Sociologia em Rede*, [S.I.], v. 4, n. 4, p. 1-14, abr. 2014. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo3085986-manifesta%C3%A7%C3%B5es-em-2013-brasil-e-o-black-blocs, acesso em 10 ago. 2022.

SARMENTO, Rayza; REIS, Stephanie; MENDONÇA, Ricardo Fabrino. As Jornadas de Junho no Brasil e a questão de gênero: as idas e vindas das lutas por justiça. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. , n. 22, p. 93-128, 2017. <https://doi.org/10.1590/0103-335220172203>

SECCO, Lincoln. As Jornadas de Junho: In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do país. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2013.

SINGER, André. Brasil, junho de 2013, classes e ideologias cruzadas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 97, p. 22-40, 2013. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002013000300003>

SOLANO, Esther; MANZO, Bruno Paes; NOVAES, Willian. *Mascarados*. A verdadeira história dos adeptos da tática Black Bloc. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

TAQUETTI, Camila Lopes. *Das Jornadas de Junho às Ocupações das escolas (2013-2016): revoltas da juventude brasileira em tempos de crise*. Tese (Doutorado) - Curso de Política Social, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2021. 284 f.. Disponível em: <https://politicassocial.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGPS/detalhes-da-tese?id=15088>, acesso em 10 ago. 2022.

VINICIUS, Leo (ed.). *Antes de Junho: rebeldia, poder e fazer da juventude autonomista*. Florianópolis: Editoria em Debate, 2014. 364 p. Disponível em: <https://editoriaemdebate.ufsc.br/catalogo/download/leo-vinicius-antes-de-junho-rebeldia-poder-e-fazer-da-juventude-autonomista/>, acesso em 10 ago. 2022.

7.

O giro das *autonomias cosmopolíticas* na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo¹

Alana Moraes

O conhecimento da liberdade é
a (está na) invenção da fuga
Stefano Harney e Fred Moten

1. Autonomias cosmopolíticas, práticas de conhecimento: o tempo depois da catástrofe

O "autonomismo" nunca chegou a se constituir como uma corrente teórica ou política bem definida, localizada ou sistematizada do ponto de vista de suas teses ou experiências históricas. Diferentemente das tradições políticas do comunismo ou do anarquismo, a tarefa de traçar uma genealogia para esse campo parece ser sempre tão insuficiente quanto dispensável. Mais do que uma corrente teórica composta por tradições de

¹ Esse capítulo é parte da pesquisa de pós-doc de Alana Moraes financiada pela Faperj.

pensamento e filiações ideológicas, o que chamamos de "autonomismo" tem mais a ver com uma disposição ética e política libertária para a experimentação coletiva localizada e associativa de práticas de liberdade, cujo sentido é sempre o de acompanhar e estar aberto a força do *movimento* e das lutas coletivas no terreno da vida contra as posições e lugares de enunciação transcendentes do poder.

Muito por isso, preferimos aqui falar de "autonomia" - como uma ecologia de práticas, experimentações e formulações teóricas - ao invés de "autonomismo", que, ao contrário, suporia uma certa homogeneidade e identidade ideológica. A autonomia é ritmo, experimentação, abertura de possíveis matrizes de movimentos que nos permitem habitar o nosso presente de outros modos e contar melhores histórias - mais do que um conjunto de cartilhas, métodos, bandeiras ou programas. Como formulava a autonomia operaísta da Itália dos anos 1970: as autonomias atuam como uma multiplicação de êxodos em um mundo hostil e, sendo assim, *frustrar a catástrofe* deve ser sempre realizar uma ação coletiva de liberdade (Guattari; Negri, 2017).

Neste breve ensaio, gostaríamos de oferecer algumas contribuições teóricas vindas do impulso anti-colonial que possam retomar a hipótese da autonomia à luz do conflito ecológico e político que se expressa de muitas formas no mundo hoje e que também se infiltra na imaginação progressista presente na América Latina. Tal conflito foi bem definido por Eduardo Viveiros de Castro e Debora Danowski (2014) quando desenham um diagrama de antagonismos entre o que chamam de uma "economia política aceleracionista" e uma "ecologia política do ralentamento" (ou da "desaceleração"). Aqui,

estamos interessadas menos nos desdobramentos e controvérsias filosóficas em torno do que hoje movimentam o conceito de *Antropoceno* e mais especialmente em pensar sobre as consequências políticas das práticas de conhecimento entrelaçadas nos modos de habitar de uma série de coletividades que lidam há muitos séculos com processos de destruição de seus mundos. A partir e com tais práticas técnicas, cosmológicas e existenciais é possível compreender a autonomia também como forma de relação interespecie e inserida em uma ecologia de entrelaçamentos interdependentes.

De certo modo, trata-se de uma investigação mais localizada sobre as conflitualidades emergentes que expressam o problema da "catástrofe climática" em seus próprios termos e formas políticas. Na América Latina, tais termos possuem, por um lado, íntima relação com as ideias históricas de "desenvolvimento", "crescimento" e "progresso", não raramente ligadas a regimes autoritários. Por outro lado, a resistência ao paradigma do progresso tem historicamente reivindicado formas de reconhecimento de autonomias territoriais ou dissidências em relação ao projeto do Estado-Nação. Pretendemos traçar algumas linhas provisórias dedicadas aos modos pelos quais tais coletividades atuam, pelas autonomias cosmopolíticas, de forma a exceder as categorias da política e epistemologia modernas, especialmente aquelas que funcionam como fiéis vigilantes da chamada "civilização global", esse "nome arrogante para a economia capitalista baseada na tecnologia dos combustíveis fósseis" (Viveiros de Castro, Danowski, 2014: 20).

Em consonância com as formulações de Pierre Clastres, Renato Sztutman nos sugere na introdução ao

livro de Lucas Keese (2021) sobre a cosmopolítica Guarani-Mbya, pensarmos as autonomias cosmopolíticas como esse movimento que desvia da busca por uma "posição estável de poder e soberania" e que investiga permanentemente "mecanismos capazes de conjurar os modos de coerção e subordinação" (Sztutman, 2021: 13). Para Lucas Keese (2021), o que pode melhor traduzir o que é a "política" para os Guarani é o *movimento* que produz constantes variações, diferenças e alternâncias.

Como é possível que coletivos humanos tenham sobrevivido há mais de cinco séculos de massacre, perseguição, conversões religiosas, deslocamentos forçados, à máquina de devastação do extrativismo e intervenções militares-estatais de todo tipo? Beatriz Perrone-Moisés (2006: 8) sugere que é a "diferença" a "regra de ouro" das cosmopolíticas ameríndias: "Mundos concebidos na e pela alternância, no eterno desequilíbrio, escapam, não por acaso, a qualquer unificação analítica. Sempre falta a síntese (...) que na filosofia ameríndia equivaleria à morte".

Moten e Harney (2017), expoentes do que hoje é reconhecido como o campo de estudos negros radicais, lembram também que foi contra o empreendimento inaugural da modernidade - o tráfico transatlântico de pessoas forçadas a abandonarem seus mundos - que as pessoas negras tiveram que recriar o que poderiam chamar de carne/terra. Para eles, nesse sentido, a luta negra está diferencialmente entrelaçada e enredada com/na luta indígena. Moten e Harney sugerem que tal entrelaçamento de autonomias pode intuir um novo internacionalismo infra-político e anti-nacional. Ter sido embarcado, dizem Moten e Harney, é ter sido movido por

outros, com outros, é o deixar-se "tomar pelo mundo", mesmo quando esse mundo é o inferno.

Dénetêm Touam Bona (2020), por sua vez, escrevendo sobre a arte da fuga, vai sugerir que a forma quilombo teve menos a ver com uma aposta na afirmação étnica do que como uma tecnologia existencial para "operar as variações sem fim para frear toda a captura" (Bona, 2020: 4). As fronteiras do território do quilombo, mostra Dénetêm, só podem ser mantidas por uma certa inteligência de opacidade que confunde e se esquia dos aparelhos de captura do poder. Danças, esquivas, festas, combates, curas e sonhos (as práticas de liberdade acontecem primeiro no sonho, como lembrava Frantz Fanon) entrelaçando um território que teve que aprender a sustentar, dia após dia, suas práticas de liberdade junto de suas paisagens aliadas. Como também lembrava Beatriz Nascimento sobre a forma quilombo: "O fato de ter existido como brecha no sistema em que negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente" (Nascimento, 2021: 294).

A partir destas formulações, gostaríamos de propor aqui que, para além das importantes tradições autonomistas do operaísmo e pós-operaísmo europeias, as autonomias territoriais cosmopolíticas presentes na América Latina constituem o que há de mais vigoroso e promissor no terreno da luta e da prática de conhecimento do que podemos chamar de "autonomia" hoje. Sua relevância expressa não só processos lentos, infra-políticos e duradouros como é a experiência do zapatismo no México ou de muitos outros povos indígenas e da terra que vem resistindo ao avanço da frente militar-extra-tivista-modernizadora no continente, mas os problemas,

formas de organização e experimentações que elas suscitam parecem produzir as proposições mais promissoras que podem ser endereçadas ao problema das emergências socioambientais e de colapso do “sistema de coordenadas moderno” (Latour, 1991). Sistema que se mostra hoje incapaz de corresponder às novas urgências.

Acompanhando muitos outros autores, como Malcolm Ferdinand (2022), intuímos que as autonomias cosmopolíticas também deslocam o imaginário de uma política ambiental ocidentalizada que hoje denuncia a “crise ecológica” sinalizando para um “desenvolvimento sustentável”, mas segue apagando os rastros do empreendimento colonial, seu modo de conhecer, classificar e ordenar corpos e paisagens em zonas sacrificáveis disponíveis para o projeto de “desenvolvimento” – seja através de novas “fazendas de placas solares” ou novos projetos de alagamento ou desvios de curso de rios para a produção de energia “limpa”. No mesmo sentido, as autonomias cosmopolíticas desviam também da imagem de uma “natureza” intocada ou da “inferioridade técnica” que condenariam essas populações a um regime de escassez, ineficiência e miséria. Ao contrário, elas expressam a complexidade de relações de interdependência que compõem corpos e paisagens e que, como demonstram muitas pesquisas, foram capazes de desenvolver técnicas generativas e ampla agrobiodiversidade ecossistêmica em muitas regiões do continente (Neves, 2022), muito superior à fragilidade ecossistêmica e imunológica produzidas pelas técnicas de controle da monocultura.

Como defende Renato Sztutman: “O reconhecimento de outras ontologias e outros modos de existência, quase sempre ameaçados por ordens hegemônicas – veja-

se o esforço da Ciência moderna em estabilizar o próprio conceito de natureza e de fato científico (Latour 1991) –, é de saída um ato político que põe em risco essa hegemonia" (Sztutman, 2020: 186).

2. Hipótese cosmopolítica Ayiti

O que é reconhecido hoje mais amplamente como crise ambiental e climática é, portanto, herança da *catástrofe ancestral* do colonialismo (Povinelli, 2021) e, como lembra Achille Mbembe, “para muitas regiões do Sul, na verdade, *recriar a vida a partir do invivível* tem sido a condição reinante ao longo de séculos” (Mbembe, 2021: 26). Para Malcolm Ferdinand, uma "ecologia decolonial" é aquela que - partindo das tradições de lutas do Caribe e América Latina contra o domínio colonial - questionam as "maneiras coloniais de habitar a Terra e de viver junto. (...) A ecologia decolonial faz da fratura colonial a questão central da crise ecológica" (Ferdinand, 2022: 197). Ferdinand sugere então pensarmos uma "hipótese cosmopolítica Ayiti", tendo como referência a revolução haitiana do final do século XVIII e seu insurrecional gesto de liberdade que rompe as amarras com o destino colonial. "Reconhecer a intrusão de Ayiti é reconhecer a imbricação ecológico-política da constituição colonial da modernidade nas maneiras de habitar a Terra, colocadas em causa na crise ecológica hoje. (...) Ela não é uma entidade que se sustenta por si só: ela deve ser redescoberta por meio dessas lutas" (2022: 205-206). Como no operaísmo italiano, Ferdinand retoma o *primado da luta*, a força que sustenta mundos e coloca questões à teoria.

A noção de "cosmopolítica", por sua vez, foi proposta pela filósofa Isabelle Stengers e adquiriu uma circulação promissora para pensar as formas de existência de coletivos, associações e alianças que existem para além das categorias modernas e suas grandes divisões. Como bem sintetiza Renato Sztutman, tanto para Isabelle Stengers como para Latour, a crítica à política moderna segue a crítica epistemológica da ciência:

Em vez de pensar que há uma só ontologia (um só mundo objetivo, dado), para várias epistemologias (vários "modos de conhecer"), é preciso considerar que ontologias e mundos também são feitos, e a ciência assumiria, assim, seu caráter experimental e especulativo, o que não significa abrir mão de sua objetividade, mas sim de afirmar que esta é também um fato político, da mesma maneira que a política não deixa de estar enraizada em uma ontologia particular. Em outras palavras, que podemos pensar da política quando a Natureza deixa de ser Una, deixa de ser um domo unificante? (Sztutman, 2019: 6).

Pensando em "frustrar a catástrofe", Isabelle Stengers elabora recentemente um esforço de convocação das tradições do autonomismo operaísta para refletir de forma mais engajada sobre as dinâmicas de devastação ecológica planetária e os limites das histórias do "progresso" e de "desenvolvimento das forças produtivas" que hoje ameaçam muitos sistemas bióticos do planeta. Para a filósofa, uma das tarefas fundamentais da autonomia é suscitar "práticas passíveis de conferir o poder de sentir e pensar e decidir juntos o que uma situação exige" (Stengers, 2017: 398). Isso também

significa produzir situações de hesitação que suspendem os termos dados como garantidos pela política ocidental: sujeito, representação, nação. Também se afastando das "chaves-maiores" - como aquelas que definem os grandes conceitos de Classe ou Multidão nas tradições marxistas - Stengers insiste na força das investigações sempre parciais, localizadas e menores, com suas histórias singulares, uma disposição que pode nos tornar capazes de pensar e agir coletivamente em "emergências livres", não aquelas que foram já pré-estabelecidas antes mesmo que pudéssemos nos situar, sentir e nos deslocar juntos em um terreno sempre iminente.

As práticas de autonomia são, por isso, sempre práticas de conhecimento, mas não qualquer conhecimento. Trata-se de um conhecimento *atencional* que resiste à tentativa de acionar uma "história principal" que transcende todas as outras: "a atenção acompanha um mundo que não está pronto, que é sempre incipiente, que se encontra no limiar da emergência contínua" (Ingold, 2015: 29). Pensando nas autonomias territoriais dos *povos da terra* na América Latina, Arturo Escobar afirma que: "La autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro. Puede incorporar la defensa de algunas prácticas de larga data, la transformación de otras, y la invención de nuevas prácticas" (Escobar, 2015:98).

A autonomia nas práticas científicas, por exemplo, defende Stengers, é aquela que atua defendendo uma "preocupação imanente, exibindo o que foi aprendido com a situação – não impondo imperativos abstratos derivados de uma teoria, mas “permanecendo com o problema” (Stengers, 2017: 396). Tais práticas

científicas são também as que investigam e sustentam maneiras "para reconstituir refúgios, para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis". (Haraway, 2016: 141).

Esse conjunto de reflexões abre a questão sobre como transitar de um modelo de denúncias do capitalismo, para um outro que possa fermentar uma ecologia política mutualista - ou cosmopolítica - que adense (e redistribua) a presença de agentes/sujeitos/ gentes, incluindo também não-humanos no mundo. Ele nos apresenta uma outra plataforma epistêmica no qual "saber e pensar são inconcebíveis sem uma multiplicidade de relações que também tornam possíveis os mundos com os quais pensamos" (Puig de la Bellacasa, 2012: 198, tradução minha). Tal plataforma, defende Stengers, exige uma necessária desaceleração na prática científica e a volta das incertezas como parte constitutiva de todo modo de conhecer. Se no fim dos anos 1990, um conjunto importante de pensadores latino-americanos produziu o que eles reconheciam como "giro decolonial" para dar conta das desigualdades e assimetrias perpetuadas pelo capitalismo e pela *colonialidade do poder*, hoje, mais do que nunca, como defende Escobar (2016, sem página) "toda genealogia e catálogo do pensamento latino-americano devem incluir as categorias, saberes e conhecimentos das comunidades mesmas e suas organizações como uma das expressões mais potentes do pensamento crítico".

3. Progressismo e a Guerra de Mundos

As duas primeiras décadas do século XXI marcaram a ascensão do que se pode chamar agora do primeiro ciclo dos governos progressistas na América Latina. Caracterizado por políticas sociais com tendências redistributivas e uma nova gramática de inclusão, consumo e crescimento econômico, os governos progressistas também propiciaram a expansão do regime político neoextrativista na região junto de sua renovada ficção de crescimento perpétuo e "desenvolvimento". O ciclo também reconfigurou os modos pelos quais as tradições das esquerdas passam a se relacionar com as conflitualidades emergentes, com os territórios e seus mundos, com o próprio Estado e as lutas sociais.

Impulsionado por um vigoroso ciclo de lutas autônomas, populares e indígenas antineoliberais anteriores², o ciclo progressista foi constituído por um conjunto heterogêneo de contextos nacionais, atores e especificidades, mas que convergiram na compreensão de que as políticas neoliberais anteriores se expressavam a partir da ideia de um “Estado mínimo”. O progressismo emergente, tomando contornos de razão governamental, deveria atuar então no sentido de um “retorno ao Estado” e na recomposição do consórcio nacional-desenvolvimentista do crescimento econômico, o que, por sua vez, se refletiria no aumento dos investimentos sociais e nas políticas de transferência de renda. Aos poucos, a força e

² Como lembra Raul Zibechi (2022), entre o Caracazo de 1989 na Venezuela e a segunda guerra do gás na Bolívia em 2005, os setores populares mobilizados derrubaram mais de dez governos na América do Sul.

proposições das lutas sociais e movimentos coletivos que possibilitaram o sucesso eleitoral eram, em uma parte convertidos em "sociedade civil participativa", outra parte, apenas marginalizados de processos decisórios.

As tradições progressistas ainda informam de maneira relevante a gramática e ação política na América Latina, ainda que sua receita tenha gerado, como resultado não previsto, o fortalecimento de elites autoritárias e ativas nos processos de golpes e avanço da militarização do tecido social durante os últimos anos. As armadilhas renovadas do consenso progressista estão amparadas na articulação da gestão da pobreza (os "pobres" aqui muitas vezes entendidos como "bases" ou "massas" administráveis, não mais como movimentos e lutas coletivas) por meio de uma "política de inclusão" às custas de um modelo de "desenvolvimento" agro-exportador (ainda que nas novas roupagens mais "limpo" e mais "verde")³. Tal modelo, longe de ser meramente "econômico", imprimiu em nossos territórios a sua política, suas ideias de pobreza e bem-estar, mas também conheceu seus inimigos, aqueles cujos mundos não podem ser reduzidos à política econômica extrativista. Além disso, a razão de governo progressista converteu o conflito e as tensões sociais em matéria de "gestão". No

³ Lautier (2009) chama atenção para o fato de que, entre as décadas de 1990 e os anos 2000, a hegemonia das "políticas focalizadas" e de "transferência de renda" girou em torno de uma categoria: "os pobres". A "criação de uma categoria, os pobres, que são tanto mais legitimamente os objetos de auxílio que se lhes atribuem, quanto mais se tem em conta que é esse auxílio que os cria" (Idem). Mesmo os novos governos "progressistas" na América Latina, em sua maioria, parecem ter adotado a "estratégia fundada sobre o tríptico moralização/tecnificação/ despolitização da questão da pobreza" (Ibidem).

entanto: “a tensão política é efetivamente contida, mas não extinta, e, talvez (...) essa mesma tensão acabe por se tornar tanto mais explosiva quanto mais sua contenção tenda a exacerbá-la, em vez de desativá-la” (Lautier, 2014: 463).

Arturo Escobar costuma definir o progressismo como um modelo econômico assentado em um núcleo duro de premissas da modernidade, o que inclui as premissas do crescimento econômico perpétuo e do extrativismo que convertem o mundo natural em recurso inesgotável. Geoff Mann chama atenção para o fato de que, a partir dessa equação, toda “grande política econômica” é apresentada e defendida como uma questão de “destravar as amarras” do crescimento: “como si la economía fuera una bestia generadora de riqueza, siempre ansiosa por avanzar”⁴. O paradigma econômico do “crescimento”, salienta Mann, é recente na economia. Sua consolidação se relaciona em muito com o contexto pós-guerra fria e, nas palavras de Simon Kuznets nobel de economia em 1971, com o “futuro de los países subdesarrollados dentro de la órbita del mundo libre” (citado em Mann, 2022, sem página). Agora, “no había necesidad de revolución: los mercados regulados del capitalismo de posguerra entregarían –a su debido tiempo y pacíficamente– los frutos de la modernización, una alternativa no violenta a la expropiación y la colectivización”.

Muitos pensadores latino-americanos sintetizam o momento mais recente do neoextrativismo desenvolvimentista como a passagem do “consenso de Washington” para o “consenso das commodities”. O consenso das

⁴ Disponível em:

<https://brecha.com.uy/darle-la-vuelta-a-la-ecuacion/>

commodities, compartilhado entre governos de direita e de esquerda na região, "alude à ideia de um acordo - tácito ou explícito - acerca do caráter irresistível da atual dinâmica extrativista, produto da crescente demanda global por bens primários" (Svampa, 2019: 42).

Nesse mesmo período, as resistências e experiências territoriais vindas de mundos profundamente relacionais (e pluriversais) na América Latina nos fazem ver como a grande divisão moderna e seus vetores de hierarquização e subjugação de um termo pelo outro - entre humanos e não-humanos ou "natureza" e "civilização" - é parte central dos modos de devastação e homogeneização do que na América-Latina nos acostumamos a chamar de "desenvolvimento". Ou, como sugerem Danowski e Viveiros de Castro (2014) o "evangelho satânico do desenvolvimento". Para Escobar (2016), as tradições pluriverais vindas de territórios Latino-americanos parecem apontar para importantes proposições de "transições civilizatórias" justamente porque desviam da estrutura epistêmica e política da modernidade.

Em 2013, depois de alguns dias de ocupação e obstrução do canteiro de obras de Belo Monte, um grupo de pescadores, ribeirinhos e indígenas dos povos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã e Arara apresenta uma carta dirigida ao governo e ao consórcio construtor de Belo Monte. "Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens.". A carta também afirmava: "Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo" e nomeava o aparato de guerra que o consenso do desenvolvimento encenava naquele momento: "Vocês sitiam nossos territórios com soldados e caminhões de

guerra [...] quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra”. Peixes, ossos, rios, terra, antepassados: entidades outras que humanas entravam em cena oferecendo elementos ao conflito que excedem os termos da política moderna e não se deixam reduzir por ela. Como salienta também Marisol De La Cadena: "Defendendo-se da destruição atual, os coletivos que excedem as divisões entre 'humano' e 'não humano' tornaram-se visíveis manifestando seu excesso: sua materialidade não é apenas a materialidade do *antropos* moderno" (De La Cadena, 2018: 115).

Ana Laide Barbosa, pescadora e educadora que compõe o coletivo Xingu Vivo, apresenta algumas outras camadas do evento-belowmonte, que poderia ser apenas um “conflito localizado” e peculiar se não fosse uma dobra histórica pela qual seria possível antever e sentir os tremores de terra que estavam por vir – talvez em conexão súbita com uma outra belo monte, a conselheirista. “O Estado diz assim: *com a chegada da empresa vai chegar o desenvolvimento pra vocês, vai ter mais dinheiro circulando na cidade* e essas palavras se tornam um mito. E do nosso lado, qual é o nosso mito? Como podemos dizer: eu sou a natureza, eu sou o rio? Para *eles*, isso não conta.”⁵

⁵ Essa fala de Ana Laide Barbosa fez parte de uma das conversas que integraram o colóquio “Guerra de Mundos: Fraturas Extrativistas na América Latina” (2021). O Colóquio contou com pesquisadores da universidade, ativistas, quilombolas e indígenas de toda a América Latina. Disponível em: <https://guerrademundos.tramadora.net/>

Ana Laide lembra bem do dia em que Dilma Rousseff chegou para inaugurar Belo Monte. Revivendo aquele momento com o cuidado de quem precisa redizer um mau agouro, a pescadora reflete em sua antropologia reversa: “aquelas palavras representavam bem o que *eles* pensam do povo que vive da floresta, dos rios. [...] Ela dizia que com Belo Monte agora o povo do Xingu vai sair da pobreza”. Mas na sequência, ela também revela a pergunta fundamental: “Pobre de que? Somos pobres porque a gente não está no meio dos carros? O que é a pobreza nessa guerra de mundos?”.

Marisol De La Cadena, olhando para os conflitos socioterritoriais no contexto andino, chama atenção para o fato de que “aqueles que se opõem à transformação da natureza universal em recursos se opõem à possibilidade do bem comum como missão do Estado-nação e, assim, são inimigos do Estado, merecendo no mínimo ser preso” (De La Cadena, 2018: 105). Tais conflitos tornam visível o que a antropóloga chama de “uma guerra contra aqueles que se opõem à tradução da natureza em recursos” (De La Cadena, 2018: 107). Disso também decorre a emergente crítica a ideia do Comum (commons) que, em alguns contextos, pode pressupor um mundo (um rio, uma floresta, uma montanha, um território inteiro) como um terreno compartilhado e já dado como garantido e, por isso, muitas vezes traduzido como “recursos naturais” disponíveis para apropriação e administração de governos nacionais. Nesses casos, “o comum emerge ao custo de subordinar um conjunto de práticas por meio de uma ação que pretende “assemelhar” – isto é, uma equivalência é proclamada (e aceita) onde é, na verdade, uma divergência que realmente opera” (De la Cadena; Blaser, 2017: 190). Ampliar a noção de política

para práticas relacionais multiespécies cultivadas por esses povos implicava, por isso, “forçar a pluralização ontológica da política e a reconfiguração do político” (De la Cadena, 2019: 28).

4. No poder pensar un mundo alternativo es no poder pensar el mundo

Por toda a América Latina, durante os governos progressistas, foi possível acompanhar lutas persistentes contra avanços de estradas e infraestruturas que beneficiariam o circuito de commodities, contra hidrelétricas e obras de grande impacto, contra o avanço da mineração e da monocultura. Para Escobar, as lutas de defesa de territórios relacionais, constantemente ameaçados, produzem, por isso mesmo, uma prática de conhecimento mais apropriada para lidar com os complexos problemas contemporâneos e novos diagramas de conflitualidade que entrelaçam questões políticas, ecológicas, sociais, ontológicas, epistemológicas e, claro, políticas (Escobar, 2020).

Durante anos tais práticas não foram consideradas como dignas de “valorização política” porque pareciam menos rentáveis para os dispositivos de mobilização-inclusão que exigem frequentes aparições e mobilizações públicas - e na era das redes sociais, a demanda pela circulação de discursos, representações e enunciações midiaticizadas torna-se ainda mais importante. Ao contrário, nas lutas coletivas que sustentam territórios e seus modos de existência, “a subjetividade que resiste com frequência expressa-se infrapoliticamente, em vez de em uma política do público, a qual se

situa facilmente na contestação pública” (Lugones, 2014: 4).

Não que o horizonte do direito seja desimportante, muitas vezes eles são fundamentais para frear a máquina de aniquilação contra a vida nesses territórios. Mas nesses processos, o que vemos, são formas de habitar o mundo que não podem ser sobrecodificadas pela razão de Estado e sua forma política, ambas ameaçam sempre romper a teia de relações presentes nestes territórios quando exige interlocuções com “líderes” ou pautas bem delimitadas e legíveis dentro dos marcos do direito, do sujeito e da representação. Nos mundos relacionais, tais fronteiras tornam-se mais custosas de serem estabelecidas. Como define Escobar, em “una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye” (Escobar, 2015: 93).

As autonomias cosmopolíticas - e sua pluralidade de entes, relações, regimes sensíveis e surpreendentes conexões que fogem à expectativa do “desenvolvimento” - abrem, assim, novas veredas através das quais torna-se possível desacelerar os automatismos impostos pela política estado-centrada para pensar e experimentar alternativas. Como bem intui Rojas: “No poder pensar un mundo alternativo es no poder pensar el mundo” (Rojas, 2019: 6).

No Pará, nas terras que margeiam o Rio Acará, outro conflito desenrola-se entre quilombolas e a Agropalma, a segunda maior exportadora de óleo de palma do país⁶. A empresa vem expandindo sua área de

⁶ Ver em: <https://brasil.mongabay.com/2022/12/video-quilombolas-lutam-contr-exportadora-de-oleo-de-palma-por-cemiterios-na-amazonia/>

atuação grilando parte importante do território quilombola tradicionalmente ocupado, incluindo o cemitério Nossa Senhora da Batalha, onde estão enterrados muitos dos ancestrais daquele grupo de pessoas. Além disso, a Agropalma administra e é responsável por uma reserva de conservação ambiental. Assim, a empresa proíbe a pesca no rio, pela população local, alegando atuar pela "preservação" e "sustentabilidade", mesmo sendo ela a responsável pela contaminação da água causada pela utilização de venenos nos dendezaís. Se para a Agropalma - que se define como "a maior produtora de óleo de palma sustentável das Américas" - o território é uma "área" sobre a qual funciona sua "cadeia de suprimentos" que possibilita a extensão de suas plantações de dendezaís e a implantação de infraestruturas de estradas, para as comunidades tradicionais, deslocadas forçosamente ao longo dos anos, aquele território é sagrado e sua resistência tem a ver com processos de defesa de suas memórias, parentes, histórias e toda essa teia é o que compõe suas existências e corpos. O que existe ali é de impossível equivalência. Pegando emprestada a afirmação de Nancy (2003), que parece funcionar muito apropriadamente para pensar o modo de existir dessas coletividades "Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar" (Nancy, 2003: 15).

Muitas das lutas contemporâneas contra a mineração mobilizam, enquanto recurso cosmopolítico, a existência de uma teia de relações compósitas e interdependentes que pode ser facilmente danificada com a entrada dessas empresas nos territórios. É o caso da luta dos moradores do quilombo Lagoas, o maior território quilombola da Caatinga. Existe um mundo que

a mineração é incapaz de ver e sentir. As lideranças do quilombo Lagoas chamam atenção para o fato de que a toxicidade invisível produzida pela atividade da mineração pode perturbar não só a saúde humana, mas, por exemplo, o ciclo de vida das abelhas que são muito importantes para o território. Como nota Mauro Almeida: "a existência e não-existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer" (Almeida, 2013: 24). Para Biset (2020) a questão (ontológica e cosmopolítica) desloca a pergunta sobre "como ver melhor? " para "o que há para ver?":

"Stengers señala que se trata de pensar la inseparabilidad del modo propio de un ser (su ethos) y el hábitat de ese ser (su oikos) para dar lugar a ese murmullo excluido por los saberes. Pero no para ampliar aquello que se considera ciencia o saber legítimo, sino para pensar algo como una "asamblea" de los mundos divergentes" (Biset, 2020: 339).

O conceito Mapuche de *Ixofijmogen*, como demonstra Lucas Maciel, é bem expressivo nesse sentido. *Ixofijmogen* significa "ser-como-outros". Ele inclui o conceito de "vida" (*mogen*) que é extensiva e composta por uma diversidade de seres - visíveis e não visíveis: "A consequência conceitual da noção de *ixofijmogen* (todas as vidas) é a não fixidez das identidades no mundo mapuche. Aquilo que aparece como *comokura* (pedra) para os olhos de alguém, é um composto de muitas outras vidas para os olhos de outrem, ou ainda, um dos nexos de relações que compõem o *mawiza* (bosque nativo ou monte)" (Maciel, 202: 53).

Também nos parece paradigmática a cosmo-política Guarani-Mbya, um povo em contato com o mundo dos brancos há muito tempo e, que, a despeito das ofensivas de conversão religiosa, do trabalho compulsório a que muitos foram submetidos e das expropriações de seus territórios, seguem sustentando, por muitos caminhos, o *nhandereko*, modo de existência Guarani. Para Lucas Keese (2021:314), a força dos Guarani se assenta na "autonomia Guarani", que "mantém em aberto a possibilidade da dispersão, de não aderir a determinados movimentos, buscando conjurar poderes coercitivos que atuam sobre seus modos de agir, plantar, realizar rituais e etc., segundo lógicas externas a eles". Os Mapuche e os Guarani-Mbya estão longe de serem coletividades que expressam um "passado" a ser recuperado, mas apresentam hoje o que há de mais vivo nas lutas coletivas anticapitalistas, tendo ambos, um papel fundamental em levantes contemporâneos como os do Chile em 2019 e os do Brasil em 2013. Jean Tible (2022) sugere que é possível reconhecer, no atual ciclo de lutas globais, um "devir-indígena".

A afirmação de uma pluralidade de mundos - ao invés de diferenças culturais que representam de maneira diferenciada o mesmo mundo - foi uma das mais longevas e sagazes das formulações zapatistas diante das ofensivas de homogeneização do estado-nacional mexicano. O zapatismo emergia no começo dos anos 1990 como um movimento vivo, indigenizado, daqueles que possuem "a cor da terra" (indígenas ou não) ao mesmo tempo que também soube convocar (pela determinante presença indígena) a existência de entes/entidades, forças animadas que excediam a forma moderna e depurada do "sujeito revolucionário".

Como dizia a Major Ana María na abertura do Encontro Internacional de 1996: "Aquí, en las montañas del Sureste mexicano, viven nuestros muertos. Muchas cosas saben nuestros muertos que viven en las montañas. Nos habló su muerte y nosotros". (EZLN, 1996). Jérôme Baschet chama atenção para o jogo de escalas criado pela autonomia zapatista: "se a autonomia zapatista se constrói localmente, nas montanhas e nos vales de Chiapas, ela não supõe nenhum fechamento localista nem qualquer reivindicação identitária exclusiva. Ao contrário, os zapatistas sempre buscaram articular diferentes escalas espaciais, desde a ancoragem nos territórios de vida até os desafios planetários"⁷.

A relevância e persistência dessas lutas - que se expandem infrapoliticamente, se movem, sem nenhum comando central ou programa unificador fazendo frente ao avanço do agronegócio, da militarização e suas tecnologias - é atestada até mesmo pelo progressismo. A vitória eleitoral de Lula em 2022 foi marcada por mudanças significativas no que tange o reconhecimento das lutas dos povos diante da máquina bolsonarista de grilagem, garimpo e ataque à lideranças camponesas, indígenas, quilombolas, a ponto de ter sido criado, pela primeira vez na história do país, um ministério dos povos indígenas.

A noção de "infrapolítica" nos parece também um bom afluente das autonomias cosmopolíticas. Para Moreiras (2016), "la infrapolítica ocurre, siempre y por todas partes, y su suceder nos llama y llama a una transformación de la mirada, a algún tipo de paso hacia otro modo de la política, extraño e intematizable, que es

⁷ Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/o-zapatismo-e-seu-legado-28-anos-apos-o-levante/>

también, debe ser, un de otro modo que la política" (Moreiras, 2016: 56). Tais problemas, proposições, experimentações e modos de organização adquirem tamanha relevância justamente porque souberam escapar, a despeito de mais de cinco séculos de massacres - pela afirmação da autonomia territorial e pela complexidade de associações entre viventes, humanos e não humanos que a compõe - dos imperativos políticos e ontológicos da modernização e suas chantagens do *progreso*.

Tal esquiva não se deve, necessariamente ou, nem sempre, a uma política de resistência ou enfrentamento direto, mas por uma prática de proliferação de entes e existências relacionais, tecnologias de fugitividade eficazes para fazer diluir consensos e unificações prematuras assim como para fazer vingar o movimento e a variação, também por um tipo de felicidade, comunhão, gozo e sonhos que atravessam a política moderna, seus sujeitos, promessas e sua arquitetura de governança - incluindo a própria ideia do Estado-nação. A história de luta e organização destas coletividades nos mostram (e não à toa tal consideração teórica tenha partido especialmente do pensamento feminista não-estatal latino-americano): "lo infrapolítico como inframundo de la política, como hábitat de cuerpos espectrales, de existencias invisibles al mundo, es el territorio de germinaciones inesperadas".(Moreno, 2020: 96).

5. Autonomias cosmopolíticas como ecologias de práticas: considerações finais

Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha (2002), desde os anos 1990, vêm cartografando um dos

inventários mais importantes sobre práticas de conhecimento das populações do Alto do Juruá, no Acre, o que compôs posteriormente a incontornável Enciclopédia da Floresta. Os antropólogos constataam em suas pesquisas a relação inegável entre a diversidade dos sistemas naturais e o conjunto de práticas de manejo e relações de todo tipo da população local com a floresta - indígenas, seringueiros e pequenos extrativistas. Na leitura de Claude Lévi-Strauss, a enciclopédia retrata um mundo que é "um fato natural e social total onde tudo está ligado - a geografia e a ecologia, a biologia, os modos de vida, os saberes, as crenças e os mitos" (Lévi-Strauss, 2018: 1). A força dessas práticas coletivas de conhecimento e o reconhecimento de sua eficácia na manutenção da biodiversidade foi responsável pela criação da inovadora "Reserva Extrativista".

Diferente das concepções conservacionistas modernas que imaginam a conservação a partir da equação "natureza" sem humanos, a Reserva Extrativista elabora "um conceito novo e revolucionário de conservação visando estabilizar o uso sábio e sustentável dos recursos naturais pelas populações tradicionais, em vez de criar parques e reservas submetidas a uma preservação rigorosa que exclui as atividades humanas" (Almeida, Carneiro da Cunha, 2002: 34). Diante das homogeneizações das categorias do Estado, Alfredo Wagner Almeida notava, no início da década de 1990 um processo de intensificação da "multiplicidade das formas de organização de índios e camponeses, marcadas por uma autonomia crescente face aos aparelhos de Estado, configurando um novo capítulo da vertente autoritária do desenvolvimento capitalista na região amazônica" (Wagner, 2011: 33).

Um texto recente publicado em uma das revistas científicas mais importantes no mundo, a *Nature*, constata o fato de que as práticas de conhecimento indígenas e de povos tradicionais tem se mostrado mais eficientes na produção de sistemas alimentares com biodiversidade, resiliência e agrobiodiversidade, ainda que essas práticas raramente sejam consideradas como fundamentais nas discussões sobre mudanças climáticas⁸. Já são numerosas as pesquisas e relatórios que também constata o fato de que terras indígenas e tradicionalmente ocupadas são aquelas que hoje detêm a maior capacidade de "sequestro de carbono" no mundo. Apenas na Amazônia, territórios indígenas são responsáveis por sequestrar, em média, uma quantidade de carbono equivalente às emissões de combustíveis fósseis de todo o Reino Unido⁹.

Como vimos, as autonomias cosmopolíticas, longe de se referirem a um exercício de vontades individuais de sujeitos "livres para agir", só se tornam possíveis por conta de ontologias radicalmente relacionais, localizadas e interdependentes, ligadas à territórios, suas paisagens co-constituídas e suas histórias, mundos nos quais o humano não ocupa sozinho o palco das decisões sobre a vida e o mundo. Aqui, como sugere Moreno (2020: 86) “la libertad no significaría abrir nuevos horizontes —superar el mundo—, sino reconocerse sometido a la existencia misma y encontrar allí 'algo otro' que mando y dominación” (Moreiras, 2019: 40).

⁸ Disponível em: <https://www.nature.com/articles/d41586-023-00021-4>

⁹ Disponível em: <https://news.mongabay.com/2023/01/indigenous-people-protect-some-of-the-amazons-last-carbon-sinks-report/>

Como também afirmam Danowski e Viveiros de Castro (2014: 159) "os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas tecnologias relativamente simples, mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma "figuração do futuro" (Krøijer 2010), não uma sobrevivência do passado". Não nos interessa a oposição entre "ciência" e "conhecimento tradicional", uma oposição que, mesmo em sua versão condescendente, opera por um conjunto de hierarquizações, miragens conservacionistas e exclusões. Nesse sentido, ainda nos parece bastante sugestiva a proposição de Lévi-Strauss (1962) sobre o "pensamento selvagem". O "pensamento selvagem" nunca foi, para o antropólogo, o pensamento "dos povos originários" em oposição ao "pensamento ocidental". O pensamento selvagem é *ação de pensamento* - sensível, estética e ética - não domesticada pelo imperativo de ter que converter o que se conhece em rendimento produtivo. Tal ação é o que anima as práticas de conhecimento que desviam da "ciência das plantations" e que, de certa forma, maximizam a fricção com a experiência, recusando o direito que se "auto-atribui todo o pensamento especializado de explicar eliminando o que não se dobra à sua própria explicação" (Stengers, Debaise, 2017:4).

A "*ciência das plantations*", segundo Anna Tsing (2019), é feita de uma sociedade de especialistas e administradores e é orientada para a extinção e controle total: "na ciência das plantations, especialistas e objetos são separados pela vontade de poder; o amor não flui entre o especialista e o objeto" (Tsing, 2019: 59). Por outro lado, o que ela chama de "ciência popular", como aquela que é praticada em "ecologias florestais", estão abertas às "pessoas comuns", suas experiências e intervenções

criativas. Stengers e Debaise (2017) sugerem pensar pela criação de "aparatos generativos" que rompem com o ideal de escalabilidade que simplificam a diversidade e reduzem o mundo - como faz a ciência das plantations. A prática da agrofloresta, por exemplo, não abre mão da escalabilidade, mas sua tecnologia permite um movimento generativo de expansão pela diversidade, não pela redução dela. Como retoma Eduardo Viveiros de Castro, tais contrastes se devem ao fato de que a "categoria que comanda as relações entre homem e natureza é, para a modernidade, a categoria de produção, concebida como ato prometeico de subordinação da matéria ao designo humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática é a de reciprocidade: isto é, a comunicação entre sujeitos que se interconstituem no e pelo ato de troca" (Viveiros de Castro, 2007:7)

Por fim, com Donna Haraway, é possível pensar que a autonomia cosmopolítica é um materialismo "comprometido com uma ecologia das práticas, com uma articulação mundana de encontros motivados por trabalho localizado e jogo na chafurda do viver e morrer desordenados" (Haraway, 2022: 85). É também o que recusa "de maneira fundamental a auto-certeza e os truques divinos preexistentes" (Haraway, 2022: 85). Tais experiências vem apostando na variedade, diferença e entrelaçamento, diferente do mundo da plantation que opera com uma ideia de escala aniquiladora das diferenças, regimes estrangeiros que transcendem as histórias locais e que cortam, incessantemente, as relações: entre pessoas e seus mundos, entre humanos e outros que humanos. A autonomia cosmopolítica, seguindo uma vez mais as pistas de Arturo Escobar, pode ser pensada como um conjunto de teorias e práticas da

interexistência, ecologias práticas da reciprocidade e formas sociopolíticas que recusam as chantagens do “progresso”, a centralização e unificação, mas também é uma proposição sobre modos de infraestruturar um pluriverso que crie fricções para frear a aceleração expansiva da modernização capitalista - e seus imperativos de rendimento. Ela não é um enunciado transcendente que define identidades de coletivos, mas suas práticas de existência, quase sempre, tornam-se conflitivas com as formas políticas modernas de separar, classificar, governar e hierarquizar o mundo, seus ecossistemas e povos. Mais do que mera e passiva “preservação do meio ambiente”, as autonomias cosmopolíticas dependem sempre do “movimento do praticante habilidoso que responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido” (Ingold, 1993: 462). Pensando a partir do Caribe, Malcom Ferdinand afirma que “é a partir da instauração cosmopolítica de um mundo entre os humanos, juntamente com os não humanos, que a Terra pode se tornar não apenas aquilo que se partilha, mas também aquilo que se tem ‘em comum, sem possuir de fato’” (Ferdinand, 2022: 39).

Não restam dúvidas de que tais experiências nos permitem visualizar e sentir outras formas do *político*. Menos interessadas em grandes sínteses, em grandes visibilidades ou espetaculares mobilizações, as experiências de autonomias cosmopolíticas nos permitem experimentar um outro tempo. Um tempo no qual ainda é possível hesitar, experimentar e fazer outras perguntas – com outros, graças aos outros. Diante do *tempo do fim* em que vivemos agora, nos parece urgente retomar histórias e alianças que resistiram/resistem à subordinação, a

devastação e ao domínio, fazendo florescer muitos caminhos e práticas de autonomia.

Bibliografia

Almeida, Mauro. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.

Almeida, Alfredo Wagner Berno. Quilombolas e novas etnias / Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Manaus: UEA Edições, 2011.

Bellacasa, Maria. *Nothing comes without its world: thinking with care*. The Sociological Review, Oxford, v. 60, n. 2, 2012.

BISSET. *Emmanuel ¿QUÉ ES UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA?* Revista internacional de Pensamiento Político - Época - vol. 15 – 2020.

Bona, Dênêtem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução: Milena P. Duchidade. Ed. Cultura e Barbárie. 2020.

Carneiro da Cunha; Almeida. "Enciclopédia da Floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das crianças. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida (Organizadores). São Paulo: Companhia das Letras, 2002".

Danowski, Débora; Viveiros, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: ISA, 2014

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

_____. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». Tabula Rasa, 33, 273-31. 2019.

Escobar, Arturo. De baixo, pela esquerda e com a Terra (2016). Esse texto é uma versão reduzida do texto “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala-Afro-Latino-América” que pode ser lido na íntegra em <
<http://pueblosencamino.org/?p=2213>>.

_____. Pluriversal politics: the real and the possible. Durham: Duke University Press, 2020.

_____. Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. Desenvolv. Meio Ambiente, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.

EZLN. Documentos y comunicados. México: Ediciones Era. 1996.

FERDINAND, Malcon. Uma ecologia decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho. 2022.

Guattari, Félix. Negri, Antonio. As Verdades Nômades: por Novos Espaços de Liberdade. Editora Politeia; 1^a edição - Coedição com Autonomia Literária. 2017.

Haraway, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica* - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016.

HARNEY, Stefano & MOTEN, Fred. Los abajocomunes: Planear fugitivo y estudio negro, México: Campechana Mental El Cráter Invertido, 2017.

INGOLD, Tim. O DÉDALO E O LABIRINTO: CAMINHAR, IMAGINAR E EDUCAR A ATENÇÃO. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015.

Keese, Lucas. A Esquiva do Xondaro: Movimento e ação política Guarani Mbya. São Paulo. Ed. Elefante. 2021.

Krøijer, Stine (2010). “Figurations of the future: on the form and temporality of protests among left radical activists in northern Europe”. *Social Analysis*, 54/3: 139-152 .

Latour, Bruno. Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique Paris: La Découverte, 1991.

Latour, Bruno; Isabelle Stengers, Anna Tsing & Nils Bubandt (2018) Anthropologists Are Talking – About Capitalism, Ecology, and Apocalypse, *Ethnos*, 83:3, 587-606. P 596.

LAUTIER, Bruno. O governo moral dos pobres e a despolitização das políticas públicas na América Latina. CADERNO CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p. 463-477, Set./Dez. 2014.

Levi-Strauss, Claude. Resenha da Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá – práticas e conhecimentos das populações. *ETHNOSCIENTIA* V. 3 (n.2especial), 2018.

_____. Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962.

Lugones, María. *Rumo a um feminismo descolonial*. Rev. Estud. Fem., Santa Catarina, v. 22, n. 3, set/dez, pp. 935-352, 2014.

Maciel, L. da C. (2021). Ensaio Sobre a zarza:: Monocultura e colonialidade vistas do wajmapu (território mapuche). *Revista Ñanduty*, 9(13), 45–63.

Mbembe, Achille. *Brutalismo*. São Paulo. Ed. n-1.2021

Moreiras, A. (2016). Infrapolítica -el proyecto. Papel Máquina,10, 53-64.

Moreiras, A. (2019). Infrapolítica. Santiago de Chile: Palinodia

Moreno, Sofia San Martin. San Martín Moreno, S. (2020). Inframundos: lo infrapolítico para tiempos de extinciones. *Revista Stultifera* ,3(2), 84-99.

Nancy, J.-L. *Corpus* Madrid: Arena Libros. 2003.

NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica*. 2001.

Neves, Eduardo. *Sob os tempos do equinócio – Oito mil anos de história na Amazônia central*. São Paulo. Edusp/UBU Editora. 2022

Perrone-Moisés, Beatriz. "Notas sobre uma certa confederação guianense". *Colóquio Guiana Ameríndia. Etnologia e História*. Belém. 2006. Mimeo.

POVINELLI, E. *Between Gaia and ground: four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism* / Elizabeth A. Povinelli. Description: Durham: Duke University Press, 2021

Rojas, Sergio. Bajo el mundo hay un planeta Revista (Cuatrotreitaítrés) número 2 (pp. 36-47), Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2019.

STENGERS, Isabelle. Autonomy and the Intrusion of Gaia. *The South Atlantic Quarterly* 116:2, April 2017.

STENGERS, Isabelle. DEBAISE, Didier. L'insistance des possibles Pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes*, Vol. 65, 2017.

SVAMPA, Maristella. As fronteiras do neoextrativismo na América Latina. São Paulo. Ed. Elefante, 2019.

Sztutman, R. (2020). Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. *Revista De Antropologia*, 63(1), 185 - 213.

_____. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10(1): e74098. 2019.

_____. Guaranizar a política, Dançar a política. *Prefácio* in: Keese, Lucas. *A Esquiva do Xondaro: Movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo. Ed. Elefante. 2021.

TIBLE, jean. Política Selvagem. São Paulo. Glac Edições, 2022.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

ZIBECHI, Raul. Territórios em Rebeldia. (org). Moraes, Alana; Keese, Lucas; Hotimsky, Marcelo. São Paulo. Ed. Elefante. 2022

PARTE III

**Autonomias, imaginação e a prefiguração
de “outros mundos”**

**Autonomías, imaginación y prefiguración
de “otros mundos”**

8.

Prefigurasiones y autonomías en Abya Yala

Hernán Ouviaña

Los repertorios plurales de la autonomía

El poeta y dramaturgo surrealista Antonin Artaud solía expresar que el punto de partida de toda creación teatral debe ser la puesta en escena. No se refería, por supuesto, solamente a lo que acontece sobre las tablas, sino también a lo vivido entre bambalinas y cobertizos: sombras, mascarar, gestos, bullicio, danzas, gritos, iluminación, pantomimas, silencios y demás elementos del montaje que hacen posible un “teatro integral”. Desde esta perspectiva, la representación dramática deja de ser una especie de paréntesis de lo cotidiano, para convertirse en un espectáculo total que reinventa la vida misma desde el activismo y la participación.

¿Quiénes son los verdaderos protagonistas del drama histórico que nos toca presenciar (y padecer) en esta sociedad capitalista, colonial, depredadora de la naturaleza y heteropatriarcal? Se sabe: como en el teatro griego, aquí también existen supuestos prot-agonistas (es decir, actores y/o actrices principales), pero a la vez, estos no tendrían sentido alguno sin los múltiples ant-agonistas que, por fuera de las tablas o inmersos en ellas cumpliendo un papel no siempre deseado, confrontan y cuestionan, transforman el libreto e improvisan reper-

torios varios, alternativizan e impugnan el guion prefijado, trascienden el orden existente y las pretensiones de todo autor, habitando e instituyendo otros mundos soñados en este presente y animándose a cuestionar el papel de meros espectadores, a saltar del escenario, o por qué no a asaltarlo como si fuera un cielo preñado de futuro.

De manera análoga, y teniendo como principio que la política no puede reducirse al escenario público del poder ni a sus reglas de juego, las experiencias de construcción autónoma surgidas a lo largo y ancho de Abya Yala han desplegado infinidad de repertorios y proyectos cotidianos en los bordes y más allá de estas instancias, a través de los cuales las clases subalternas y los pueblos que resisten a su situación opresiva han logrado crear, en paralelo, grietas y fisuras por donde asomar su sentir plebeyo e insurgente. Desde diversos ángulos y apuestas emancipatorias, todas ellas nos incitan a pensar y problematizar las autonomías (para mayor provocación, en plural), no desde una elucubración meramente teórica, ni tampoco en función de los lugares y espacios “autorizados” de la política, sino a partir de las experiencias concretas, tanto pasadas como contemporáneas, que aspiran a la autodeterminación de los pueblos rebeldes en los márgenes del escenario público del poder.

No resulta ocioso recordar que la noción de autonomía se ha tornado en las últimas décadas un provocador signifiante político, incómodo y hasta sospechoso para la vieja izquierda. Si nos remontamos a su sentido etimológico, auto-nomía remite sencillamente a “darnos nuestras propias normas”. Sin embargo, la infinidad de prácticas emparentadas con esta palabra,

desplegadas en todo el mundo desde hace largo tiempo, han desbordado con creces esta escueta definición. Al margen de las particularidades de cada una de estas iniciativas y ensayos, en todos los casos podemos hablar de formas de construcción independientes del capital y del Estado. Este es, sin duda, un eje de gran relevancia al momento de caracterizar a los proyectos de raigambre autónoma.

No obstante, sería un error definirlos solamente en función de su mero distanciamiento con respecto a las instancias y relaciones de explotación, subalternidad y/o dominio contra las que se combate a diario, ya que también se proponen romper con las modalidades de organización y de lucha consideradas tradicionales (básicamente, las que remiten a los formatos clásicos de los partidos y sindicatos que tendieron a predominar durante buena parte del siglo XX). Por ello, otro rasgo tanto o más importante de este tipo de proyectos autónomos es la común vocación por prefigurar en el presente los gérmenes y embriones de la sociedad por la que se lucha.

En cierta medida, la “inflación” de este concepto – el de autonomía– ha sido directamente proporcional al nivel de agotamiento de las maneras clásicas de hacer política, que planteaban una especie de desacople entre revolución y vida cotidiana, al considerar que aquella era algo así como un evento lejano liderado por una vanguardia esclarecida, luego del cual recién cabía pensar en transformar de cuajo la realidad que nos circunda y las propias condiciones subjetivas. De ahí que resulte válido afirmar que la autonomía y la prefiguración se vinculan con un incesante anhelo por gestar, en el “aquí y ahora”, un mundo donde quepan muchos mundos, que al igual

que las y los rebeldes zapatistas celebran la diversidad de identidades y el convite de saberes, rechazando el conformismo y la homogeneización de las culturas y tradiciones insumisas del crisol de pueblos que habitan Nuestra América profunda.

Hecha esta aclaración, es importante además explicitar que sería igualmente erróneo considerar a la autonomía como una nueva corriente política, flamante sucesora de los tantos “ismos” pre-existentes: hablar de “autonomismo” implica de por sí cerrar un proceso que por definición es abierto; anquilosar el pensamiento y la praxis libertaria, e introducir por la ventana aquello que se creía definitivamente desterrado. Horizontalidad, acción directa, articulación de lo diverso, despatriarcalización, anti-capitalismo, plurinacionalidad, comunismo, democracia de base, autogestión y poder popular, son algunas de las palabras que evocan esta radical aspiración a la autonomía. Por eso, ella puede considerarse tanto punto de partida e incierto camino a recorrer, como faro utópico por alcanzar.

Cómo se encarna esta caracterización genérica en instancias y prácticas determinadas, no puede responderse *a priori* y de manera unívoca. Ella debe entenderse desde la multiversidad: como un proceso social abierto, complejo, variopinto y polifacético, más que en los términos de un evento político lineal y definido de antemano. Al decir de José Carlos Mariátegui, es más una potente brújula que un itinerario a transitar. Desde esta perspectiva, la autonomía es en buena medida anti-definicional. En su contradictorio derrotero, avanza a tientas, en la neblina del ensayo y error, sobre el filo de una navaja y sin receta alguna, despojándose de todo

dogmatismo –incluso del que se pretende hereje bajo el ropaje de la “innovación” –.

Antonio Gramsci, uno de los intelectuales orgánicos más lúcidos del siglo XX, llegó a expresar en sus notas carcelarias que la emancipación popular equivalía a “la autonomía integral”, con lo cual nos intentaba alertar que ella no es reducible a la mera dimensión de lo económico (por caso: la expropiación de los medios de producción a la burguesía), ya que tanto su génesis y despliegue como su consolidación y sostenibilidad en el tiempo deben involucrar toda una crítica civilizatoria y, en paralelo, una profunda labor propositiva en cada una de las esferas de nuestras vidas, que se va delineando en el propio andar. En efecto, la autonomía, aunque pueda resultar evidente, se encuentra en las antípodas de lo heterónomo, y en la lengua tzeltal que se habla en tierras chiapanecas no es ni más ni menos que “lo que hacemos por nosotros mismos”, sin ningún agente externo ni instancia de enajenación que desvirtúe o bloquee a este pensar-hacer colectivo.

Estado, violencia popular y autonomía: contradicciones en (todo) movimiento

El problema, por cierto, radica en el “mientras tanto”. ¿Qué hacer, por ejemplo, con ese “ogro filantrópico” – tal es la brillante definición de Octavio Paz– que es el Estado, no entendido como una instancia totalmente externa a la cotidianeidad de las clases subalternas y los pueblos (es decir, como mero aparato represivo y/o gubernamental), sino en tanto entramado simbólico-material de relaciones de fuerzas asimétricas y

contradictorias, que cumple un rol fundamental en la estructuración de la realidad de la que (mal que nos pese) formamos parte? Este es sin duda uno de los mayores dilemas a los que se enfrentan las organizaciones y movimientos populares de Nuestra América. Es preciso asumir el desafío de problematizar y desmenuzar varias de estas incómodas aristas con las que se topan las luchas con vocación anti-capitalista, anticolonial y antipatriarcal, al momento de ensayar experiencias prefigurativas y de autonomía popular en contextos de gran adversidad.

Y que si bien la política emancipatoria –otra manera de enunciar a la autonomía– ya no debe ser pensada estratégicamente desde el Estado, resulta imposible experimentarla y lograr su expansión sin tenerlo en cuenta y vincularse de manera asidua con él, aunque más no sea como mediación inevitable de nuestra resistencia (y subsistencia) diaria, en particular en los ámbitos urbanos y las grandes ciudades, como instancia que atraviesa y condiciona las posibilidades de sostenibilidad e irradiación del poder popular, o en tanto dimensión antagonica que deberá ser desarticulada y superada en un contexto de ofensiva revolucionaria. Para no generar malentendidos: la vinculación con el Estado (insistimos: concebido como relación global de dominación, que co-constituye a todo el entramado de nuestras sociedades) es un hecho de la realidad. El desafío, en tal caso, es cómo trocar esa conexión inexorable en antagonismo, más que en un “darle la espalda” al Estado (o al mercado).

En no pocos territorios del continente, muchas experiencias autónomas de tinte localista han caído erróneamente en hacer de la necesidad virtud y anclar

sus proyectos en apuestas que no van más allá de micropolíticas posmodernas, que además de potenciar el aislamiento y la fragmentación, evidenciaron enormes dificultades al pretender constituir comunidades insulares, cuyo horizonte inmediato terminó siendo lo que Miguel Mazzeo denominó irónicamente el “socialismo en un solo barrio”. Por ello, otra advertencia con la que hay que insistir frente a ciertas derivas autónomas, es que la construcción desde los márgenes –que muchas veces se pregona como consigna y se celebra como elección y apuesta ético-política– no debe equivaler jamás a marginalidad ni a encapsulamiento, ya que no hay nada más vanguardista que la creencia en la autosuficiencia por parte de una organización o proceso de lucha.

Si lo alternativo no resulta a la vez alterativo (del orden dominante) puede redundar en mero regodeo autorreferencial, sin que aporte a un proyecto integral de transformación revolucionaria de la sociedad. Esto no implica, desde ya, negar la importancia del trabajo a pulmón en espacios territoriales y de disputa “molecular” (poblaciones, escuelas, comunidades, cooperativas, etc.), pero sí señalar que dichos proyectos deben poder hermanarse y generar sincretismo con otras iniciativas de similar envergadura, así como conectarse con instancias y propuestas de articulación orgánica de mayor amplitud y radicalidad, de manera tal que se complementen y potencien mutuamente, haciendo del diálogo de saberes, sentires y haceres un eje fundamental de la praxis política colaborativa.

De ahí que valga la pena recordar que la lucha es dentro y (sobre todo) contra y más allá del Estado como relación de dominio y resistencia, lo que implica pugnar por clausurar sus instancias represivas y de cooptación

institucional, ampliando en paralelo aquellas cristalizaciones que tienden potencialmente –y sobre la base de la presión popular y la participación activa de las masas en la gestión y democratización de lo público– a una sociabilidad colectiva de corte emancipatorio. A contrapelo, desestimando al Estado como lugar y momento importante tanto de la lucha de clases como de otras formas de antagonismo popular, algunas corrientes de pensamiento y acción terminaron cayendo –al igual que la izquierda ortodoxa– en la tentadora eseidad (por definición anti-dialéctica) que concibe al Estado como un bloque monolítico y sin fisuras, totalmente exento de contradicciones y grietas, al que hay que ignorar o bien asaltar cual fortaleza enemiga en un futuro remoto.

Esta retórica cobró protagonismo en los debates de los últimos años al interior de no pocas organizaciones y movimientos sociales, y su prédica, por lo general, hizo foco en la denostación del Estado *per se*, como institución parasitaria y totalmente externa a las relaciones sociales en las cuales estaban inmersos –en particular en los complejos entramados que componen a las periferias urbanas latinoamericanas– variados proyectos de cooperativismo y autogestión. Así, una paradoja resultó ser la regla en muchos emprendimientos productivos, culturales, comunicacionales, educativos y políticos impulsados desde abajo: el “imperativo categórico antiestatal” terminó minando las bases de sustentación mismas de estos embriones de poder alternativo.

Contra ese “autonomismo”, creemos, es preciso polemizar hoy. Aquel que pretende construir el cambio social radical, ignorando que, si bien el Estado expresa el poder político hegemónico y como tal es un garante –no neutral– del conjunto de relaciones capitalistas constitu-

yentes de la totalidad social, las formas en que se materializa no deben ser ajenas. Hecha esta aclaración, no es posible por tanto pensar en términos excluyentes, teniendo que optar por apostar a formas de construcción prefigurativas, o por establecer algún tipo de vínculo con lo estatal. Más que una opción dicotómica entre mantenerse totalmente al margen del Estado, o subsumirse a sus tiempos, mediaciones e iniciativas, de lo que se trata, ante todo, es de diferenciar claramente lo que constituye una participación subalterna –que trae aparejada, sin duda, la “integración” creciente de los sectores populares al engranaje estatal-capitalista, mellando toda capacidad disruptiva real–, de una participación antagonista, de inspiración prefigurativa y libertaria.

Esta última, a nuestro parecer presente en muchas estrategias desplegadas por movimientos populares en la región, requiere restablecer un nexo dialéctico entre, por un lado, las múltiples luchas cotidianas que con vocación contra-hegemónica, despliegan –en sus respectivos territorios en disputa– las diversas organizaciones y colectivos por el mejoramiento de sus condiciones materiales de existencia. Y, por el otro, el objetivo final de trastocar integralmente a la civilización capitalista, colonial y heteropatriarcal, de forma tal que cada una de esas resistencias devengan mecanismos de ruptura, embriones de autogobierno y focos de contrapoder, que aporten al fortalecimiento de una visión estratégica global y reimpulsen al mismo tiempo, aquellas exigencias y demandas parciales, desde una perspectiva emancipatoria y de largo aliento.

Para graficar esto, pongamos dos ejemplos provocativos (y al parecer contrapuestos): la experiencia

zapatista en territorio chiapaneco y el proyecto de socialismo comunal en Venezuela. En principio, se nos presentan como procesos no solo disímiles sino incluso antagónicos e incompatibles entre sí. Sin embargo, creemos que tanto de uno como del otro –así como de muchos más que no mencionamos– podemos extraer sendas enseñanzas (lo que no implica pensarlos como “modelos” a replicar, ya que son irreductibles y remiten a las particularidades de cada uno de los territorios y sociedades donde hunden sus raíces y edifican, no sin ambigüedades, sus apuestas liberadoras). Atendiendo a los dilemas ya mencionados, sería iluso pensar que el zapatismo expresa la pureza de la autonomía, como que la experiencia de las comunas niega rotundamente toda posibilidad de prefiguración y avance del poder popular desde abajo. Ambos son –como todo proyecto genuino que surge de las entrañas del bajo pueblo, y más allá de las mayores simpatías que nos genere uno u otro– contradicción en movimiento.

Lo que debe quedar claro es que ni la (supuesta) ausencia de vínculo con el Estado garantiza potencialidad alguna de antemano para ensayar prácticas socialistas, ni la (también supuesta) conquista de ciertos puestos gubernamentales o aparatos estatales, o la gestación de nuevas institucionalidades, nos abren en sí las puertas para transitar hacia un orden pos-capitalista. El problema no es solo el qué, sino además los cómo, los para qué y los con quiénes, que eviten tanto caer en la ilusión reformista y “estado-céntrica”, como en la lógica micropolítica del encapsulamiento localista. Aquí una vez más, junto con la hipótesis de animarse a cabalgar las contradicciones, el inventamos o erramos de Simón Rodríguez opera como orientación estratégica para

esquivar estos peligros tan recurrentes en la izquierda tradicional.

Asimismo, una cuestión relevante –que cobra trágica actualidad como debate urgente en los movimientos territoriales– es el de la violencia popular. Todas las experiencias históricas de construcción radical de autonomía se han topado con la férrea resistencia estatal, e incluso paramilitar, en post de perpetuar los privilegios que ostentan las clases dominantes y las élites. Cómo abordan las clases subalternas y sus organizaciones de base la posibilidad (o no) de una confrontación armada, qué mecanismos y anticuerpos gestan para garantizar la autodefensa, es un común interrogante que ha acompañado a los sucesivos proyectos de emancipación ensayados durante el siglo XX en diferentes puntos del planeta. ¿De qué manera resguardar los espacios autónomos que hemos logrado edificar, así como las conquistas obtenidas a través de la lucha y la movilización popular, sin replicar las lógicas propias del poder hegemónico y sin caer en el militarismo exento de valores éticos? ¿Cómo escamotear, en el fragor de la disputa político-militar y el antagonismo, la tentación de convertirse en aquello contra lo que se pelea a diario?

Nuevamente, no hay recetas ni fórmulas a las que se pueda acudir de antemano, aunque sí variadas enseñanzas históricas y contemporáneas, que brindan pistas para sortear este entuerto (que van desde la experiencia de milicias y brigadas de autodefensa en procesos revolucionarios, hasta las actuales apuestas del movimiento de mujeres de Kurdistán, las guardias indígenas o las policías comunitarias). También aquí resulta fundamental apelar a la vocación ética prefigurativa, e intentar que los fines que se persiguen puedan

estar contenidos –o al menos aniden en potencia– en los medios de los que se valen los pueblos y organizaciones para la autodefensa y expansión del poder popular construido colectivamente.

Como contracara y reverso de este dilema, otro eje estratégico que por lo general resulta escasamente profundizado por parte de quienes reivindican las construcciones autónomas y prefigurativas, es la necesidad de pensar este tipo de apuestas como un proceso de simultánea desmercantilización de las relaciones sociales. De qué manera sostener y expandir lo común y expropiar a quienes hacen de la privatización un modo de vida, o cómo socializar y autogestionar a gran escala los bienes y servicios colectivos dentro de una estrategia plurinacional y transfronteriza liberadora, no resultan interrogantes menores.

Para responderlos, además de bucear en –y aprender de– la viabilidad de los variados proyectos de cooperativismo, trabajo desalienado, economía de proximidad, ayuda mutua y producción autogestionaria, desplegados en campos y ciudades en diferentes momentos históricos y en actualidad, resulta urgente poder cepillar a contrapelo y realizar un balance crítico de los modelos estatistas y de planificación centralizada que, bajo la falsa denominación de “socialismos reales”, han evidenciado un rotundo fracaso durante el siglo XX. Además del ejercicio cotidiano de una democracia comunal y con protagonismo popular que dote de sentido a este tipo de proyectos, la soberanía alimentaria y el buen vivir deben dejar de considerarse (salvo contadas excepciones) lejanas consignas emparentadas con comunidades campesinas y pueblos indígenas, y pasar a ser uno de los pilares de la nueva cultura política militante

que debemos sembrar (también) en las ciudades y periferias urbanas.

**Descolonizar(nos):
los movimientos populares como
intelectuales colectivos**

Cuentan que, al regresar de su viaje a la Luna, decenas de reporteros y curiosos bombardearon a los astronautas de preguntas, y una en particular era la más insistente: “¿Pudieron ver a Dios?”, “¿cómo es él?”, “¿canoso y anciano?”, “¿de barba blanca y tupida?”. Apabullado, uno de ellos lanzó una respuesta que dejó perplejos y con la boca abierta a los presentes: “Ella es negra”, afirmó de manera lapidaria, y con esa definición tan concisa como demoledora sacudió el sentido común, racista y patriarcal, predominante en aquel entonces y aún hoy en nuestras sociedades.

Una respuesta de similar envergadura deberíamos dar ante los diferentes interrogantes que suelen surgir al momento de indagar en las prácticas formativas y en los procesos productivos que, salvo excepciones notables como las de este libro, no parecen resultar relevantes para la Universidad. ¿Quiénes son los/as portadores/as del saber en la sociedad capitalista? ¿Qué es un/a intelectual y qué un/a educador/a? ¿Cuáles son los ámbitos autorizados y reconocidos para la formación y el estudio? ¿Cuál es la imagen más recurrente que tenemos acerca de la clase trabajadora? ¿Cómo definimos su morfología, sus contornos e identidad, más allá de lo que nos indica el sentido común?

En el caso de la relación pedagógica, es probable que lo primero que asalte nuestra mente sea un

individuo, para más detalles un varón, blanco, citadino y con estudios universitarios, acaso vestido de traje, de anteojos y barba raleada, rodeado de libros, escribiendo en una computadora o detrás de un escritorio. Tal vez un profesor o un filósofo que presume de su erudición ante un público que escucha atentamente sus palabras. O en su defecto, una maestra con guardapolvo blanco, que explica en un pizarrón y tiza en mano, alguna fórmula o cierta sintaxis a niños y niñas que ostentan la misma vestimenta, sentados en ordenados pupitres. Si, en cambio, pensamos en una jornada de trabajo, estimamos que el obrero de overol es una imagen recurrente, o bien otras formas contemporáneas más visibles en la cotidianidad de las grandes ciudades, como un colectivero, una verdulera o un albañil.

Pero es mucho menos probable que se nos venga a la cabeza, al pensar en *intelectuales*, o incluso en trabajadores/as, un conjunto de campesinas labrando con sus manos la tierra, o seleccionando cuidadosamente semillas. Tampoco una ronda de cartoneros/as y recicladores/as debatiendo la coyuntura política del país. Ni una cuadrilla de bolivianas que desmalezan y limpian la plaza de su barrio, mientras discuten en quechua acerca del derecho al aborto con sus vecinas. O por qué no, obreros/as de una empresa recuperada leyendo en forma colectiva algún material o cartilla en el bachillerato popular que allí funciona por las noches. O mujeres rurales que producen dulces y crían pollos en un centro comunitario, a partir de ciertos saberes que se comparten y actualizan de familia en familia a través de la cultura oral. O una organización territorial que se moviliza y acampa a las puertas de un ministerio estatal, para exigir la urbanización con radicación de todas las villas de la

ciudad. O una feria de productos orgánicos impulsada por cooperativas y emprendimientos sin patrón.

Estas experiencias –y una infinidad más que no mencionamos– tienen en común el integrar un diverso y complejo entramado comunitario y de articulación de prácticas vinculadas a la economía autogestionaria y a la búsqueda de trabajo digno, así como el aspirar, no sin contradicciones y tropiezos, a otro tipo de relaciones sociales de producción sustraídas de las lógicas de explotación y dominio propias del capitalismo. Y a la vez, también tienen en común que son intelectuales y educadores/as –personales y colectivos– quienes sostienen estas iniciativas, ensayando formas novedosas de garantizar la reproducción de la vida y de autoformarse en el transcurso mismo de ese caminar la palabra y la acción desde lo pedagógico-político, combinando conocimientos, sentires y haceres de diverso tenor e intensidad, con el objetivo de forjar sujetos/as críticos/as y autocríticos/as que rompan con la pasividad y asuman en sus manos el desafío de gestar proyectos productivos y formas de deliberación de carácter autosustentable y con potencialidad emancipatoria.

Aunque en nuestro imaginario colonizado no las y los concibamos como intelectuales, podemos arriesgar con Gramsci que sí lo son, en la medida en que su praxis concreta involucra no solamente determinados saberes (sean éstos técnicos, subjetivos y/o políticos, si cabe esa distinción analítica), sino además capacidad organizativa e intencionalidad transformadora, ya que sabemos que el trabajo constituye un principio formativo fundamental, que aúna y potencia lo manual y lo reflexivo, el devenir senti-pensante con la acción prefigurativa que aspira a revolucionar la realidad aquí y ahora.

¿Qué hay de potencialmente emancipatorio en estos proyectos creados al calor de la resistencia al neoliberalismo, pero también en aquellos forjados y/o reformulados en un período más ambiguo y complejo como ha sido el signado por gobiernos denominados “progresistas”? ¿Qué tipo de saberes se ponen en juego en los procesos formativos vinculados con el trabajo colectivo y sin patrón y en las tareas de cuidado o de reproducción de lo común que se enhebran en barriadas populares y comunidades? ¿Cómo ejercitar y recrear una pedagogía de la tierra en las periferias urbanas? ¿En qué medida pueden resguardarse y potenciarse las prácticas y saberes traídos de los ámbitos rurales por parte del campesinado y de las comunidades indígenas a las grandes ciudades? ¿Es posible construir lazos de hermandad y vínculos comunitarios que tengan como cimiento a lo productivo, en estos ámbitos signados por la mercantilización extrema y el individualismo? ¿Sobre qué bases organizativas e identitarias? ¿A través de qué mestizajes y combinaciones de saberes? ¿En qué medida y cómo operan la división del trabajo no sólo técnica y social, sino a la vez sexual, racial y de clase al interior de las propias organizaciones? ¿Hasta qué punto es posible superar la escisión entre dominantes y dominados/as o la relación de mando-obediencia y prefigurar formas de autogestión y autogobierno en las territorialidades donde se emplazan estas experiencias? ¿A partir de qué estrategias se reposicionan estas iniciativas, frente al gobierno que despliega políticas sociales y laborales bajo la apariencia del reconocimiento de derechos, que sin embargo aspiran a exacerbar la precariedad de la vida y a consolidar una integración subalternizada?

Las respuestas, por supuesto, no son teóricas sino político-prácticas y (con)vivenciales. O mejor aún: remiten a la praxis colectiva que ensayan las clases y grupos subalternos en su invisible pero persistente andar cotidiano. No obstante, tal como ha expresado el zapatismo en más de una ocasión, una debilidad de los proyectos emancipatorios es que *la teoría suele corretear a la práctica*. Hoy Nuestra América constituye un inmenso laboratorio a cielo abierto, que involucra procesos de experimentación plebeya y ensayos disciplinados sumamente originales en términos pedagógico-políticos, a pesar de lo cual los estudios e investigaciones *con y desde* los movimientos populares no han cobrado la importancia necesaria. En efecto, por lo general han primado lógicas de extractivismo académico e instrumentalización, que han redundado en cosificar a estas organizaciones, negando su potencialidad como *intelectuales colectivos* que producen conocimiento y crean conceptos-de-lucha a partir de su praxis concreta, como los de soberanía alimentaria, buen vivir, plurinacionalidad, democracia comunitaria o diplomacia de los pueblos, que han surgido al compás de las luchas autoafirmativas libradas a lo largo y ancho del continente.

Indagación crítica, co-producción de conocimientos, sistematización de experiencias, recuperación y diálogo de saberes, investigación-acción-participativa, cartografía colaborativa, formación para la transformación o ciencia propia, son todos términos que remiten a una misma vocación: romper con la dicotomía sujeto-objeto que por lo general predomina en las Universidades e institutos y centros de investigación tradicionales o hegemónicos, con la perspectiva de reconocer la

presencia de saberes, sentires y haceres muy *otros* que son producidos activamente como no existentes por la colonialidad del poder.

Brújulas y memorias anudadas para prefigurar las autonomías

Desde hace siglos, la aspiración a la autodeterminación colectiva ha sido una constante por parte de los pueblos oprimidos de todo el mundo. En el caso de Europa, además de la breve pero intensa experiencia de la Comuna de París de 1871, podemos mencionar como referencia precursora al comunismo de los consejos, a partir del cual millones de obreros/as y campesinos/as impulsaron, entre 1917 y 1921, la creación de organismos de autogobierno popular durante la revolución española, la revuelta húngara de 1956, así como en un plano más abarcativo la oleada rebelde protagonizada a finales de los años sesenta por múltiples sectores en lucha en países como Italia y Francia, donde al calor del otoño caliente y el mayo parisino se comienza a utilizar la palabra autonomía para denominar a las disruptivas formas de experimentación política que, “aquí y ahora”, apuestan a edificar nuevas relaciones sociales basadas en vínculos de solidaridad, comunicación, producción y consumo colectivo, antagónicos a los impuestos por el capitalismo.

En Abya Yala, han existido infinidad de tradiciones ligadas a una vocación autónoma, por lo que revitalizar al pensamiento crítico-transformador en el marco de procesos formativos y de producción colectiva de conocimiento, requiere recuperar algo que planteaba José Martí y que es clave: “conocer nuestras Gracias”.

Decía el escritor y revolucionario cubano que nos es más necesario conocer nuestras Grecias que la Grecia de los arcontes. Y con ello no se estaba refiriendo sólo a la mal llamada historia universal, que en rigor es estrictamente europea, sino a poder descubrir, interiorizarnos y sobre todo reconocer como proyectos hermanos, a un crisol de tradiciones de lucha, cosmovisiones, culturas, pueblos e historias de Abya Yala que *aún no son todavía historia*: no lo son, en primer lugar, porque estamos en presencia de procesos organizativos y de resistencia comunitaria que aún hoy perduran, si bien hunden sus raíces en tiempos inmemoriales; pero a la vez no lo son debido a que no han sido aún sistematizados, rescatados del olvido y enhebrados como parte ineludible de la historia invisible y subalternizada.

Ejercitar la memoria histórica de corta, mediana y larga duración, tanto a través de fuentes orales y de documentos y testimonios escritos, como mediante la identificación y la lectura de aquellos “núcleos de buen sentido” que anidan en la cultura popular (en cantos, danzas, cuentos, comidas, relatos o vestimentas), sirve como basamento y materia prima para recomponer el caleidoscopio de resistencias y los procesos autoafirmativos que se han venido ensayado desde hace siglos de manera subterránea e intersticial a lo largo y ancho del continente.

Y es que por lo general se conoce al dedillo y hasta se enuncia como lugar del “nacimiento de la democracia” al territorio griego, sin dar cuenta de que esa era una sociedad donde no tenían ningún tipo de participación las mujeres, los extranjeros, ni por supuesto los esclavos. Una de las sociedades más antidemocráticas en la historia de la humanidad, aparece como la cuna de la

democracia, y por contraste, sabemos muy poco acerca de los procesos de democracia comunitaria y las formas de autogobierno de los pueblos indígenas y afrodescendientes en Nuestra América. Quilombos, palenques, cumbes y cabildos, por nombrar solo algunos de los más emblemáticos proyectos de territorios libres forjados al calor de la lucha anti-colonial, y que incluso precedieron a los procesos independentistas acontecidos en las primeras décadas del siglo XIX.

Un proyecto prefigurativo descolonizador debe poder entonces exhumar estas experiencias, no tanto en la clave de un pasado remoto que busca ser restaurado, como en la perspectiva de ciertos “elementos de socialismo práctico” que, en la actualidad, laten y se resignifican en el campo y en las periferias urbanas, al calor de los flujos migratorios de familias y comunidades que portan lazos de solidaridad y trabajo colectivo, así como una subjetividad insumisa signada por un mito movilizador que les permite resistir al despojo y a la explotación propios del sistema.

Conocer nuestras Grecias implica, sin duda, revitalizar aquellos destellos de auto-organización popular y comunitaria, que hoy tienen numerosos puntos de conexión con nuestro presente de lucha cuando flamea la wiphala y se enhebra la plurinacionalidad en la región andina, el zapatismo afirma desde las montañas del sureste mexicano ser “producto de 500 años de lucha” y ejercita la autonomía territorial, los quilombolas se recrean y expanden en el territorio brasileño, y los pueblos indígenas o afrodescendientes postulan el buen vivir como alternativa civilizatoria, cuestionando en todos los casos los patrones clásicos de transformación liberadora, que pregonan a nivel organizativo la necesidad de

una estructura partidaria y, en términos estratégicos, el asalto al poder estatal como requisito previo para lograr un cambio radical en la sociedad.

El derrotero de estas instancias de autodeterminación, lejos de tener una orientación unívoca, ha delineado senderos y bifurcaciones múltiples, así como tiempos e intensidades disímiles. Varios son los interrogantes que atraviesan a cada una de estas experiencias subterráneas, muchas de las cuales se han resignificado o bien confluído en movimientos y espacios de coordinación más amplios e integrales. Desde cómo articular las respectivas prácticas locales con las luchas regionales, nacionales, continentales e incluso mundiales – que se desenvuelven a diario de forma dramática–, hasta cuáles deben ser los criterios que fomenten tanto la conformación de vínculos sociales sustraídos de la lógica de dominación estatal y mercantil, como la gestación de redes de coordinación y hermanamiento duraderas, sin perder la creatividad exploratoria y el arraigo territorial que constituye la columna vertebral de este tipo de construcciones.

Nuevamente, las respuestas a estas y otras preguntas que lanzamos resultan un genuino producto de la praxis y el devenir cotidiano. De ahí que “Caja de Pandora” sea quizás la metáfora más correcta para caracterizar sus posibles destinos, en la medida en que iniciativas autónomas como estas suponen siempre –mal que les pese a los eternos “alquimistas de la revolución” – una apuesta sin garantías. Sin prisa, pero sin pausa, será cuestión de animarse a caminar la autogestión colectiva y a seguir empeñados/as en exigir y conquistar lo imposible.

Bibliografía

Federici, Silvia (2014) *La inacabada revolución feminista. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común*, Bogotá: Desde Abajo.

Gramsci, Antonio (1999) *Cuadernos de la Cárcel*, México: Era.

Mazzeo, M. (2005) *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Buenos Aires: Antropofagia.

Ouviña, Hernán (2011) “Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa”, en VV.AA. *Pensar las autonomías*, México: Bajo Tierra.

Ouviña, Hernán y Thwaites Rey, Mabel (edit.) (2019) *Estados en disputa. Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO/El Colectivo.

Ouviña, Hernán y Renna, Henry (2022) *Municipalismo y comunismo. Utopías reales desde el poder local para enfrentar la crisis*, Buenos Aires: Muchos Mundos.

Thwaites Rey, Mabel (2004) *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo.

Zibechi, Raúl (2015) *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*, Bogotá: Desde Abajo.

9.

Labirintos da emancipação: autonomia e autogoverno como exercícios de democratização e superação do princípio do Estado

Cassio Brancaloneo

Gaya Makaran

Introdução

A América Latina tem se apresentado nos últimos 30 anos como um ambiente fértil para a manifestação de fenômenos de auto-organização social no mundo popular (Adamovsky, Albertani, Arditi et al., 2011; Makaran, López e Wahren, 2019). Devido ao protagonismo incontestável do movimento indígena, muitas destas mais avançadas experiências contribuíram para consolidar na gramática vigente de intelectuais e movimentos sociais o conceito de autonomia, e particularmente, o que consideramos sua expressão política mais definida: o autogoverno (Brancaloneo, 2019). Enquanto laboratório privilegiado para observação e compreensão de tais fenômenos, o mundo popular e indígena tem revelado formas criativas de resistência às novas e velhas dinâmicas de acumulação de Capital, ressignificando elementos de suas próprias tradições culturais e singularidades étnicas ao abrir gretas e fissuras por onde desaguardam energias antissistêmicas que retroalimentam

condições para a emergência de ordens sociais alternativas no âmbito da própria modernidade.

Importante ressaltar, entretanto, que essas experiências não podem e nem devem ser lidas como casos isolados, reduzidas “ao pequeno” e condenadas à escala supostamente inofensiva do “universo local”. Primeiramente, porque sua manifestação ocorre a partir de conexões e desdobramentos (alguns visíveis, outros extremamente sutis) oriundos do próprio processo de expansão e desenvolvimento da civilização capitalista, assim como de suas dinâmicas de resistência e das diferentes respostas a este processo (Schmidt e Van der Walt, 2009; Taibo, 2018). Há uma complexa constelação global de lutas e movimentos que operam sinergeticamente, criando e fortalecendo redes de colaboração, diretas ou indiretas. Tais movimentos afetam e são afetados em distintos níveis. Se não superarmos os vícios de uma certa visão macroestruturalista que encara os fenômenos “locais” ou chamados “comunitários” fora de sua condição igualmente sistêmica, constitutiva da modernidade capitalista, desprezo que identificamos especialmente com a fetichização estadocêntrica da política, seguiremos vendo árvores isoladas onde não apenas há florestas, mas, quiçá, um vicejante ecossistema em gestação. Nos somamos, nesse sentido, às abordagens que privilegiam uma leitura mais refinada dos fenômenos sociais a partir de suas condições de reprodução *globais* (Van der Linden, 2014; Appadurai, 1996).

Provavelmente, nosso principal desafio no campo das práticas e reflexões comprometidas com a questão da emancipação social capaz de dar conta do protagonismo dos setores subalternizados pela civilização capitalista,

estatal, patriarcal e colonial/racializada, enquanto contribuição do pensamento crítico contemporâneo, seja o de insistir na problematização dos fundamentos da produção e reprodução da ordem social vigente. O problema da ordem e da regulação social enquanto premissa teórica e política apresenta certamente as mais variadas nuances: morais e éticas, epistemológicas, normativas, institucionais, interacionais e práticas. Sem embargo, é no terreno das experiências dos sujeitos coletivos e da ação dos movimentos sociais que essas nuances adquirem sentido e inteligibilidade, contrastando e friccionando com as expressões de criação e recriação das novas formas de vida, sociabilidades e representações coletivas que delas se desprendem.

Nos situamos em um quadro da temporalidade que aponta para um curso diversificado de transformações profundas nas sociedades modernas que estão por se assentar e, portanto, ainda por criar feições mais perenes de novas formações sociais, o que é identificado por alguns estudiosos como um período de transição ou de bifurcação histórica (Wallerstein, 2005). Se é correto que devemos estar atentos para não assumir a posição cômoda e ingênua do catastrofismo, essa variação secularizada do messianismo do século XXI como vetor dos novos ventos da mudança, não podemos perder de vista a existência de evidências fortes sobre algumas tendências de colapso econômico, político e social, tendências que não desautorizam preocupações sérias e responsáveis (Taibo, 2017; Solon, 2019). E o que é mais importante: identificar pontos de apoio ou de fuga compatíveis com processos de transição coletiva e racionalmente orientados, pautados nos valores da

igualdade, liberdade, solidariedade e justiça social (Krenak, 2019).

É nesse sentido que acreditamos que o movimento indígena, em particular o latino-americano, possui uma inestimável contribuição. Quando o ativista indígena Ailton Krenak (2022) nos apresenta sua visão do “futuro ancestral”, longe de reafirmar as virtudes míticas de um passado remoto ou de uma idade de ouro, está sintonizado com o que há de mais generoso, promissor e potente da noção moderna de utopia (Wallerstein, 1998): oferecer ferramentas práticas, uma visão ética e premissas para rever nossas principais instituições em suas dimensões material (necessidade de desmercantilização da vida e da natureza), espiritual-cultural (reintegração humanos-natureza) e política (autonomia e democracia como forma de vida).

Ao destacar e dar centralidade a esta última dimensão neste texto, pretendemos estabelecer alguns pontos de contato entre os conceitos de autonomia e autogoverno mobilizados em nossa região e elementos cotejados da teoria anarquista, para demonstrar o caráter e o sentido de suas afinidades eletivas, tendo em vista nosso compromisso com o já assinalado horizonte emancipatório, além de destacar os impasses de uma episteme política baseada no essencialismo estado-cêntrico.

Democracia e Heteronomia

É indispensável elucidar nosso entendimento sobre a questão democrática e sua vinculação com a forma-Estado como preâmbulo para adentrar nos terrenos da autonomia e do autogoverno como dimensão de

uma “*política muy otra*”. No pensamento ocidental hegemônico eurorreferenciado, a democracia se assenta em premissas que fundam um consenso no qual ela se apresenta como o (único) “regime” e arranjo institucional capaz de preservar a “paz civil” e as “liberdades individuais” em sociedades ditas complexas (quer dizer, com um avançado processo de diferenciação e divisão social do trabalho). É sustentada ainda pela crença mais ou menos implícita em sua legitimidade por sua dimensão de avançada técnica organizacional (sufrágio universal, representação, mandatos, alternância em cargos decisórios etc.), de produção e operacionalização de deliberações em sociedades de massas, no qual se agrega o espírito “realista” e “pragmático” que admite a necessidade de transições majoritárias no interior dos processos de competição entre (elites) dirigentes sem o uso da violência, admitindo e naturalizando os efeitos dos processos de estratificação e hierarquização social, sem considerar suas causas geradoras.

O Estado democrático, nosso oximoro da “boa ordem”, apoteose moderna da simbiose Estado-democracia, não pode representar substantivamente outra coisa além de uma adjetivação ético-moral amenizadora da mais íntima condição da forma-Estado como um modelo de relações sociais e, por sua vez, complexo de instituições sociais, baseado na legitimação e na naturalização da *distinção entre quem governa e quem é governado*, quem detém, controla ou monopoliza os meios de gestão da vida coletiva e quem é gerido, controlado e administrado como rebanho (Proudhon, 1975; Bakunin, 2011; Kropotkin, 2007; Colombo, 2011; Ranciere, 2014). Não devemos perder de vista, entretanto, que a consolidação da forma-Estado como matriz de relações

sociais que organiza e legitima as estruturas de hierarquias sociais vigentes nas modernas sociedades de classe converge, alimenta e se retroalimenta das desigualdades socioeconômicas produzidas e necessárias para a reprodução da forma-Capital.

Forma-Estado e forma-Capital¹⁰, para além das instituições que lhe são epifenomênicas (e muitas vezes cometemos o erro de essencializar suas representações), devem ser pensadas como conceitos operativos para a compreensão de determinados fenômenos sociais que fundam o universo político e econômico naquilo que possuem de particular para as sociedades modernas, como vida cívica-comunitária e vida privada-produtiva. A autonomia e separação destas esferas, como apontado pela acertada percepção de Marx (2010) sobre o assunto, implica uma dupla separação: de um lado o cidadão expropriado dos mecanismos de gestão e regulação da vida coletiva (culminando na crítica da dominação, em geral esforço teórico que deixa a desejar no marxismo), e de outro o trabalhador expropriado do produto e do controle sobre as condições do seu trabalho (culminando na crítica da exploração).

Forma-Estado e forma-Capital apontam basicamente para tipologias de relações sociais predominantes na vertebração das sociedades modernas, sem esgotar outras modalidades de dominação que igualmente lhe são inerentes e solidárias (como o patriarcado e a colonialidade), conferindo o estatuto de normalidade e

¹⁰ O uso das noções de forma-Estado e forma-Capital é inspirado pelas reflexões presentes nas obras de John Holloway, Antonio Negri e Michael Hardt, das quais se pretende, pontualmente, resgatar o sentido antiessencialista de suas abordagens e nada mais (HOLLOWAY, 2003; NEGRI e HARDT, 2004).

legitimidade a esta dupla expropriação, inclusive através da produção de um substrato simbólico, cultural e moral que as tornam possíveis e reais como experiência social e subjetiva, configurando o que Cornelius Castoriadis concebe como *heteronomia* (Castoriadis: 1983; 1987; 1992; 2005), expressão constitutiva das relações sociais de subordinação, de alheamento, de mando-obediência, hierarquizantes, que pavimentam como vias da legitimação os princípios da dominação/exploração do ser humano sobre o ser humano: governo/governado, dirigente/dirigido, patrão/trabalhador, gerente/funcionário, proprietário/empregado, homem/mulher, branco/negro, etc.

A oposição anarquista ao Estado enquanto base da arquitetura política moderna denuncia essa simbiose perversa que esvazia a democracia de seus elementos mais potenciais. Nosso ponto passa simultaneamente pela crítica da redução da democracia às suas dimensões procedimentais no regime estatal representativo, e pela prospecção de um horizonte democrático que se coloque para além do Estado, que tanto é compatível com as origens da própria democracia “ocidental” – a Pólis ateniense, longe de ter sido uma cidade-Estado, era uma cidade democrática, uma república no sentido genuíno: associação de cidadãos livres (Castoriadis, 1987)¹¹; quanto se ampara em experiências não eurocêtricas de regulação social igualitárias e não hierárquicas (Scott, 2009; Taibo, 2018; Graeber, 2011; Ramnath, 2011).

¹¹ Cabe apontar que o estatuto de igualdade política estabelecido para os cidadãos da Polis democrática estava assentado em estruturas de dominação fundadas, especialmente, na escravidão e no patriarcado.

Uma leitura libertária da questão democrática moderna e contemporânea poderia nos remeter a uma abordagem a respeito da democracia que se balizaria por:

a) Um complexo e não menos contraditório movimento histórico de disseminação da igualdade (ao mesmo tempo, representação ideal e fenômeno social concreto), que parte da abolição do regime de privilégios inatos entre as pessoas, seguindo na direção da abolição de todos os privilégios, e consequentemente, de todo exercício do poder baseado neste tipo de legitimidade; b) Um conjunto de valores antiautoritários e anti-hierárquicos que tanto alimentaram o citado processo histórico quanto foram produtos do mesmo, se autonomizando como nóculo comum do imaginário subalterno e, paradoxalmente, de parte do imaginário elitista jacobino ilustrado; c) Processos sociais concretos de realização de autonomia, ou seja, experiências de constituição de sujeitos individuais e coletivos socialmente capazes de se autodeterminar, se autogerir e se autorregular; d) E uma dimensão normativa na qual a distância entre quem governa e quem é governado é insignificante, progressivamente redutível e virtualmente inexistente (Brancaleone, 2020: 105).

Informados por esta chave, podemos disputar o sentido da “experiência democrática” contemporânea e extrair dela elementos para uma ação política atravessada por: um processo sócio-histórico que produz uma determinada ética pública e sociabilidade; e simultaneamente, uma determinada ética pública e sociabilidade que produzem um processo sócio-histórico, no qual estes quatro aspectos e elementos anteriores são parcialmente

e seletivamente absorvidos, acomodados e/ou rejeitados pelas instituições e regimes de interação e práticas sociais concretos vigentes. A democracia, nesse sentido, poderia ser localizada em distintas regiões da vida social, e o Estado perderia o monopólio de sua manifestação e localização.

Essa perspectiva apresenta forte afinidade com aquilo que Thais Aguiar (2015) denomina tão bem como processos de democratização, enfatizando a experiência democrática como um fenômeno marcado por forças dinâmicas e que correm para além do Estado, embora enquadrada e domesticada por ele e pelo capitalismo (com sua moral da liberdade mercantil). Com isso podemos aproximar as fronteiras entre democracia e autonomia: democracia como sociabilidade emergente (Coletivo ACySE, 2012), democracia como forma de vida e democratização como dinâmicas socializadoras e de ampliação de espaços de liberdade e participação social (Aguiar, 2015) constituem significativas passagens da heteronomia à autonomia.

Autonomia e Autogoverno

Os estudos e abordagens analíticas sobre a questão da autonomia, mais abundantes na região hispânica da América Latina, apresentam distintos matizes e antecedentes teóricos (Hopkins e Pineda, 2021; Oliveira, 2021; Makaran, 2020; Baschet, 2017; Dinerstein, 2013; Zibechi, 2007; Thwaites Rey, 2004). O que de certa forma é consensual é o fato de que, em nossa região, o movimento indígena se apresenta como principal ator político a levar a cabo a realização de experiências de autodeterminação territorial sob a égide

desse conceito, especialmente durante a segunda metade do século XX. Embora o controle sobre o território seja um elemento chave para compreender os processos autonômicos dos povos originários, não devemos confundir a racionalidade e o método deles com aqueles mobilizados pelo Estado-nação no processo de sua consolidação na geopolítica global. Enquanto o Estado fabrica demiurgicamente uma “alma nacional” homogênea, reivindicando o monopólio da representação da vontade popular e o controle absoluto sobre um determinado território no qual se constitui juridicamente (Anderson, 2008; Rocker, 2011), os povos originários constroem suas autonomias de baixo para cima, em um território co-habitado por múltiplos seres dotados de dignidade e agência (incluindo a própria terra como entidade portadora de direitos¹²).

Se observarmos a realidade latino-americana em suas margens, em seus espaços não estatizados nem incorporados plenamente à lógica do Capital, embora não alheios às dinâmicas mercantis e estatais, “nacionais” e globais, veremos a riqueza de modos de vida comunitários e em resistência que, desde sua posição subalterna, questionam o colonialismo persistente. Se trataria de elementos de uma autonomia histórica *de fato* que os povos indígenas conservaram e desenvolveram frente a um Estado que ao marginalizá-los permitiu, apesar das forças hegemônicas, a existência de espaços “*muy otros*”

¹² A constitucionalização dos direitos da terra se projeta graças a parte do movimento indígena andino que realizou a opção por refundar seus Estados Nacionais enquanto entidades Plurinacionais. Independentemente de sua dimensão juridicamente positivada, nas culturas originárias a terra e a natureza são por si entes vivos dotados de dignidade e respeito, como integrantes interdependentes de um universo compartilhado com os humanos.

e em constante rebeldia que ameaçam seu monopólio político, econômico, territorial e de violência legítima. Assim, os povos originários, baseando-se em seus territórios ancestrais ou, pelo menos, sobre sua memória histórica no caso em que estiveram submetidos e expropriados, e em seus modos próprios de organização e gestão política, econômica e cultural, conservaram muitas lições de sua experiência de autodeterminação contra o Estado Nacional e seus agentes.¹³

As autonomias indígenas como expressão mais visceral da resistência anticolonial à forma-Estado e à forma-Capital, por isso tão atacadas e assediadas pelas “forças modernizadoras”, são produto de uma “tradição dinâmica” que nos ensina Krenak (2022). A autodeterminação como consciência de uma coletividade capaz de se apresentar como personalidade histórica (Ramos, 1965) que pretende conduzir seu próprio destino, não culmina necessariamente na fórmula imposta pelo pacto de Westfália: um povo, um território, um Estado. E a antropologia nos fornece um rico repertório de sociedades e culturas que (re)existem e produzem dinâmicas de regulação social sem a necessidade (ou intencionalidade) do Estado (Clastres, 1990; Graeber, 2011; Makaran e Brancalone, 2022).

Certamente a experiência de autonomia zapatista é a mais conhecida e emblemática nos nossos dias para desenvolver esse debate. Há abundantes trabalhos sobre o assunto (Brancalone, 2019; Alkmin, 2017; Baronnet, Bayo e Stahler-Sholk, 2011), portanto iremos apenas

¹³ Como exemplos destas propostas em suas formas mais explícitas, basta observar o discurso mapuche no Chile, o indianismo aymara na Bolívia ou o “nosotros sin México” da mixe Yásnaya Aguilar.

pontuar alguns de seus elementos centrais, bem como seu significado para o debate político contemporâneo.

Os indígenas chiapanecos do EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*) recuperaram territórios a partir da guerra declarada ao Estado mexicano em 1994, e desse modo, fundaram um conjunto de *municipios autónomos rebeldes zapatistas* (MAREZ), nucleados em regiões autogeridas por *Juntas de Bom Governo* (JBG). Esses territórios são habitados por indígenas zapatistas e não zapatistas. O que agrupa as populações indígenas zapatistas de diversas etnias à gestão territorial são as instituições de autogoverno: assembleias e conselhos que coordenam as ações políticas, culturais, econômicas e de autodefesa em seu espectro de influência e pertencimento.

Os zapatistas conseguiram desde os anos 1990 colocar em movimento uma forma de fazer política democrática que prescinde do Estado (podemos agregar: considerando que o Estado é seu antípoda). Isso foi possível, entre outras coisas, devido a: socialização dos meios de produção, incentivo ao trabalho associado e desmercantilização da terra; socialização dos meios de gestão e administração da vida coletiva; politização do associativismo em rede, com intensa colaboração da sociedade civil; e ativação de um processo de formação de sujeitos calcados no desenvolvimento da participação e do protagonismo polivalente.

A produção da autonomia como se pode notar, é fruto de um conjunto complexo de fatores, e se realiza em um âmbito que pouco tem a ver com a figuração geralmente autárquica a ela atribuída. Como resultado de um processo histórico que ultrapassa os próprios zapatistas (Leon, 1997; Aubry, 2005), e afirmada pro-

gressivamente através de laços de cooperação e interdependência sinérgicos estabelecidos entre indígenas de diversas etnias, indígenas rurais e urbanos, indígenas e não indígenas, sociedade civil nacional e internacional.

A autonomia como fenômeno de autoinstituição de uma coletividade que estabelece as prerrogativas e limites de seu processo de regulação social é o que encontramos em Chiapas. É também parte substantiva do ideal normativo não realizado da democracia na modernidade, pois capturada pelo Estado e pelo Capital. Por sua vez, é um dos princípios nucleares do anarquismo como teoria política¹⁴.

Em sua dimensão política, os zapatistas denominam seu projeto de autonomia como autogoverno. Este conceito merece nossa atenção e pode ser de muita serventia para uma crítica teórica e prática às democracias estatais e capitalistas. A noção mais corrente de autogoverno, tal como disseminada pela teoria política e jurídica de corte anglossaxônica, corresponde ao chamado *self-government*: modalidades de administração pública local eletiva baseada na descentralização de funções ou segmentos do aparelho estatal (Bobbio et al., 1997). Seu significado alimentou dois movimentos aparentemente contraditórios, potencialmente tensionáveis, mas funcionalmente convergentes: um conjunto de proposições municipalistas de cunho

¹⁴ Se é certo que o anarquismo clássico irá antagonizar com a democracia por entendê-la a partir de sua manifestação moderna (simbiose Estado-Democracia), a “democracia realmente existente”, uma verdadeira oligarquia e plutocracia demofóbica, é indiscutível em muitos escritos e práticas o seu compromisso com espaços políticos autônomos e autoinstituídos, também adjetivados como “democracias diretas ou radicais”.

democratizantes e um processo de capilarização do aparelho estatal para dar conta de modo mais eficiente da ordem social.

O que encontramos em Chiapas contrasta com esse entendimento. Não se trata de capilarização do aparelho de Estado, muito menos descentralização de suas funções. As instituições do autogoverno zapatista (MAREZ e JBG, conselhos e assembleias) incorporam as dinâmicas típicas do que denominamos por política (delimitação de canais de expressão das relações de poder para a produção e manutenção da ordem social) no interior da própria vida social. A esfera política não se encontra autonomizada, engendrando uma lógica própria que domina e coloniza as outras esferas da vida, especialmente através da criação de um aparelho de poder com seu corpo de especialistas.

Para os zapatistas, as autoridades autônomas (ou seja, lideranças que assumem funções temporárias e rotativas nas instituições do autogoverno) estão submetidas a um regime de controle social que não apenas se fundamenta em uma engenharia de pesos e contrapesos (pois de fato, há uma comissão de “vigilância” do bom governo), mas sim, está regida por uma concepção ética das relações de poder. É o que diz o oximoro “mandar obedecendo”. As funções públicas associadas ao poder e à autoridade são vivenciadas e assumidas socialmente como serviço público. As autoridades devem servir o povo, e não o contrário. “Aqui o povo manda, e o governo obedece”, é o que diz as placas de entrada às comunidades zapatistas.

Sabemos, graças à antropologia, que muito dessa desconfiança do poder, desse modo particular de lidar com as autoridades em muitas comunidades originárias,

está associado a uma cosmovisão que entende o que chamamos de política a partir de outra perspectiva. O que muitas vezes creditamos como fragilidade dessas comunidades “primitivas” ao não se projetar historicamente como impérios ou Estados deve ser lido ao revés: são valores, estratégias e tecnologias sociais de contenção dos mecanismos de concentração de poder (Clastres, 1990).

Tais dinâmicas não necessariamente são imunes a formação de estruturas de dominação e opressão, e é importante salientar isso: o estudo das sociedades sem Estado ou “anarquias empíricas” são fundamentais para a ampliação da nossa compreensão sobre o estatuto do poder político em nossas próprias sociedades (Makaran e Brancalone, 2022), conforme indicação de Harold Barclay:

Vou sugerir que a anarquia não é de nenhuma maneira inusual, que é perfeitamente uma forma comum de politicidade e de organização política. Não só é comum, como também é provavelmente o tipo mais antigo de politicidade e um dos que caracterizou a maior parte da história humana (...). Há dez mil anos todo mundo era anarquista (2009: 42).

E David Graeber complementa:

O mundo contemporâneo está cheio desses espaços anárquicos e quanto mais êxito eles possuem, menos escutam falar deles (...). As formas anarquistas de organização não se parecerem nada a um Estado, ao contrário, implica uma incontável variedade de comunidades, associações, redes e projetos, em qualquer

escala concebível, se superpondo e se cruzando de todas as formas imagináveis e, provavelmente, de muitas que nem poderíamos imaginar. Algumas são bem locais, outras globais (2011: 27 e 32).

Nos interessa de forma mais direta articular esse aprendizado e essa abertura da nossa imaginação política (tão capturada pelo estadocentrismo) com outras experiências e valores relacionados às lutas emancipatórias. E é exatamente aqui que situamos a contribuição do anarquismo.

Em vários aspectos o que encontramos em Chiapas é a realização de muitos valores e propostas caras ao anarquismo como tradição de luta e pensamento. De um modo inusitado, o zapatismo se manifesta como uma espécie de ponto de encontro, de confluência (Santos, 2015), de encruzilhada de ideias e experiências (Rufino, 2018) provenientes de várias coordenadas do mundo que ali floresceu com todo o poder de sua singularidade. Chiapas, planeta terra (Rojas, 2007), é glocal.

Devemos ultrapassar boa parte das leituras anarquistas do século XIX que também essencializavam o poder, considerando-o como algo passível de ser destruído. Correntemente as visões mais robustas da crítica anarquista estão mais preocupadas, assim como os zapatistas e, de certa forma, muitos outros povos indígenas historicamente, em controlar as relações e posições de poder, evitando que se consolidem como relações de dominação. Daí importância de entender como funcionam os mecanismos e estruturas de dominação vigentes para superá-los, sejam quais forem (Ibanez, 2014). O Estado está localizado nesse marco,

como a mais poderosa manifestação da heteronomia na esfera política.

Para efeitos práticos, Estado e governo muitas vezes foram tratados como equivalentes. No curso das lutas sociais, muitas vezes são os agentes que representam tais instituições que antagonizam com os movimentos. Porém, cabe elaborar melhor suas semelhanças e diferenças.

De modo geral, a Ciência Política justifica a centralidade de enquadramento do Estado por sua dimensão empírica, enquanto conjunto de instituições que operam com legitimidade jurídica para garantir a ordem em uma dada circunscrição territorial, sendo também dotado de soberania no plano internacional, entre seus “pares”. Por sua vez, o governo é a principal atribuição do Estado, enquanto função exercida para alcançar seus objetivos. O exercício de tais funções pode ser prerrogativa de determinado grupo social recrutado geralmente através de alguma modalidade de sufrágio. Também é comum se referir ao governo enquanto operadores de turno das instituições estatais. Porém, sendo por vocação estadocêntrica, a Ciência Política tem muita dificuldade (ou desinteresse) em compreender os processos políticos que ultrapassam o próprio Estado e os agentes governamentais, especialmente aqueles que lhe opõem resistência e negam sua legitimidade. Curiosamente, tal entendimento corrente tem muita serventia para alimentar a crítica anarquista típica do século XIX.

Nossa proposta é ampliar a concepção de política para além da topologia do Estado. Portanto, nos parece válida a premissa do governo como uma função social relevante, pois vinculada à produção e reprodução da

ordem social. Nosso questionamento se dirige às especificidades históricas assumidas por essa função social. O governo como materialização de determinados agentes públicos não deveria ser encarado como um fenômeno dotado de universalidade, especialmente se pensamos em formações sociais nas quais a política não se encontra em um formato de autonomização e especialização como o tipicamente assumido pela modernidade estatal-capitalista.

Anteriormente, mencionamos como a antropologia pode nos oferecer uma grande quantidade de exemplos de sociedades sem Estado, e, portanto, com funções de governo (regulação da ordem) difusas entre várias instituições ou regiões da vida social. Na teoria social moderna também encontramos pistas valiosas, muitas das quais são constitutivas da visão de mundo desenvolvida pelo anarquismo.

Provavelmente foi Saint-Simon um dos pensadores de extração socialista que realizou uma das primeiras críticas da moderna divisão social do trabalho e da gestão social da vida coletiva (Cappelletti, 2007). Devemos a ele a *distinção enfática entre governo e gestão/administração das coisas*, que teve o poder de penetrar e atravessar várias correntes socialistas do período. Para Saint-Simon¹⁵, o Estado como organismo superior e destacado da sociedade era plenamente prescindível, de modo que todas as funções de governo poderiam ser realizadas e exercidas pelos únicos

¹⁵ Saint-Simon não era anarquista. Porém, sua crítica às chamadas instituições parasitárias da sociedade, ou seja, aquelas não ligadas direta ou indiretamente à vida produtiva (burocracia estatal, militares, aristocracia, rentistas, etc) atuou como um significativo marco de inspiração para o pensamento socialista antiautoritário (BUBER, 1955).

organismos por ele considerados socialmente legítimos: as unidades produtivas, geridas por representações das classes produtivas. Estando as funções de governo difusas e disseminadas pelas mais diversas corporações produtivas, a política perderia sua condição de espaço autônomo separado da vida social. Nesse sentido, se pode aludir a um processo de “despolitização” das funções de governo (dissolução de sua centralidade através da abolição do Estado), e politização do trabalho socialmente útil, que passaria a sua conversão em “simples” gestão e administração das coisas. Esse é o coração das propostas modernas de reintegração da política à vida social (Brancaleone, 2019).

No seio da tradição anarquista, o conceito de governo foi recepcionado e reelaborado segundo a herança saint-simoniana, que significava a dominação do ser humano por outro, a submissão à sua vontade e ao seu arbítrio. É o caso, por exemplo, de Proudhon (1851: 341), quando afirmava que:

Ser governado significa ser observado, inspecionado, espionado, dirigido, legislado, regulamentado, cercado, doutrinado, admoestado, controlado, avaliado, censurado, comandado; e por criaturas que para isso não tem o direito, nem a sabedoria, nem a virtude... Ser governado significa que todo movimento, operação ou transação que realizamos é anotada, registrada, catalogado em censos, taxada, selada, avaliada monetariamente, patenteada, licenciada, autorizada, recomendada ou desaconselhada, frustrada, reformada, endireitada, corrigida. Submeter-se ao governo significa consentir em ser tributado, treinado, redimido, explorado, monopolizado, extorquido, pressionado, mistificado, roubado; tudo isso em nome da

utilidade pública e do bem comum. Então, ao primeiro sinal de resistência, à primeira palavra de protesto, somos reprimidos, multados, desprezados, humilhados, perseguidos, empurrados, espancados, garroteados, aprisionados, fuzilados, metralhados, julgados, sentenciados, deportados, sacrificados, vendidos, traídos e, para completar, ridicularizados, escarnecidos, ultrajados e desonrados. Isso é o governo, essa é a sua justiça e sua moralidade! ... Oh personalidade humana! Como pudeste te curvar à tamanha sujeição durante sessenta séculos?.

Em uma sociedade de indivíduos e comunidades livres, a regulação social da ordem deveria ser configurada como gestão e administração racional da vida por meio daqueles diretamente envolvidos. Sob esse aspecto, não há lugar para um poder soberano, considerando que a própria etimologia da palavra remete à figura histórica do monarca, originalmente um chefe militar aristocrata que submete uma determinada população aos seus domínios na qualidade de súditos, lhes devendo obediência em troca de proteção. Não há soberano sem súditos, argumenta Proudhon (1970), por isso qualquer estrutura de poder que engendre estruturas autonomizadas de governo, mesmo o chamado democrático, não significaria mais que a transposição da figura do súdito para o moderno cidadão, igualmente prisioneiro do arbítrio e da vontade daqueles que controlam e monopolizam o aparelho burocrático-militar. A razão de Estado, quintessência da forma-Estado, com sua lógica e suas configurações institucionais, é compatível tanto com as garantias formais de uma constituição política quanto

com a alternância política dos dirigentes através do sufrágio.

Sintomático que a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), criada em 1864 como espaço político e ferramenta de luta para contribuir com a emancipação da classe operária, tinha como objetivo a promoção de uma sociedade baseada no “autogoverno dos produtores”. As expressões “autogoverno” e “produtores” no meio socialista também merecem consideração. Se o governo é a dominação do ser humano por outro, o único governo legítimo é o governo de si. Portanto, o autogoverno parte da premissa que indivíduos livres se governam. Nenhuma instância de regulação das suas vidas pode existir sem o seu consentimento e sua participação. Por sua vez, a noção de produtores é recuperada como uma crítica direta ao *salariato*, a versão moderna da servidão e da escravidão, na qual o trabalho é governado pelo Capital. Apenas expropriando os meios de produção e reproduzindo as condições de trabalho por via associativa se realizaria uma economia na qual aqueles que produzem diretamente bens e serviços, e não os donos dos meios de produção e proprietários, seriam reconhecidos como os verdadeiros produtores.

Tais concepções reverberaram e criaram raízes na teoria anarquista. A visão da administração e gestão das coisas, como subsunção das funções políticas nos mais diversos setores da vida social organizada, está presente nas primeiras formulações dos autores contemporâneos da AIT. Em Proudhon é claríssima quando elabora as teorias do mutualismo e federalismo. Bakunin mobiliza magistralmente para denunciar o caráter teológico e militarista de todo Estado, bem como em sua análise da experiência da Comuna de Paris. E Kropotkin propõe

uma interpretação *sui generis* que a localiza no campo das sociabilidades humanas e não humanas, ao tratar do apoio mútuo.

O interessante é que tais proposições com suas nomenclaturas e conteúdos, são leituras desenvolvidas a partir do “autogoverno dos produtores” como pressuposto político-social e horizonte emancipatório da classe trabalhadora. Nesse sentido, o autogoverno é uma resposta para superação da forma-Estado e da forma-Capital. Em sua dimensão política, é a institucionalidade associativa e federativa dos produtores organizados em espaços de trabalho e territórios (“comunas”), na qual as funções de governo, convertidas em gestão das coisas pelas pessoas, se dilui e se dissemina socialmente.

No universo indígena essa subversão e negação do governo como agência socialmente autonomizada e institucionalizada estatalmente pode ser localizada no início do confronto colonial quando Felipe Guaman Poma de Ayala remete à ideia de “bom governo”, reverberando posteriormente entre os zapatistas. O bom governo na acepção indígena é aquele que serve à comunidade e obedece aos ditames da coletividade. Como autoridade pública, não se coloca acima daqueles a quem deve servir. A autonomia como autogoverno só possui sentido para muitos povos indígenas e os zapatistas, nessa acepção. E como se pode perceber, sob essa perspectiva, a institucionalização do campo político antagoniza com o Estado. Apenas os valores democráticos são identificados com o Bom Governo, que na prática, se encontra e conflui com a perspectiva anarquista do “não governo”:

A ideia de governo remete à existência de grupos destacados que governam outros ou a instâncias onde se concentram ‘deliberações’ que compromete-

tem a vida de uma coletividade mais ampla como parte de um mesmo corpo comum, ou seja, é uma noção intrinsecamente viciada e insuficiente para dar conta da realidade de um fenômeno de outra natureza: a livre associação. Se há governos, necessariamente há governados, e o autogoverno só pode ser o não governo, sua abolição (Brancaleone, 2019: 135).

Em outra oportunidade apresentamos uma proposta libertária conceitualmente operativa da noção de autonomia, para dialogar com os fenômenos e discursos desenvolvidos na América Latina, especialmente aqueles inspirados nos povos originários. Para fins analíticos, propomos um entendimento ampliado da autonomia como princípio normativo ordenador de relações e práticas sociais livres e igualitárias, pautadas na auto-organização, na cooperação e na livre associação, que englobaria em seu interior pelo menos três aspectos interdependentes:

a) politicamente, no que diz respeito aos modos de regulação coletiva da vida em sua esfera territorial/demográfica e comunal (a escala por excelência do *demos ativo*) como *autogoverno*; b) economicamente, naquilo que corresponde a organização coletiva da vida produtiva e do trabalho em suas mais diversas unidades funcionais (fábrica, campos, oficinas, empresas, serviços coletivos) como *autogestão*; e c) psicomoralmente, no que compreende a prerrogativa e capacidade dos indivíduos de conduzir livremente seus processos de constituição identitário-subjetivo (desnecessário explicitar que nenhuma subjetivação é monádico-solipisista e se dá no vazio), e ao mesmo tempo fazer frente com respon-

sabilidade às mais variadas formas de livre acordo e cooperação, como *autorregulação*” (Brancaleone, 2020: 107).

Autogoverno, autogestão e autorregulação podem ser concebidos como ferramentas para identificarmos as feições antissistêmicas assumidas pelas práticas e princípios da autonomia nestas dimensões assinaladas. Certamente todas se implicam mutuamente, e podem apresentar distintos graus de manifestação e articulação em cada experiência observada. Por outro lado, cada experiência irá assinalar a centralidade de cada uma dessas dinâmicas na constituição de seu processo de autoinstituição, e no caso do autogoverno, nos interessou assinalar aqui os pontos de contato e seu caráter enquanto categoria nativa no discurso e práticas de muitas comunidades indígenas (destacadamente as zapatistas) e seu lugar ocupado no interior do movimento operário socialista, em particular o antiautoritário e anarquista.

Considerações finais: da necessidade de superar a episteme estadocêntrica e estadolátrica

Ao longo desse texto tentamos produzir uma reflexão sobre o problema da auto-organização social no mundo popular articulando dois binômios conceituais: democracia e heteronomia; autonomia e autogoverno. A escolha não foi casual. Se o que denominamos politicamente por democracia está muito aquém das promessas e valores emancipatórios veiculados pela modernidade, é no autogoverno como expressão política da autonomia que encontramos as mais promissoras possibilidades de realização da democracia. Devemos

assinalar que foi entre populações desprezadas e subalternizadas pelo capitalismo e pelo colonialismo, como indígenas e trabalhadores (especialmente na confluência de suas lutas), que as categorias autonomia e autogoverno se materializaram em sujeitos e processos de libertação mais generosos e proeminentes.

Como nosso principal desafio neste trabalho foi insistir na necessidade em retomar o debate sobre o problema da ordem e da regulação social enquanto premissa teórica e política, nos parece crucial questionar as bases sob as quais estão assentados os domínios e o estatuto da política e da politicidade na modernidade. O Estado como ambiente ou topologia *sine qua non* da ordem, da civilização, do público e do bem comum (com diferentes pesos e arranjos), requisito epistêmico inerente às teorias políticas correntes (que inclui lamentavelmente o marxismo praticado de forma hegemônica), possui elementos que remontam aos grandes impérios da antiguidade clássica (Crossman, 1986), embora sua realidade empírica e sua importância na reprodução da ordem social seja superestimada (Graeber, 2011; Scott; 2009). Na modernidade ele assume a roupagem da Nação, e apresenta características particulares em suas conexões com a economia e a cultura (Weber, 1999). Seus princípios genealógicos derivam da teologia e do direito divino (Bakunin, 2011), e sua existência se vincula ao exercício permanente da guerra (Kropotkin, 2007; Elias, 1994), do arbítrio e da exceção (Maquiavel, 2006; Benjamin, 2013). Diante de tais questões, o Estado se manifesta não apenas como problema político, mas simultaneamente como um verdadeiro obstáculo epistemológico. Nas palavras de Luis Tapia (2020: 53):

Há ideias que impulsionam a investigação e dão conta da riqueza do real e outras que, por sua vez, funcionam para fechar a reflexão e recordar o horizonte de reconhecimento e conhecimento de alguns aspectos da realidade, fazendo-se obstáculo cognitivo, algo que ao mesmo tempo que engana (reduz) ao não permitir ver e pensar certas dimensões do real.

É por isso que defendemos que o anarquismo pode oferecer ferramentas teóricas e práticas para contribuir com a superação desse obstáculo, ao conceber o problema da ordem, do público e da civilização em outra topologia: a própria sociedade (auto-organizada). Uma sociedade anárquica (ou “a anarquia”) implica a visualização de um outro modelo de ordem pública com suas próprias organizações (econômicas, sociais, territoriais etc.) livremente associadas, ou seja, uma institucionalidade (política) complexa, voluntária, descentralizada e não estatal. O anarquismo se fundamenta em muitos dos princípios que discursivamente organizaram o mundo moderno (o pressuposto moral da igualdade, liberdade e fraternidade entre os seres humanos) e os expedientes práticos que reivindica: democracia direta, participação, protagonismo, ação direta, apoio mútuo, solidariedade, federalismo, associação livre, internacionalismo etc., não podem ser plenamente desenvolvidos sem a socialização (democratização) do trabalho e da produção.

Implodir o consenso que reproduz o estadocentrismo e a estadolatria nas teorias vigentes é essencial para libertar nossas possibilidades de análise e imaginação, favorecendo o reconhecimento de outras formas de vida e existência ativas e em florescimento

neste instante, concomitantes à realidade estatal-capitalista dominante.

Um dos pilares da autonomia em sua dimensão antissistêmica, que encontramos em muitas experiências do mundo indígena e popular, é o questionamento das formas de vida baseadas na heteronomia, na hierarquização social e naquilo que a tradição anarquista denominou por princípio da autoridade. Reiteramos que a crítica anarquista não se dirige, como indicam erroneamente muitos de seus detratores, somente para “fora”, como se o Estado e o Capital fossem formas externas e alheias ao corpo social e as relações de poder não estivessem inseridas no ínfimo de nossas cotidianidades. Tal visão já podia ser notada em Gustav Landauer, antecipando um enfoque que depois seria desenvolvido por Foucault (Ibáñez, 2017).

Como consequência, o princípio da autonomia aponta fundamentalmente para dentro da sociedade, para impedir a reprodução da forma-Estado e da forma-Capital na escala micro e meso, e assim fomentar o princípio da liberdade em contraste com o princípio da autoridade (Proudhon, 1996). A crítica anarquista não perde de vista os aspectos da cotidianidade e dos âmbitos chamados privados, que se convertem nos principais espaços de disputa antissistêmica:

No pensamento anarquista de Malatesta, Reclus, Read e Bookchin, a crítica do sistema de dominação é inseparável da crítica da vida cotidiana nas condições da modernidade capitalista. O capitalismo não é só um sistema de exploração, mas também, e indissociavelmente, é um sistema de assujeitamento das subjetividades dentro de um ‘realismo’ e um ‘materialismo’ que impede a

capacidade humana de transcender as fronteiras estabelecidas do real (Muller, 2009: 43).

Tal enfoque enriquece e complexifica as abordagens sobre as lutas sociais e a teoria política crítica, sobretudo depois do emblemático ano de 1968, quando o mesmo anarquismo, conforme o espírito da época, reforçou sua denúncia da multiplicidade de dominações articuladas com a estatal e a capitalista: como as de gênero, raça, sexualidade, espécie, etc., refletindo no desenho de sua autonomia antissistêmica (Ibanez, 2014; Barret, 2011).

Por fim, nos perguntamos: se é tão claro para aqueles que seguem o raciocínio da crítica da economia política estabelecida por Marx que o Capital não pode ser reformado, que as relações sociais que o engendram são relações calcadas na alienação e na exploração do trabalho, que o modelo de economia derivado do seu sociometabolismo necessita ser superado para dar origem a uma outra modalidade de organização da trabalho, da produção e do consumo, fundada na cooperação e no valor de uso, por que é tão difícil aplicar esse raciocínio aos imperativos da dominação constitutivos da forma-Estado, e conceber uma política emancipatória para além de suas fronteiras? Afinal, a quem interessa o fetiche do Estado?

Bibliografia:

ADAMOVSKY, ALBERTANI, ARDITI et al. Pensar las autonomías, México, Bajo Tierra, Sísifo Ediciones, 2011.

AGUIAR, Thais Florencio. Demofobia e demoflia. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. Chiapas, Planeta Tierra, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2007.

ALKMIN, Favio. Por uma geografia da autonomia: a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México. Sao Paulo, Humanitas, 2017.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

APPADURAI, A. Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 1996.

AUBRY, Andres. Chiapas a contrapelo. Mexico: Contrahistorias, 2005.

BAKUNIN, Mikhail. Deus e o Estado. São Paulo: Hedra, 2011.

BARCLAY, Harold. People without government: an anthropology of anarchy. 2ª ed. London: Kahn e Averill, 2009.

BARONNET, Bruno, BAYO, Mariana y STAHLER-SHOLK, Richard (orgs). Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. Ciudad de Mexico, CIESAS, 2011.

BARRET, Daniel. Los sediciosos despertares de la anarquía, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2011.

BASCHET, Jérôme. Podemos gobernarnos nosotros mismos: La autonomía, una política sin el Estado. Chiapas: Ediciones Cideci, 2017.

BENJAMIN, Walter. “Sobre a crítica do poder como violência”. In: Walter Benjamin: O anjo da História. 2ed. Autêntica. Belo Horizonte, 2013.

BOBBIO, Norberto et al. Dicionário de Política. 10ª ed. Brasília: EdUnB, 1997. v. 1 e 2.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política, v. 1 e 2, 2000.

BRANCALEONE. Cassio. Teoria social, democracia e autonomia. 2ª Edição. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

_____. Anarquia é ordem. Reflexões contemporâneas sobre teoria política e anarquismo. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

BUBER, Martin. Caminos de utopia. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1955.

CAPPELLETTI, Angel. Etapas del pensamiento socialista. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. “A polis grega e a criação da democracia”. As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

_____. As encruzilhadas do labirinto 3: o mundo fragmentado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. Figuras de lo pensable. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COLOMBO, Eduardo. Democracia e poder. A escamoteação da vontade. São Paulo: Imaginário, 2011.

CROSSMAN, R. Biografía del estado moderno. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986.

DINERSTEIN, A. C. Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.

DRYZEK, John; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne (Eds.). Introduction. The Oxford Handbook of Political Science. Oxford: University Press, 2006.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 2 v.

GRAEBER, David. Fragmentos de uma antropologia anarquista. Porto Alegre: Deriva, 2011.

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

HOPKINS, Alicia; PINEDA, César Enrique (Comp.). Pensar las autonomías: Autogestión, poder popular y autonomía. México: Bajo Tierra, 2021.

IBÁÑEZ, Tomás. Anarquismos a contratiempo, Barcelona, Virus, 2017.

_____. Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo, Barcelona, Bilbao, Virus, 2014.

KRENAK. Futuro ancestral. Cia das Letras, São Paulo, 2022.

KROPOTKIN, Piotr. O princípio anarquista e outros ensaios. São Paulo: Hedra, 2007.

LEON, Antonio Garcia de. Resistencia y Utopia. 2ª ed. Mexico: Era, 1997.

MAKARAN, G. y BRANCALEONE, C. “Anarquías empíricas - aportes de la antropología libertaria al estudio de las autonomías en América Latina”. Revista de Antropología y Sociología: Virajes, 24(2), 38-60, 2022.

MAKARAN, Gaya, “Autonomías antisistémicas. Dialogo entre la teoría anarquista y las autonomías indígenas en América Latina”, Nuestrapraxis, Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, México, núm. 7, pp. 13-34, 2020.

MAKARAN, Gaya, LÓPEZ Pabel y WAHREN, Juan, Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina, México, Buenos Aires, CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, 2019.

MAQUIAVEL, Nicolau. São Paulo: Cultrix, 2006.

MARX, Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.

MULLER, Alfredo Gómez, Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México, Medellín, La Carreta Editores, 2009.

NEGRI, Antonio e HARDT, Michael. O trabalho de Dionísio: para uma crítica ao Estado pós-moderno. Juiz de Fora: Pazulin/EDUFJF, 2004.

OLIVEIRA, Gustavo. "Avivar a autonomia: movimentos sociais e experimentações democráticas para além do Estado". Anais do 45o Encontro Nacional da ANPOCS, 2021.

PROUDHON, Pierre-Joseph. Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução. Lisboa: Colibri, 1996.

_____. Idee generale de la revolution aux XIXe Siecle. Paris: Garnier, 1951.

_____. O que é a propriedade? 2. ed. Lisboa: Estampa, 1975.

RAMNATH, Maia. Decolonizing anarchism. Oakland: AK Press, 2011.

RAMOS, Guerreiro. A redução sociológica. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

RANCIERE, Jacques. O ódio à democracia. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROCKER, Rudolf, La idea de nación a través de la historia, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2011.

RUFINO, Luiz. "Pedagogia das encruzilhadas". Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018.

SANTOS, Antonio Bispo. Colonização, quilombos. Modos e significações. Brasília, UnB: 2015.

SCHMIDT, Michael; VAN der WALT, Lucien. Black flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism. Oakland/Edinburgh: AK Press, 2009.

SCOTT, James. The art of not being governed. London: Yale University, 2009.

TAIBO, Carlos. Anarquistas de ultramar: Anarquismo, indigenismo y descolonización. Madrid: Catarata, 2018.

_____. Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libros de Anarres, 2017.

TAPIA, Luis. La idea de Estado como obstáculo epistemológico. La Paz, CIDES/UMSA, 2020.

THWAITES REY, M. La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción. Prometeo Libros, 2004.

VAN der LINDEN, Marcel. Trabalhadores do mundo: Ensaios para uma história global do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análisis de sistemas-mundo: una introducción. México: Siglo XXI, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. Impensar las ciencias sociales. Mexico: Siglo XXI, 1998.

WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: Ed.UnB, 1999. v. 2.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). Introdução à história do pensamento político. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

ZIBECHI, R. Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento. Fondo Lima: Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2007.

10.

Los límites de las autonomías

Luis Tapia

I. Autonomía en el ámbito de los estados-país

Los procesos de independencia que dieron como resultado la organización de nuevos estados, más o menos dentro de las fronteras administrativas del orden colonial, logran una independencia o autonomía política respecto de España, en el espacio que resulta interior a los nuevos estados, sobre los que se ejerció soberanía. En el siglo XIX, en la medida en que los territorios se fragmentan y no se consolidan algunos proyectos de estados regionales más amplios, los nuevos estados sufrieron un detrimento de soberanía política en la medida en que sus economías fueron más penetradas por capitales extranjeros y luego empezaron a depender de la deuda. En algunos casos extremos, la dirección de los países predominantemente es definida por poderes externos, aunque gestionada a través de autoridades internas elegidas o que asumieron de facto la conducción de la cabeza del estado.

En todo caso, lo que quiero señalar es que durante el siglo XIX y también durante buena parte del siglo XX, la autonomía política de los nuevos estados-país tienen debilidades de dos tipos. Por un lado, durante un buen tiempo y, en la mayoría de los casos, durante todo el siglo

XIX, se trata de lo que voy a llamar estados-país, en tanto lo que se constituye es una estructura estatal configurada sobre todo por ejército, policía, poder judicial y un recortado cuerpo de gestión de obras públicas y regulación de la economía. En el caso de Bolivia se trataba de tres ministerios que luego se amplían a cinco. Por un buen tiempo no son estados-nación: uno de los principales motivos por los que no se constituyen como estados-nación es que no reconocen ciudadanía en igualdad de condiciones a la población indígena, son estados-país sin nación. Las poblaciones indígenas son integradas en condición de súbditos políticos y no como ciudadanos. El correlato económico de esto es el tributo en trabajo y en dinero, que se convierte en parte de las fuentes de financiamiento de la operación del aparato estatal. Durante buena parte del siglo XIX a los trabajadores tampoco se les reconoce ciudadanía en muchos lugares.

Los estados-país no solo no reconocieron a la población indígena en términos de igualdad, en los términos de la cultura dominante, sino que tampoco se reconoció a las autoridades y formas políticas de las culturas subalternas en términos constitucionales; aunque operaban de manera subrepticia o en un segundo nivel pero de manera importante. La idea de que precisamente el ser miembro de una comunidad indígena hacía que una persona no calificara como ciudadano del estado en las mismas condiciones que aquellos que nacieron en el seno de la cultura dominante.

Este es un tipo de debilidad, la no inclusión de las poblaciones indígenas como parte de la nación. La otra tiene que ver con la dimensión interestatal y las estructuras económicas regionales del sistema mundial,

es decir, la soberanía recortada de los estados-país en el contexto interestatal. Entonces, lo que se tiene como resultado en la mayor parte de los países es un estado-país que no reconoce la autonomía política de los pueblos subalternos colonizados, que a la vez tiene una especie de semi-soberanía o soberanía recortada en el contexto interestatal que se configura durante el siglo XIX, y con cambios durante el siglo XX. Se podría decir que una parte importante de la debilidad en el contexto interestatal proviene de la falta de integración igualitaria en los territorios de los estados-país.

La integración política, en términos de reconocimiento de ciudadanía a miembros de pueblos indígenas, por lo general, ha estado ligada en América Latina a revoluciones, que han tenido como parte de su programa una reforma agraria, como en México y Bolivia sobre todo; en otros países se ha vinculado a procesos de organización de la sociedad civil, sobre todo en los núcleos urbanos de los estados-país, que han empezado a demandar el reconocimiento de derechos políticos, entre ellos el derecho al voto. Esto ha sido promovido, por un lado, por los procesos de organización de la clase obrera, que ha articulado y desplegado movimientos obreros que han tenido durante sus primeros períodos el objetivo de reconocimiento de ciudadanía política. También la emergencia de movimientos nacionalistas ha planteado articular una nación para los estados existentes, aunque esta nación que pensaron la mayoría de los nacionalistas fue planteada en términos modernos, es decir, de incorporación a una estructura estatal moderna con racionalidad burocrática y formal y, por lo tanto, orientada a la homogeneización lingüística y cultural, que sería sostenida y propiciada por la

expansión de un desarrollo económico de tipo capitalista en estos territorios, es decir, por la industrialización.

En algunos países la construcción o producción de una nación por la vía de la reforma agraria y la creciente homogenización lingüístico-cultural ha avanzado a través de algún tipo de mestizaje, sobre todo de tipo cultural, ya que en los mismos lugares ha tendido a predominar la tendencia a los matrimonios intra étnicos. Por lo general, no se ha producido mestizaje político, es decir, combinación de instituciones de dos o más tipos de cultura, sino la expansión del formato estatal moderno que, sin embargo, ha sido implantado y ha funcionado de acuerdo a modos locales de recepción, que han generado algunas formas de mestizaje político no oficial o no constitucional. En todo caso, el principal resultado a nivel macro en el horizonte de los estados-país ha sido lo que algunos movimientos indígenas en el siglo XX han de llamar colonialismo interno. En lo que se refiere al tema en cuestión, implica no reconocimiento de autonomía política a las culturas indígenas subalternas.

Sobre ese fondo histórico, más o menos generalizado en el continente, es que en algunos territorios se han articulado nuevamente movimientos comunitarios o indígenas que se han planteado la reconstitución de sus estructuras sociales y políticas. Esto implica estructuras de autoridad propia y las formas de autogobierno. Esto ha recibido diferentes nombres en la región y hay algunos que han empezado a circular y se han generalizado como modo de sintetizar y nombrar las reivindicaciones y parte del proyecto político de estos movimientos. Una de estas ideas es la de autonomía indígena.

No en todos los lugares donde se han constituido movimientos indígenas la idea y el proyecto de autonomía

tienen los mismos rasgos; depende de la historia específica de cada movimiento, de la historia de sus luchas y también de la articulación de ideas que han hecho, tanto de la articulación en términos de reconstrucción de sus concepciones del mundo y memoria histórica como de las articulaciones que han hecho entre su pensamiento e ideas político-culturales modernas.

Al considerar un análisis y reflexión sobre las autonomías y sus límites, cabe tener en cuenta que este proyecto político emerge en un contexto complejo en el que quiero distinguir sobre todo dos dimensiones. Una de ellas tiene que ver con la larga historia de dominio colonial, continuado por la historia de dominio neocolonial, es decir, en tiempos más o menos modernos. La otra dimensión tiene que ver con el contexto interestatal, es decir, que las autonomías son algo que se imagina, se plantea, se articula como proyecto, y en algunos casos ya como construcción histórica, en respuesta a la historia colonial y neocolonial y en el contexto de estados-país existentes, o estados-nación en algún caso, que a su vez son parte de un sistema interestatal regional y mundial, respecto del cual algunos tienen mayor autonomía y otros menos; y algunos casi ninguna. Esto implica que las luchas por autonomía en el seno de los estados-país y los estados-nación se despliegue en un horizonte en el que estos estados, a su vez, sufren recortes de autonomía de acuerdo al modo en que están articulados al sistema interestatal regional y mundial. En todo caso, cabe tener en cuenta que las luchas por la autonomía se han planteado y desplegado sobre todo en el horizonte del estado-nación; aunque tomando en cuenta algunas consideraciones geopolíticas relativas al sistema interestatal, en términos de pensar condiciones de

posibilidad o de imposibilidad, obstáculos y limitaciones a la reconstitución de autonomías comunitarias.

II. Constitución de sujetos, procesos de lucha y proyectos políticos

Las autonomías indígenas como proyecto político es algo que deviene de procesos de organización y reorganización política, de manera más específica de procesos de constitución y reconstitución de sujetos colectivos. Allá donde ha madurado la idea de la autonomía indígena y se ha vuelto parte de la agenda política nacional, ha llegado a impactar incluso en la reforma del estado, sobre todo a través de haber generado condiciones para una asamblea constituyente, esto es, resultado de largos procesos de organización política y de luchas políticas. Se podría decir que el proyecto de autonomía política para un pueblo o un conjunto de pueblos indígenas tiene como su condición básica de emergencia y de posibilidad la constitución o la articulación de la autonomía política intelectual y moral (para ponerlo en términos de Gramsci) de las culturas que han quedado en condición de subalternas desde el dominio colonial y durante el periodo de dominio neocolonial más o menos moderno. La autonomía como un proyecto macro para un pueblo o un conjunto de pueblos es algo que emerge a través de la constitución de la autonomía política, intelectual y moral de los sujetos subalternos. Esto ha seguido diferentes trayectorias en diferentes países.

En estas reflexiones tengo como referencia dos horizontes y trayectorias en torno al proyecto y experiencia de constitución de autonomías indígenas.

Una modalidad es la que responde al proyecto y procesos de demanda de reconocimiento de autonomías indígenas en el seno de estados nacionales existentes, y que se procesan sobre todo a través de reformas constitucionales que consideran o tendrían que considerar la articulación y sincronización de la forma política estatal dominante y las autonomías indígenas o los territorios a los que se les está reconociendo autonomía. Esta sería la trayectoria de autonomías dentro de procesos de reforma del estado-nación. La otra trayectoria tiene que ver con la reconstitución de territorialidad y de formas de gobiernos comunitarios que se dan *de facto* de manera paralela e incluso contra el estado nacional y a pesar de la reticencia de los grupos gobernantes a establecer reconocimientos y reformas.

De manera general, la primera modalidad y trayectoria es la que corresponde a los procesos de planteamiento y reconocimiento de autonomías indígenas en Bolivia y Ecuador en la zona andina, y la segunda modalidad o trayectoria es la que corresponde a la experiencia zapatista en México. Estos son los principales referentes tanto del análisis de la idea de autonomía como de una evaluación comparativa de los dos tipos de experiencia.

Analicemos un poco más esta veta de la relación entre la autonomía como proyecto político y la reconstitución de sujetos. La idea central es que el proyecto político emerge como resultado de un proceso de desarrollo de autonomía política en algunas colectividades. Dado que se trata del proyecto de autonomía de una colectividad que comparte una misma cultura e historia, entonces se trata del desarrollo de la autonomía en la dimensión del sujeto colectivo. Si tomamos como eje

la idea de que la autonomía tiene que ver básicamente con autogobierno, es decir, con dirigirse en el tiempo y en la sociedad en la que se despliega la vida individual y colectiva, es importante la articulación de una concepción del mundo. Hay una fuerte implicación entre capacidades de autonomía política colectiva y capacidades de articulación, rearticulación y desarrollo de una concepción del mundo. En este sentido, el desarrollo de la autonomía implica el desarrollo de una capacidad de articulación de una visión macro. Por esto es que, en los procesos de constitución de los sujetos colectivos, que luego han de plantearse como proyecto una economía territorial, política y cultural, se ha procesado en principio una rearticulación y reconstrucción de la concepción del mundo de las culturas en el seno de las cuales se han constituido como sujetos individuales. Para tener autonomía política, en estos casos de colectividades que han pasado por el dominio colonial, se necesita tener una articulación intelectual diferente, una matriz de articulación de concepción del mundo diferente a la que organiza la cultura dominante. Todo esto se basa en la perspectiva de Antonio Gramsci.¹⁶

El desarrollo de la autonomía intelectual es importante en la constitución de autonomía, tanto como la organización, implica un grado de desarrollo mayor; ya que puede haber organizaciones campesinas e indígenas que, sin embargo, hagan parte de una integración subordinada a la sociedad civil existente, y en la que de ninguna manera estén ligadas a un proyecto de autonomía. La organización en sí misma no es suficiente. Ahora bien, el proceso de desarrollo de la autonomía

¹⁶ Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la cárcel*, Juan Pablos, México.

intelectual colectiva se ha realizado, por lo general, a través de algún tipo de procesos de organización, aunque esta no sea la forma partido o sindicato (las formas modernas), las que en algún momento también han sido articuladas como parte del movimiento.

Esta dimensión de la autonomía intelectual y moral (utilizo el esquema político explicativo de Gramsci) ha sido clave en la historia boliviana. El proceso de reconstrucción de estructuras de autoridad originaria y la reconstitución de territorios, que son los nombres que se utilizan en la zona andina boliviana, es algo que se ha levantado sobre el proceso de reconstrucción de memoria histórica y de concepción del mundo, realizado por los intelectuales kataristas en la zona del altiplano boliviano, que ha sido antecedida y también complementada por otros esfuerzos individuales y colectivos. Este proceso tampoco fue hecho por un solo tipo de sujetos. En este proceso ha participado el Taller de Historia Oral Andina (THOA), que ha sido constituido por estudiantes de la universidad pública en la ciudad de La Paz, pero también es algo que ha sido hecho por intelectuales indianistas antes y por fuera de la universidad. En un interesante trabajo que explica y presenta esta experiencia, Carlos Mamani¹⁷ expone el cómo algunos intelectuales kataristas hicieron uso de la historia oral para la reconstrucción de memoria histórica como parte del desarrollo de la autonomía política. Él plantea que se tenía la idea de que ninguna comunidad ni individuo tenía una memoria histórica completa y tampoco un registro completo de la concepción del mundo; por lo tanto, se plantearon reconstruir esa memoria histórica a

¹⁷ Mamani, Carlos (1989). *Metodología de la historia oral*, THOA, La Paz.

través de un trabajo de historia oral, sobre todo con las personas mayores de las comunidades, de tal modo que se puedan ir juntando los fragmentos y, así, constituir una memoria histórica más amplia. Lo importante de este proceso es que se lo hacía a través de entrevistas con personas, pero también en sesiones colectivas en las que se corregía y se complementaban los relatos, por lo general grabados. Lo más importante tiene que ver con que este es un proceso de reconstitución de los sujetos en tanto descolonización, es decir, desarrollo de una subjetividad más independiente respecto a la cultura dominante que, por lo general, los subvaloraba y les otorgaba un lugar subalterno en la estructura social y política, debido a una jerarquización social históricamente establecida desde tiempos coloniales. Esta reconstrucción de memoria histórica y de concepción del mundo es parte sustantiva del desarrollo de autonomía política en sentido fuerte. Sin estos procesos de autonomización intelectual, que también es moral, ya que implica una recreación fuerte de principios de organización social, valores y fines, no se podría luego pensar una autonomía política fuerte en el contexto del estado-nación en particular y en el contexto interestatal.

Sujetos que no pasan por un proceso de este tipo tal vez pueden participar de un proceso de autonomía regional y territorial, pero que sería parte de una medida de centralización del poder político con algo de fondo histórico relativo a la diversidad de culturas. La historia andina y mesoamericana de las últimas décadas ha implicado proyectos de autonomía más sustanciales o complejos. Esto lleva a la consideración del siguiente nivel que tomo en cuenta. Es el relativo a las formas sociales y políticas que son resultado de diferentes

conjuntos de relaciones sociales históricamente constituidas. Cuando se habla contemporáneamente de autonomías y en particular de autonomías indígenas, esto no refiere exclusivamente a procesos de descentralización en el seno de estados-nación modernos, sino al reconocimiento de otras formas de sociedad y de sus formas de autogobierno y sus estructuras de autoridad, que implicaría una reforma de la misma estructura del estado moderno, en términos de sus principios organizadores y de la jerarquía que se establece, y no una mera descentralización.

Este hecho de que no solo se trata de descentralización política en el seno de una estructura estatal homogénea, lleva al hecho de que hay una constante tensión que caracteriza los procesos en las luchas políticas en los últimos tiempos que tiene que ver con que, por un lado, hay fuerzas que jalen las cosas a la reconstitución de otra territorialidad, es decir, de otras formas de estructura social y estructuras de autoridad y formas de autogobierno, es decir, otros tipos de sociedad en sentido estricto; y, por el otro lado, la tendencia a establecer reconocimientos de la diversidad cultural en el seno de las formas estatales, básicamente subsumiendo el reconocimiento en la lógica de una mera descentralización y un reconocimiento subsidiario, complementario pero subalterno, de lo que se ha dado en llamar justicia comunitaria, es decir, una faceta de la organización social y política de culturas indígenas. Este tipo de tensión está presente no solo entre el estado y los movimientos comunitarios sino también en el seno de los mismos indígenas y algunos partidos que han generado en este proceso de lucha.

Las autonomías que se han planteado en los últimos tiempos son proyectos y reformas en el seno de estados existentes o dentro los territorios de estados existentes. En ese sentido, distingo dos tipos de experiencias para pensar la cuestión de los límites de la autonomía. A una llamo autonomías intraestatales y a la otra autonomías extraestatales o comunitarias, aunque se hayan experimentado en el seno de los territorios de estructuras que pretende ser un estado-nación. Plantear una autonomía dentro de un estado existente implica plantear una redistribución del poder, como parte de un proceso de construcción del poder propio de un territorio, una cultura, de una colectividad, que afecta la asimétrica constitución del poder político previamente existente.

Las autonomías han pasado por diferentes fases:

a) articulación del proyecto de autonomía, junto a la constitución de sujeto de la demanda, que podríamos llamar el sujeto constituyente; b) el despliegue de la demanda y luchas por el reconocimiento de la autonomía dentro de un estado-nación existente; c) las formas de reconocimiento estatal de la demanda de autonomía; d) el proceso de construcción institucional y política o implementación de la autonomía. Esta secuencia de fases corresponde sobre todo a lo que estoy llamando de autonomías intraestatales: los principales ejemplos en la región de este tipo de autonomías están en la historia reciente de Ecuador y de Bolivia en particular.

En este sentido, reviso sintéticamente esta secuencia de fases, para identificar el tipo de límites que emergen en cada una de ellas y hacer, luego, una consideración sobre el límite global más importante.

Lo peculiar de la zona andina en lo que concierne a la articulación de un proyecto de autonomías comuni-

tarias indígenas es que esto se ha basado en un proceso de unificación de comunidades que son parte de un mismo tipo de cultura en proceso de unificación política, que no se ha dado por la vía del partido sino por la vía de las asambleas indígenas o confederaciones de asambleas de pueblos indígenas. Además, ha tenido la peculiaridad de que el proceso se ha fortalecido y ha avanzado en tanto proyecto y condición subjetiva debido a que éste ha adquirido un carácter multicultural en el campo de lo que se llama pueblos indígenas. La demanda no ha sido solo de la autonomía quechua o de una autonomía aymara o guaraní o de algún otro pueblo, sino que ha emergido como una demanda que se ha generalizado, son varios pueblos que han entrado en un proceso de unificación política para enfrentar las estructuras de dominio político y de explotación económica que son parte de la dimensión moderna del estado-nación en sus países, y como parte del proyecto de reforma del país se ha planteado un conjunto de autonomías para los diferentes pueblos. Se vuelve un programa político general para una diversidad de pueblos y culturas, como parte de un proceso de democratización y descolonización. Esta idea fue planteada en términos de táctica de realización en relación a la convocatoria de una asamblea constituyente, que reforme la estructura global del estado en términos de reconocimiento político de esa diversidad de pueblos y culturas, y que luego se transforme en un conjunto de instituciones que traduzcan el reconocimiento en una afectiva reorganización del gobierno en el país en términos de funcionamiento de las formas de la autoridad y de vida política de los pueblos indígenas.

Esto implicó largos años de lucha. En Bolivia la demanda de asamblea constituyente emerge el año 1990

y pasa por varios ciclos de luchas hasta que recién en el 2006 se realiza una asamblea constituyente. La idea de las autonomías se ligó a la idea de un estado plurinacional; ya que como se trataba de reconocer no solo una autonomía a un pueblo, sino autonomía a varios pueblos esto implicaba que el estado deje de definirse en términos monoculturales y se reconstituya con una estructura política plurinacional.

Esto tiene dos dimensiones. Una es el reconocimiento de las autonomías indígenas. La otra se refiere al cómo esos pueblos indígenas participan en el gobierno de todo el país. Luego de haber pasado por la segunda fase de luchas por la socialización de la demanda de la asamblea constituyente y autonomías, se llega al momento de la asamblea constituyente, sobre este comentario dos facetas. Una es la forma de constitución del sujeto que elabora la propuesta o el proyecto, y la segunda se refiere al contenido y la forma que adquiriría tanto la idea plurinacional como la de autonomías. Tomo como eje para la revisión de este tipo de experiencia de autonomía intraestatal la historia boliviana. En ésta la articulación del proyecto plurinacional, que incluye las autonomías, fue elaborada por algo que se llamó el Pacto de Unidad, que es la unificación del sindicalismo campesino, que se independizó a fines de los años setenta respecto del estado. La forma de unificación de pueblos con estructuras comunitarias en la zona andina de tierras altas, que se llama el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que está orientado a la reconstitución de sus territorios y, por lo tanto, sus formas de autogobierno; y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), que es la forma de unificación de otras 5 confederaciones de asambleas

de una gran diversidad de pueblos en lo que en Bolivia llamamos tierras bajas, que abarca la Amazonia, los llanos orientales y el Chaco en el sur, donde existen más de 30 diferentes pueblos y culturas. Se trata de una forma de unificación multi e intercultural.

El Pacto de Unidad presentó dos documentos a la asamblea constituyente y a la opinión pública.¹⁸ Uno en el que plantea al inicio su idea de estado plurinacional, poniendo énfasis sobre todo en el por qué es necesaria la reforma de la constitución y la reconstitución del estado en esos términos y una serie de principios y de fines. Recién hacia el final de la asamblea constituyente presentó un documento en el que esos principios y fines se vuelven propuesta de diseño institucional. El proyecto no fue hecho por un partido político sino por estas organizaciones que no están orientadas a representar y a defender intereses corporativos sino a la reconstitución, fortalecimiento y el desarrollo de los pueblos y culturas en su totalidad, aunque dentro los territorios estatales constituidos después de la colonia.

Una parte central de la propuesta tiene que ver con la constitución de autonomías indígenas. En esto resalto lo central de la propuesta, que consiste en la idea de constituir formas de codecisión, en particular en relación a aspectos relativos que afectarían la reproducción de la vida social en territorios de la autonomía indígena; es decir, codecisión entre autoridades comunitarias y las autoridades del gobierno nacional.

¹⁸ La propuesta del Pacto de Unidad y la sistematización de la experiencia de articulación del proyecto se encuentra publicada en el siguiente libro: Garcés, Fernando (Org.) (2010). *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de una experiencia*, La Paz.

Esta idea de codecisión va acompañada de la idea del veto, es decir, que si la autonomía indígena veta cierta política económica estatal esta no podría realizarse. En la propuesta el documento está planteando principios de diseño del proceso de gobierno, aunque no llega a proponer el cómo se produciría la codecisión. No hay un diseño del espacio institucional y la forma institucional en que esto ocurriría; pero este es el núcleo sustantivo de la propuesta y creo que es el núcleo sustantivo de la idea de un gobierno plurinacional en lo que concierne a reconocimiento de territorialidad comunitaria, que implica o incluye su forma de autogobierno.

La propuesta del Pacto de Unidad se hizo desde fuera de la asamblea constituyente, ya que los representantes de los mismos pueblos indígenas que estaban unificados por afuera de la constituyente en torno al Pacto de Unidad, entraron a la constituyente aliados electoralmente con el MAS (Movimiento al Socialismo) y fueron neutralizados y anulados por el MAS dentro la misma; ya que al partido no le interesa la construcción de una forma plurinacional y democrática de gobierno en el país. Esto se ve reflejado en la tercera faceta del proceso, es decir, las formas de reconocimiento. La nueva constitución boliviana, como resultado del monopolio represivo que ejerció el MAS en el seno de asamblea constituyente, introduce un tipo de reconocimiento desplazado y distorsionado en relación al proyecto del Pacto de Unidad y a la demanda político-social más general. Se define al estado como plurinacional básicamente porque son reconocidas las autonomías indígenas, pero no se reconoce lo esencial, que es la codecisión. La constitución no contiene ningún elemento donde se diseñe espacios de codecisión en relación a

territorios indígenas ni en relación a los procesos de gobierno sobre el conjunto del país. En este sentido, queda como un reconocimiento simbólico o discursivo, tampoco incluye el veto, que es el complemento de la idea de codecisión. En rigor, en tanto no se reconoce codecisión, el gobierno no es plurinacional. Se trata de una forma de reconocimiento multicultural simbólica, que no tiene efectos en términos de la forma de gobierno.

El carácter del reconocimiento queda más claro cuando en la constitución se establece que dentro de las autonomías indígenas se reconoce justicia comunitaria, sistemas de administración de justicia que provienen de culturas locales y regionales reconocidas según la nueva constitución, pero siempre que no contradigan al núcleo universal de derechos, y este núcleo es básicamente derecho positivo moderno liberal. En ese sentido, se sigue manteniendo una jerarquía civilizacional, a mi parecer, colonial. De tal manera, la forma de reconocimiento supuestamente plurinacional que se ha hecho en Bolivia es una forma contemporánea de reconstitución del colonialismo interno, en un tiempo o coyuntura de demandas de reconocimiento multicultural y construcción de un estado plurinacional. Se incorpora el reconocimiento en el discurso, pero en el diseño político constitucional se mantiene la jerarquía cultural de origen colonial.

El lugar del universal ya no es ocupado por lo hispánico católico señorial, sino por lo moderno, positivo y liberal. Este modo de reconocimiento distorsionado se vio claramente reflejado en sus consecuencias cuando inmediatamente después el gobierno empezó a concesionar territorios comunitarios indígenas para

prospección petrolera y obras de infraestructura orientadas a la explotación de capitalista transnacional.

A partir de esta experiencia uno puede decir que la constitución de autonomías no va a ser efectiva mientras no incluya el principio de codecisión, e instituciones, espacios y formas donde este se despliegue. Esto implica que autonomía no significa que la gente dentro de un territorio reconocido con atribuciones jurídico-políticas especiales se reúna y decida sobre sus asuntos de manera separada del resto del país, en particular de la dimensión del gobierno nacional. Hay aspectos que corresponden a estos rasgos; pero en tanto se trata de una autonomía dentro de un país, incluso las cosas relativas al cómo gestionar ese territorio tienen que ser codecididas y compartidas con los otros niveles de toma de decisiones y de gobierno del país, de otro modo no son autonomías efectivas, como lo muestra muy claramente la historia boliviana reciente.

En una subsiguiente fase del proceso de reconocimiento emergió otro conjunto de distorsiones anulantes, que tiene que ver con los requisitos que se formularon para reconocer una autonomía indígena. Es una lista larga, aquí me refiero básicamente a lo que se convirtió en el principal obstáculo y mecanismo de distorsión, que acaba anulando las autonomías. Los pueblos indígenas que demandaron reconocimiento de autonomía, después de aprobada la constitución entraron en un proceso de elaboración de su estatuto autonómico. Tomo el caso significativo de Charagua en zona guaraní, en el que se hizo un proceso de elaboración de un estatuto autonómico y se diseñaron mecanismos de gobierno colegiado en varios niveles, desde lo local-comunal hasta el gobierno de toda la región de la

autonomía, combinando formas tradicionales con algunas que se imaginaron para hacer efectivo el autogobierno en la región. Esto no fue aceptado por el estado porque se adujo de contradecir el derecho administrativo aprobado en el periodo neoliberal, que seguía vigente, y que estatuye que todo nivel ejecutivo debe ser de carácter unipersonal. Esto implica que no se reconoció el diseño de una forma de gobierno comunitario con carácter colegiado, que es lo que corresponde a una cultura comunitaria, usando como obstáculo parte de una ley monocultural, previa a la nueva constitución, a la que se le reconoce mayor autoridad. Así, no aprueba la autonomía. Luego de unos años la gente de Charagua presentó un estatuto reformado adecuado a los requerimientos estatales, pero eso ya no es una autonomía indígena, es una forma de descentralización en el seno del estado monocultural boliviano. En este sentido, la experiencia de Charagua, y luego de toda Bolivia, es el ejemplo de lo que no hay que hacer y del modo en que no se construye un estado plurinacional.

En este proceso en su conjunto, el principal obstáculo o límite es que el partido gobernante, que es de origen campesino y articuló una serie de alianzas electorales con organizaciones indígenas, no quiere construir un estado plurinacional. Básicamente, hace un reconocimiento discursivo que lleva a que lo que se tiene en Bolivia es un estado plurinacional aparente. Este carácter aparente de lo plurinacional hace que también las autonomías indígenas en rigor no sean efectivas. Este es el caso de una experiencia de reconocimiento de autonomía intraestatal que ni siquiera llega a ser autonomía en el seno de un estado-nación existente, se queda en una forma aparente.

La otra faceta importante de esta experiencia y proceso que cabe comentar es aquella que emerge como la otra cara del gran avance hecho en la formulación del proyecto plurinacional por parte del Pacto de Unidad. Decía que el núcleo duro y esencial de la propuesta es codecisión, al pensar la forma política de la autonomía, que sería también una de las bases del gobierno plurinacional; pero ese documento a la vez que incluía este gran avance en términos de la formulación de la forma plurinacional del gobierno, contiene también los límites de esta época y de este tipo de fuerzas en este tipo de proyecto. Cuando el mismo documento entra a la dimensión de la propuesta de régimen político, reintroduce el formato del estado moderno existente, un estado con división de poderes y en lo que concierne al poder ejecutivo, mantiene el formato presidencialista, que no es adecuado para la construcción de un estado plurinacional, en tanto la figura del presidente siempre encarna a una mayoría por sobre el resto, que se pretendía incorporar a través de una reforma constitucional. En lo que concierne al poder legislativo, el horizonte sigue siendo el de las cuotas indígenas, que incluye la constitución de manera muy recortada en relación al documento del Pacto de Unidad (7 en vez de 32 representantes).

El rasgo central que quiero señalar es que el documento de proyecto del estado plurinacional no incluye instancias de codecisión o cogobierno a escala de todo el país. La idea de lo plurinacional queda circunscrita, por lo tanto, limitada a la idea de autonomías indígenas. Dicho de otro modo, a la democratización en la periferia, pero no en el núcleo central del estado, y como hemos visto ni siquiera en esa periferia se acaba de

convertir en autogobierno, en tanto las decisiones clave sobre territorio y política económica siguen siendo atribuidas al poder ejecutivo nacional. Este es el principal límite de los proyectos y experiencias de autonomía indígena intraestatal o, puesto de manera más amplia, de los proyectos de estado plurinacional que se han circunscrito a la idea de autonomía indígena, es decir, al hecho de que no hay reforma de la forma de gobierno a nivel nacional, lo que implicaría participación de las formas políticas y procesos de deliberación y de dirección (que existen en territorios comunitarios) en los procesos de decisión sobre lo nacional.

Ahora bien, la trayectoria boliviana no es algo que necesariamente tendría que ocurrir en cualquier experiencia de autonomía intraestatal. Esto es lo que ocurrió en Bolivia, que fue un modo de evitar la democratización multicultural y la reconstitución efectiva de formas de autogobierno comunitario, por la vía del exorcismo de un reconocimiento meramente discursivo. Todo proceso de reforma política y de reconocimiento multicultural no sigue una trayectoria única, depende de la voluntad de democratización de todos los sujetos, así como también de la capacidad para imaginar las formas de organizar y hacer efectivas formas de cogobierno o codecisión democrática.

Paso a considerar las autonomías extraestatales. Considero que este es un tipo de modalidad que corresponde básicamente a la experiencia zapatista en México. Describo lo que considero los rasgos centrales para pasar a considerar el tipo de límites que existen en este caso. Cabe recordar en principio que el neozapatismo emerge en la década de los 90s como una fuerza orientada a producir una reforma en el estado mexicano.

Su objetivo inicial no es constituir autonomías indígenas en sí mismas, esto formaría parte de una democratización más general de todo el país. Como resultado de negociaciones que fracasaron y del no cumplimiento de los acuerdos por parte del gobierno mexicano, los zapatistas pasan a una fase de construcción de autonomías comunitarias por fuera del estado mexicano, y de manera paralela, en el territorio de México, pero por fuera del estado mexicano. Digo por fuera, porque se trata de la reconstitución de estructuras políticas sobre la base de estructuras sociales que no forman parte de la estructura de autoridad del estado mexicano, sino que son constituidas localmente en territorios indígenas como formas de autogobierno y que, además, están en lucha contra el estado mexicano.

Los zapatistas, luego del fracaso de las negociaciones, sobre la base de un proceso anterior de reconstitución de estructuras comunitarias y de la constitución de un ejército guerrillero, pasan a una fase de construcción y ejercicio de autogobierno al nivel de las comunidades. Lo peculiar del proceso zapatista es que se trata de un proceso de construcción de autonomía que va de lo micro local hacia niveles intermedios, de manera ascendente. Los zapatistas constituyen y refuerzan los gobiernos municipales o municipios libres, que articulan un conjunto de comunidades. Esta instancia tiene la forma básica de gobierno comunitario, es decir, de autoridades elegidas por las comunidades y que ejercen la responsabilidad de manera rotativa, incluidas las mujeres. Esto implica que la base del proceso está en la recreación de estructuras comunitarias de vida social, lo cual se refleja en el tipo de propiedad, la organización del trabajo y el ejercicio rotativo de la autoridad.

La escala de la comunidad es la base, luego está el municipio libre, que es un gobierno regional en el que se articulan un conjunto de comunidades y cuyas autoridades son elegidas en cada comunidad y van a cumplir sus tareas en el municipio de manera rotativa con sus propios recursos. Luego los zapatistas articularon el nivel que llaman de las juntas de buen gobierno, que implica una escala regional mayor de articulación de varios municipios libres. El gobierno en el nivel de la junta de buen gobierno también se realiza en base al mismo patrón comunitario de ejercicio rotativo de las responsabilidades de autoridad. Esto implica que ese mismo principio organizativo de la vida política se aplica a escalas territoriales mayores, pasa de la comunidad al municipio, y del municipio a la junta de buen gobierno.¹⁹

A partir de esto se prefigura lo que sería la expansión de un proyecto comunitario como el zapatista. Implica trasladar el mismo principio de organización del gobierno a escalas territoriales mayores. Incluso, podríamos decir, al gobierno de la nación o el conjunto del país. En la medida en que se pasa de una escala más micro a una mayor, emergen algunas dimensiones o tareas que implican mayor complejidad, por ejemplo, la organización y gestión de servicios de salud y el montaje de clínicas y hospitales, que se pueda hacer en el nivel intermedio con recursos propios y que no está al alcance de los recursos del nivel comunal, o tareas que no se pueden realizar a la escala del municipio, pero sí a la escala de la junta de buen gobierno. Esto sobre todo se ha hecho en relación

¹⁹ Esto está basado en los documentos que produjeron para la escuela zapatista, en base a la reflexión y testimonio de sus bases comunitarias. Ver los cuatro volúmenes de EZLN (2014). *Rebelión zapatista. La palabra del EZLN*, México.

al montaje de estructuras de salud y la organización de su propio sistema de crédito, para financiar, también de manera rotativa, emprendimientos en la escala municipal y comunal.

La gran diferencia de esta trayectoria es que se trata de una autonomía que se empieza a construir sin demandar el reconocimiento del gobierno nacional, como una condición para empezar y desplegar el proceso. Se trata de una decisión de reconstitución colectiva y de autogobierno colectivo, que se pone en marcha y que funciona. En este sentido, no hay las distorsiones que se introducen en los procesos donde se requiere y demanda el reconocimiento estatal, que, por lo que hemos visto, incluye algunas cosas del proyecto comunitario y reduce, por lo general, lo esencial.

III. Reflexiones finales

A partir de la reflexión sobre estos dos tipos de trayectoria, uno puede ver que en las cuestiones de reconocimiento de autonomías está en juego una cuestión de relaciones de poder, es decir, quién es el que reconoce y a quien se le reconoce el derecho y el poder de reconocer. En las experiencias de autonomías intraestatales, a pesar de que estas emergen de procesos de unificación y reconstitución de importantes movimientos comunitarios indígenas, sigue teniendo un rol importante el reconocimiento del estado y, por lo tanto, el tipo de reconocimiento que da el estado afecta sustantivamente el mismo proyecto autonómico comunitario y la forma en que esto se plasma o no; también afecta fuertemente el grado de autogobierno y las identidades colectivas.

Claude Lefort planteó que una condición de democratización de las sociedades es el vaciamiento de lo que él llama el lugar simbólico del poder, esto es, eliminar la identificación de una persona o un grupo social con el ejercicio legítimo del poder y el gobierno.²⁰ Esto se hizo a través de la idea de igualdad. En la experiencia de autonomía intraestatal boliviana nunca se llegó a desmontar y vaciar el lugar simbólico del poder. En todo caso, hay un nuevo bloque social que ha sustituido al bloque oligárquico anterior y se ha acoplado con parte de él, y que asume procesos de conducción económica y política que tienen que ver básicamente con la reproducción ampliada de un tipo de sociedad capitalista y su sistema jurídico y estatal, que es concebido como lo universal.

En este sentido, un límite a la construcción de un estado plurinacional que contenga autonomías indígenas, tiene que ver con el desplazamiento, desmontaje o vaciamiento, como diría Lefort, del lugar simbólico del poder, y el del grupo que pretende ocuparlo de manera larga o más o menos permanente. Una condición de posibilidad de una mayor democratización implicaría vaciar totalmente este lugar simbólico del poder y pasar a procesos de reconocimiento intercultural horizontales. Esto no ha ocurrido en Bolivia ni en Ecuador. Se sigue tratando de un reconocimiento vertical en el que a pesar de que el viejo bloque dominante perdió el control del estado en el ámbito del gobierno nacional, el tipo de sociedad y de civilización que encarnaban sigue ocupando ese lugar y es desde ese contenido que se sigue realizando los reconocimientos verticales jerárquicos. En

²⁰ Lefort, Claude (1991). *Ensayos sobre lo político*, Editorial Universidad De Guadalajara, México.

el caso de Bolivia se ha anulado la constitución de un estado plurinacional democrático e intercultural; también se ha reducido casi totalmente la idea de autonomía a una descentralización acompañada de reconocimiento cultural simbólico.

En el caso de la experiencia de autonomía extraestatal, como la zapatista, hay límites, pero que no llamaría en principio intrínsecos, sino que vienen del contexto. Las autonomías zapatistas son algo que se ha construido en el contexto de un asedio estatal-militar y también económico y político, y de un asedio por parte de los poderes patrimonialistas regionales. Se trata de un proceso de constitución comunal democrática ascendente, constantemente asediada por la violencia estatal y por la violencia organizada por los poderes económicos de la región. Esto es como un límite externo, pero uno podría plantearse la pregunta: ¿qué ocurre y tendría que ocurrir para que este proceso de aplicación ascendente de forma comunal de gobierno, que implica la rotación temporal en los cargos de responsabilidad, pase del nivel comunal y de los niveles intermedios que ha alcanzado, municipio y de junta de gobierno, a una escala mayor, en el plano de la organización del gobierno del país? Este es un tipo de pregunta y de tarea para la imaginación y la construcción política que no solo recae en los zapatistas sino en todos los que pensamos en la necesidad de reconstitución de la vida política y social a partir de formas de autogobierno, que implican siempre tener un asidero local; pero para que ese gobierno local sea sustantivo se necesita reformar las formas de gobierno a la escala de país. Esto no hay todavía en ninguna de las experiencias de autonomía. En todo caso no se trata de un límite absoluto sino de un límite histórico. De hecho, tanto las experiencias de

autonomías intraestatales como las autonomías extraestatales, implican haber superado los límites previamente existentes. En este sentido, son una apertura del horizonte.

En el caso de la experiencia intraestatal boliviana se trató de la apertura del horizonte político en el país, con la introducción del proyecto plurinacional, que incluía la autonomía indígena, pero luego se experimentó un cierre del mismo, organizado y dirigido por el MAS, el partido gobernante. En este caso la experiencia es más grave, ya que se trata de un partido de origen campesino aliado electoralmente con asambleas indígenas, y que decía representar a todo este bloque de fuerzas agrarias, y fue el que bloqueó la construcción de autonomías. No lo hizo de manera sustantiva el viejo bloque terrateniente. En el caso de la experiencia extraestatal zapatista, se trata de un horizonte todavía abierto, en tanto existen territorios con autonomía política y social. En este sentido, creo que es el principal referente para pensar procesos de reconstitución social que impliquen democratización y descolonización.

Sobre as/os autoras/es | Sobre las/os autoras/es

Alana Moraes. É antropóloga, investiga os cruzamentos entre práticas de conhecimento, ciência e tecnologia, lutas coletivas e estudos anticoloniais. É pesquisadora da LAVITS (Rede Latino-Americana de Estudos sobre Vigilância, Tecnologia e Sociedade), do Pimentalab (UNIFESP) e realiza um pós-doutorado no IBICT-UFRJ (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia). Integra o curso de pós-graduação em Ciências Humanas e Pensamento Decolonial da PUC-SP.

Cassio Brancaleone. Investigador e professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Doutor em sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Integrante do Grupo de Trabalho do CLACSO “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes” e do Instituto de Estudos Libertários (IEL). Linhas de investigação: Democracia, Autogoverno e Autogestão; Sociabilidades Emergentes; Movimentos Sociais Latino-americanos, Pensamento Político Latino-americano, Estudos Des/Anticoloniais e Anarquismo.

Eduardo Enrique Aguilar. Doctor en Economía Política del Desarrollo y maestro en Desarrollo Económico y Cooperación Internacional por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, además cuenta con un diplomado en empresas sociales y cooperativas por la misma universidad. Es licenciado en Estudios Internacionales con énfasis en América Latina por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es trabajador en el

departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Monterrey y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1.

Emerson Costa Carvalho Souza. É bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Foi bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

Gaya Makaran. Investigadora Titular do Centro de Investigações sobre América Latina e Caribe (CIALC) da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Professora no Programa de Pós-graduação em Estudos Latino-americanos da UNAM. Doutora em Humanidades e mestre em Estudos Latino-americanos pela Universidade de Varsóvia, Polónia. Integrante dos Grupos de Trabalho do CLACSO “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes” e “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Linhas de investigação: Estado-nação latino-americano e povos indígenas, nacionalismos, anarquismos, autonomias e movimentos indígenas na Bolívia e Paraguai contemporâneos.

Gislene da Silva. É mestranda em Educação pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Licenciada em Ciências Sociais pela UNIFAL-MG.

Gustavo Oliveira. Militante dos movimentos de economia solidária do Brasil e do México. Doutor em Ciências Sociais, professor-pesquisador na División de

Estudios sobre Desarrollo do Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE-México) e Investigador Nacional Nivel 1 (Sistema Nacional de Investigadores, CONACYT-México). Realizou estágio de pós-doutorado na FCPyS da UNAM-México. É Membro do GT CLACSO Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes, da Universidad del Buen Vivir e dos grupos de pesquisa ECOSOL-Unisinos e GPACE-UFRGS.

Hernán Ouviaña. Politólogo, doctor en Ciencias Sociales y educador popular. Profesor de la Carrera de Ciencia Política e Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la UBA. Coordina talleres y seminarios de formación junto a movimientos sociales y sindicatos de base de América Latina. Es autor y editor de diversos libros centrados en el pensamiento crítico, el marxismo y la realidad latinoamericana, entre ellos “Zapatismo para principiantes” y “Rosa Luxemburgo y la reinención de la política. Una lectura desde América Latina”.

Luís Antonio Groppo. É professor da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e pesquisador do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Luis Tapia. Licenciado en Filosofía y Ciencia política. Doctor en Ciencias Humanas. Docente e investigador en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia. Coordinador de la maestría en Teoría crítica. Ha escrito

sobre temas de teoría política en sociedades con diversidad cultural y sobre historia intelectual boliviana.

Luiz Inácio Gaiger. Doutor em Sociologia e Pesquisador do CNPq. Foi professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo, Brasil), no qual atua como colaborador voluntário de pesquisa. Seus interesses investigativos focalizam movimentos, participação cidadã, economia solidária e alternativas sociais. É codiretor da Revista Otra Economía. Desde 2019, é membro do Conselho Diretivo da EMES European Research Network.

Marcelo Lopes de Souza. Professor Titular da UFRJ e Pesquisador 1A do CNPq. É autor de treze livros e organizador de outros quatro, além de cerca de 150 artigos e capítulos de livros. Dedicase à Geografia Ambiental e à Ecologia Política, com um foco sobretudo na injustiça ambiental e nos conflitos e movimentos sociais. Tem buscado, como intelectual e ativista, promover e divulgar um olhar autonomista libertário sobre a realidade.

Massimo Modonesi. Historiador, sociólogo y politólogo, nacido en Roma en 1971, desde hace más de veinte años es Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha publicado dieciocho libros sobre teoría política y sobre movimientos sociales y políticos en México y América Latina, algunos de ellos traducidos al inglés, el italiano y el francés.

Monika Dowbor. Doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo Democracia e Ação Coletiva (NDAC) do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Trabalha com a abordagem de neo-institucionalismo histórico, focando os processos de (des)institucionalização a partir de movimentos sociais nas interfaces com as políticas públicas. É apoiadora dos coletivos da população em situação de rua.

Raúl Zibechi. Educador popular, periodista, escritor y activista que reside en Montevideo y recorre América Latina de la mano de movimientos sociales y pueblos en movimiento. Forma parte del equipo del portal Desinformemonos, escribe en La Jornada, Gara, Brecha y varios medios de izquierda y críticos del sistema. Ha publicado unos 30 libros y recibió los premios José Martí de periodismo (Cuba) y Doctor Honoris Causa por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).

Vitória Neres Soares. É estudante do Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). É bolsista de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).