

AS ARTES DE NÃO SER GOVERNADO

THE ARTS OF NOT BEING GOVERNED

Jean Tible¹

Resumo

Como pensar a política a partir da revolta ou com a revolta? O que nos dizem as irrupções da última década? Esse texto tenta seguir esse trilho e essa trilha, costurando elos e tensões dos levantes. O 2013 brasileiro é conectado com as disrupções globais e as lutas em geral são percebidas no contexto da longa duração das resistências e existências coletivas dos povos originários do que costumamos chamar de Américas. Emerge, assim, uma outra chave de compreensão e entendimento do que significa essa imensa terra continental, no contexto de um "renascimento" do protagonismo ameríndio, que tudo transforma, inclusive os conceitos e palavras habitualmente claros: política, mundo, natureza, pessoa, cultura, religião...

Palavras-chave: revolta; povos originários; coletividade.

Abstract

How to think about politics from the revolt or with the revolt? What do the outbreaks of the last decade tell us? This text tries to follow this path and that sound, stitching together the links and tensions of the uprisings. The Brazilian 2013 is connected with global disruptions and the struggles in general are perceived in the context of the long duration of resistances and collective existences of the native peoples of what we usually call the Americas. Thus, another key to understanding what this immense continental land means, in the context of a "rebirth" of indigenous protagonism, which transforms everything, including the usually clear concepts and words: politics, world, nature, person, culture, religion...

Keywords: revolt; native peoples; collectivity.

¹Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Autor do livro: *Marx selvagem* (São Paulo, Annablume, 2013; 4a edição, Editora Autonomia Literária, 2019). E dos cordéis: *Marx indígena, preto, feminista, operário, camponês, cigano, palestino, trans, selvagem* (n-1 edições, 2019) e *Barricades* (n-1 edições, 2021). Contato: jeantible@usp.br

Fogo

“Quando queremos que tudo mude, chamamos o fogo”, poetiza Gaston Bachelard. Numa insurreição precursora do atual ciclo, em dezembro de 2008, após o assassinato do jovem militante anarquista Alexis Grigoropoulos no bairro Exarchia, de Atenas, tudo arde. Ruas, bancos, delegacias, lojas, numa onda de fogo e pedra que não poupa a árvore de natal da praça Syntagma e causa a retirada das forças policiais, cujo estoque de gás lacrimogêneo findou naquele dia. Imagem recorrente das sublevações e resposta a injustiças brutais, desde Canetti em Viena, presente logo na abertura, ou o Third Precinct (delegacia) de Minneapolis (e daí tantos pontos no território estadunidense) após o assassinato de George Floyd em 2020. No Egito, em janeiro de 2011, uma centena de postos e milhares de carros policiais e as sedes do partido governista queimam, assim como os ônibus depois de assassinatos nas comunidades e favelas brasileiras ou as estações de metrô e tanto mais no Chile em outubro de 2019. Em 1848, o dito populacho de Paris, em sua alegria festiva e subversiva, adentra nos aposentos da realeza. Cada um/a senta no trono e depois o leva coletivamente em desfile até a praça da bastilha, onde se procede ao incêndio – é imolado o símbolo do despotismo.² *Gasolina neles*.

“O cheiro do fogo” revela o cerne de Standing Rock (nos #NoDAPL *camps* que se opõem ao oleoduto subterrâneo com passagem prevista pelo leito do Rio Missouri, que corta essa Reserva Sioux, destruindo lugares sagrados, como o cemitério), o conecta às lutas ancestrais e cultiva o presente na cerimônia. Planejamento, cozinha, comida, canto, contação de histórias, além de aquecimento. *Oceti Sakowin* significa conselho do fogo e o cheiro que deixa nas pessoas, do qual se dizia antigamente de maneira preconceituosa “cheiro de índio”. No extremo sul do continente, é também em volta do fogão (*kutral*), no centro da casa (*ruca*) onde tudo acontece: “o Mapuche nasce e cresce; é ali onde se desenvolve *sau mongen* (vida)” e também constitui política e disposição de luta – “não a partir da deliberação formal, mas da conversa. Não é convocada por organização nenhuma, nem é contínua ou sistemática; é episódica, intrafamiliar, entre redes de parentesco”. Ou

² Cf.: BACHELARD, 1949, p. 55. E: COMITÉ INVISÍVEL, 2016 [2014]; Maurizio GRIBAUDI e Michèle RIOT-SARCEY, 2009, p. 51-55.

em trançaços ou ocupações sem-teto (ou sem-terra), “aquecida entre festas, fogueiras, combates e zonas de cumplicidade”.³

Num discurso lendário, Frederick Douglass expõe, em seu aniversário, a hipocrisia de uma declaração de independência e dos grandes princípios políticos e de justiça do *glorioso* documento de liberdade que exclui uma parte significativa dos habitantes. Para reparar isso, prega a destruição da cruel *instituição peculiar*. “Não são de luzes que se necessita, mas de fogo; não um chuveiro gentil, mas um trovão. Precisamos da tempestade, do turbilhão e do terremoto”, exclama o abolicionista. O fogo e a palavra zapatistas. A chama sagrada da luta como abertura de caminhos (de cura) e inspiração criativa, que marcam Canetti em suas experiências com as massas, tanto a sua ânsia de destruição quanto o fogo e seu fascínio, anunciando os “sons vitais de uma nova criatura”.⁴

Destituição

Esparsas?

Hirak em árabe significa pôr-se em movimento, e é como são conhecidas as manifestações que irrompem na Argélia a partir de 22 de fevereiro de 2019. Essas conseguem o feito de manter uma continuidade (interrompidas somente por certo período, pela pandemia) por mais de uma centena de sextas-feiras. Inicialmente contra a quinta reeleição de Bouteflika, vai ganhando vulto o sentimento de rechaço a todo o sistema de poder do país. A Argélia havia passado praticamente incólume pela primeira leva da “primavera árabe”, mas é pega em cheio nesse momento. Além de *hirak*, *thawra* (revolução) e *hibba* (irrupção) compõem o vocabulário político de mais um surpreendente e imprevisível processo (às vezes chamado de revolução do sorriso) e de expansão de horizontes (FILIU, 2019).

O que acontece entre o *momento 68* e o atual ciclo? As revoluções iraniana e nicaraguense de 1979 e uma série de transições latino-americanas, no leste europeu e asiáticas (numa forte sequência entre 1986 e 1992: Filipinas, Coreia do Sul, Birmânia,

³ Cf. Nick ESTES, 2019, p. 4; César Enrique PINEDA, 2018, p. 84; Alana MORAES, 2020, p. 390.

⁴ Cf. Frederick DOUGLASS. *What to the Slave Is the Fourth of July?* (discurso para the Rochester Ladies' Anti-Slavery Society), 5 de julho de 1852. E: Gloria MUÑOZ RAMÍREZ, 2004, p. 279.

Taiwan, Nepal, Bangladesh e Tailândia). *We want to riot, not to work* [Queremos nos amotinar, e não trabalhar]. Sublevações urbanas, como em Brixton, sul de Londres, em 1981 (e que se repetem em 1985 e dez anos mais tarde) ou de Los Angeles em 1992, após a absolvição dos policiais agressores de Rodney King. E também grandes greves metropolitanas, como a francesa (em 1995) e as sul-coreanas (em 1996-1997) (KATSIAFICAS, 2013).

Antes da queda do Muro de Berlim, ocorrida em novembro, as mobilizações (seguidas de massacres) do Caracazo e de Tiananmen, respectivamente em fevereiro e abril-junho de 1989, são sinais marcantes de uma transição do poder político-econômico. A Venezuela da fartura do petróleo não distribuída vive uma profunda crise econômica e da dívida externa. O governo recém-eleito adere ao programa de ajuste estrutural, dobrando o preço da gasolina e aumentando os dos serviços básicos (como luz, gás e transporte). Numa manhã, as pessoas indo trabalhar chegam ao terminal de Guarenas em Guatire, na periferia de Caracas, e ficam sabendo do novo valor, abusivo, das passagens. Em dia de fúria dos de baixo, a estrada é bloqueada, pneus e guaritas policiais queimam, barricadas são construídas e a cidade é tomada (em certas partes até a manhã do dia seguinte). Essa efervescência, que na capital dura cinco dias e não é puxada por nenhuma organização, vai ser abafada por uma fortíssima repressão das Forças Armadas e até hoje é ignorado o número de mortos (associações chegam a citar a estimativa de três mil). Uma “‘economia moral’ da multidão” se expressa, há séculos, nos motins da fome [*food riots*] e suas eclosões que buscam “fixar o preço” de produtos essenciais no Egito e na Tunísia (contexto de alta de alimentos), no 2013 brasileiro, nas revoltas da penúria em Moçambique (2008-2012), dos coletes amarelos ou no Equador e Chile de 2019 e que espreitam tantas pessoas no planeta no contexto da guerra na Ucrânia.⁵

Dezenas de dias depois do Caracazo, na China em transformação, que havia vivenciado uma rebelião no início do ano no Tibete, os protestos de trabalhadores, estudantes e desempregados duram semanas e indicam uma crítica tanto à nova quanto à velha era, ao reivindicar democracia e liberdade, mas também justiça social e igualdade. Serão interrompidos com a entrada do exército na Praça da Paz Celestial, matando centenas. Nesse momento-chave da integração da China à ordem mundial, Wang Hui

⁵ Cf. Margarita López MAYA, 2003; E. P. THOMPSON, 2017, [1991], p. 204, 150 e 153. Luís de BRITO (org.), 2017.

percebe em suas aspirações e preocupações um elo com Seattle, esse acontecimento inaugural do que veio a ser conhecido como movimento antiglobalização. Podemos situar como inspiração e origem imediata desse a disrupção zapatista de 1994 e o encontro intergaláctico contra o neoliberalismo e pela humanidade chamado dois anos depois. A Batalha de Seattle, em novembro de 1999 – com sua convergência internacional entre sindicalistas e ecologistas, anarquistas e movimentos negro e indígena e tantas mais – marca a emergência do *demos* da globalização – até então assunto de poucos especialistas e dos poderosos. O inesperado bloqueio parcial do encontro da Organização Mundial do Comércio (OMC), que pretendia regular, aprovando na cidade sede de Microsoft, Boeing, Starbucks (e depois Amazon), questões decisivas de propriedade intelectual, compras governamentais e regras comerciais, inaugura uma dinâmica de contracúpulas. Seattle, primeiro protesto global, transborda o aparato repressivo, mas a lição é rapidamente assimilada: as cidades seguintes armam esquemas fortíssimos de segurança. Em abril, a desobediência passa por Washington e em setembro de 2000 em Praga, ambas as vezes contra o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Depois por várias outras mobilizações (como a de rechaço à ALCA em Quebec) até o protesto em oposição ao G8 em Genova em julho do ano seguinte, no qual é assassinado e em seguida atropelado Carlo Giuliani. Esse trágico ocorrido e os atentados de 11 de setembro, semanas depois, marcam uma virada securitária nas relações internacionais, bloqueando esse ímpeto democratizante e uma “vasta copesquisa sobre a ordem emergente global e suas instituições”, mas cujos efeitos ainda ressoam.⁶

Nesse período, a América Latina ferve e dá um certo tom geral do que estava por vir mundialmente, com a derrubada de três presidentes no Equador e as guerras da água e do gás na Bolívia, todas com forte protagonismo indígena. São revoltas antineoliberais em sequência continental, contra a austeridade e lideradas por novos atores sociais e políticos. *¡Que se vayan todos, que no quede ni un solo!* Em meio a uma crise terminal da paridade peso-dólar e o confisco do dinheiro da população, a insurreição nos dias 19 e 20 de dezembro de 2001 ignora a resposta instantânea do executivo (decreto de estado de sítio) e derruba em poucos dias quatro presidentes. Um repúdio sem propostas concretas imediatas

⁶ Cf. Wang HUI, 2009, pp. 33-35; David GRAEBER, 2009; Alexander COCKBURN, Jeffrey ST. CLAIR e Allan SEKULA., 2000, p. 9. Julia Ruiz di GIOVANNI, 2012. Michael HARDT e Antonio NEGRI, 2019, p. 92.

e sem busca de tomada do poder; sua “potência destituínte” deslegitima o sistema político. Nessa ação, formam-se outras vias de prática política e de mudanças, ampliando o campo de possibilidades, o que vai traduzir-se, igualmente, num “redescobrimento das potências populares” (à margem das organizações sindicais e partidárias): movimentos de desempregados e piqueteiros, experiências de autogestão nas fábricas e bairros, economia alternativa com escambo e redes de abastecimento. Nesse caso, mais uma vez, virada e fechamento se produzem com o assassinato dos militantes Darío Santillán e Maximiliano Kosteki alguns meses mais tarde. O 2001 argentino antecipa traços fortes do atual ciclo de protestos em seu “modo de composição entre pensamento e prática que estava na base da produção de linguagens e conceitos políticos também inovadores”.⁷

E seu grito reaparece em Argel: *Yetnahaw gaâ!* [Caíam fora!], como antes clamado na Tunísia [*Dégage!*] e nessas outras versões um pouco distintas, mas que com ele conversam: do *lo llaman democracia y no lo es* [a chamam de democracia e não o é] do 15M ao *this is what democracy looks like* [é isso é que é democracia] dos protestos estadunidenses, passando pelo *Makache l’vote!* [sem voto!] novamente na Argélia e, antes, o *not in our name* [não em nosso nome] da oposição à guerra contra o terror do início do século. Uma sutil comunicação opera entre essas erupções, que “buscam modificar os limites do *status quo* e as narrativas pelas quais o compreendemos”. Essa mobilização impõe no debate público estadunidense a questão das desigualdades (com o Occupy Wall Street) e depois a das violências policiais. Até entra em discussão a retirada de fundos das polícias (com os protestos pelas vidas negras). Isso se concretiza em pautas e lutas concretas, que se fortalecem nesses últimos anos, como o salário mínimo de 15 dólares a hora, um florescimento do movimento sindical em variados setores, ações diretas por justiça climática e o coletivo *Strike debt* acerca da questão decisiva do imenso endividamento e enfrentamento das instituições financeiras. No Estado Espanhol, o 15M escancara a incompletude da transição desde o fim da ditadura franquista e, no Chile, a total inadequação da constituição pinochetista. Destravam o que estava interdito: seria uma destituição da democracia realmente existente? Levantes e enfrentamentos contra as mentiras e injustiças de governos aos quais se opõe essa onda de experimentos práticos de democracia.⁸

⁷ Cf. COLECTIVO SITUACIONES, 2002, p. 12 e pp. 42-43. E: Verónica GAGO, pp. 68 -70.

⁸ Cf. Jean-Pierre FILIU, 2019, p. 53. Benjamin ARDITI, 2013.

Foi o que sucedeu no Egito no primeiro mês de 2011. Algo se sacudia nos anos anteriores, com algumas greves que suscitam apoios em variados setores (uma delas vai dar o nome ao movimento 6 de abril) e depois a mobilização frente ao horror da morte por espancamento de Khaled Said. Com o catalisador da mobilização tunisiana, o descontentamento retoma ousadia e chama um ato no dia de um feriado que homenageia a... polícia, inaugurando 18 dias de exceção benjaminiana. Tudo se inverte na praça Tahrir (e no país): ali passam a ser garantidos os serviços que o eram antes, supostamente, nos prédios que a circundam; “na ilha-rotatória, as pessoas tomaram a praça designada às esculturas de bronze dos seus líderes fracassados. Uma cidade-tenda [...], uma ‘república liberada’”. O mundo de ponta-cabeça, no qual, “em vez de serem vigiados, cidadãos escrutinam o regime”, resistindo aos ataques a camelo de partidários e mercenários de Mubarak e às bombas de gás e tiros das forças repressivas. Uma alegria de estar juntas cultivando e criando – um participante vai dizer que nunca em sua vida sentiu tanto amor quanto na praça, sendo os momentos mais felizes de sua vida. Novos seres surgem nesses dias, puxados pelos jovens, mas com pessoas de todas as condições, religiões e idades; um milhão vivendo outras existências, diz outra testemunha de um “poder do povo”, ligando a Tahrir à Comuna de Paris.⁹

De Madagascar ao Quirguistão ou nos casos precursores (do atual ciclo) em Moçambique (2008), Islândia (2009) e Tailândia (2010): uma multiplicidade de revoltas, um fio nunca interrompido de irrupções numa lista infindável, indicando a balela ideológica de um suposto fim da história como trilha convergente geral para as democracias liberais. Só se pode pensar e propor algo assim ao se confinar a uma perspectiva interna do estado-capital-colonial e a seus desejos profundos. Por toda parte, esse discurso ruiu. Como dito numa convocatória zapatista, “o Poder se dedicou a nos fazer crer que estamos derrotados”, e sobre essa mentira, construiu outra, de sua vitória; “o Poder escolheu a queda do Muro de Berlim como símbolo de sua onipotência e eternidade, [...] edificando um muro maior e mais forte: o muro da desesperança” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1996).

Ingovernável

⁹ Cf. Eyal WEIZMAN (com Blake FISHER e Samaneh MOAFI), 2015, p. 44. Wael GHONIM, 2012, p. 264 e p. 290. Alaa EL ASWANY, 2011, pp. 17-19.

Em 2007, o comitê invisível publica *A insurreição que vem*. Profético: elas virão. Sentem o que vinha por conta da influência direta (e vivida) de dois acontecimentos: o levante das periferias de 2005 e o movimento contra o CPE (primeiro contrato de trabalho) no ano seguinte. Distintos e conectados, essa dupla fez tremer a República francesa e anuncia novos tempos de luta. Uma geração influenciada também pelas manifestações antiglobalização, ações diretas contra os transgênicos, movimentos de desempregados e combates contra a extrema-direita. Um dos seus sinais se dá em 2002 quando o horrendo Jean-Marie Le Pen chega ao segundo turno: pululam atos muitas vezes noturnos, chamados de manifestações selvagens por não cumprirem o protocolo de pedir autorização e informar trajeto às autoridades.

O primeiro estalo ocorre no dia 27 de outubro de 2005, quando um grupo de jovens de Clichy-sous-Bois (periferia parisiense), voltando de um jogo de futebol, tem um mau encontro com a polícia: seis são detidos e três (que estão sem seus documentos) fogem. Quatro carros os cercam. Eles pulam um muro e adentram uma central elétrica. Dois (Zyed e Bouna) morrem eletrocutados e um (Muhittin) se queima. As periferias do país inteiro vão pegar fogo por 20 noites (mais de 10 mil veículos e centenas de prédios, públicos e privados atingidos) numa extensão inédita no espaço e no tempo (e nos prejuízos materiais – 250 milhões de euros). No auge, na noite do 6 para o 7 de novembro, mil e tantos carros são incendiados e quase 300 cidades são afetadas (DUFRESNE, 2013).

Chamas contra a vida ruim (desemprego, racismo, violências policiais) se expressam nos alvos da fúria dos jovens: automóveis, ginásios, escolas, empresas – os lugares de ascensão social, do emprego, da cultura e da educação. A revolta se propaga. No seu primeiro livro, um pouco mais de um ano depois, o comitê invisível vai celebrar essa irrupção de raiva, que manifesta a plena posse de um território, ao lograr se deslocar, proteger e atacar; ao segurar a rebelião por tantos dias. Anônima e noturna, com e sem máscaras e indicando um “modelo. Sem líder, sem reivindicação, sem organização, mas com palavras, gestos e cumplicidades” (COMITÉ INVISIBLE, 2007). A resposta imediata do governo? Ativar a islamofobia e decretar o estado de emergência, que possibilita recursos não mais usados na França desde a Guerra da Argélia, explicitando a ocupação contemporânea das periferias na chave colonial.

O segundo episódio acontece alguns meses depois, na mobilização contra a lei proposta pelo governo como resposta à insurgência de novembro, de um contrato de trabalho com duração limitada para os que tem menos de 26 anos. Logo, estudantes universitários e secundaristas, precarizados e desempregados se levantam, seguidos posteriormente por sindicatos e partidos de esquerda. Uma parte ocupa a simbólica (e situada no coração de Paris) Universidade da Sorbonne no dia 8 de março, o que não ocorria desde 1968. São expulsos e confrontos ocorrem nas ruas numa intensidade inédita em duas décadas: duram várias noites, todo o bairro é cercado e vira um campo de guerra.

Manifestações gigantes tomam as principais cidades francesas e se sustentam nas duas semanas seguintes. O presidente Jacques Chirac renuncia, então, ao projeto. Da Bastilha, onde estavam reunidos jovens e demais, arranca um pequeno grupo e vai afluindo, espontaneamente, de vários cantos, deliberando continuamente sobre que caminho seguir e puxados por uma bandeira vermelha e preta. Uns 3 mil deambulam pelos pontos de poder estatal (Prefeitura, Assembleia, Senado, Palácio da Justiça), sobem para o norte da cidade, quebrando algumas vitrines (bancos, agências de trabalho temporário, imobiliárias, *fast-foods*), e terminam na Igreja do Sacré-Coeur na madrugada, depois de mais de seis horas de deriva e dezenas de quilômetros de percurso. Lá tentam arrombar a igreja símbolo do esmagamento da Comuna; não conseguem, mas deixam o recado: *viva a Comuna!*

Ambos marcam o contexto da emergência de uma nova geração, uma tentativa de destituição da esquerda então hegemônica, indo contra suas práticas (sindicais, partidárias, associativas) nas quais a manifestação virou instituição e teria perdido sua subversão, sendo integrada (e domesticada) à ordem política predominante. Nos protestos de 2016, uma emblemática faixa com os dizeres “*sejamos ingovernáveis*” – não se busca mais “aparecer” nem se fazer visível (para o poder, a mídia). De algum modo, seriam até “*antimanifestantes*”, ao se mascararem contra a repressão policial e judicial, mas, sobretudo, ao expressarem um “símbolo de ruptura que diz ‘eu não quero mais aparecer nesse jogo político’”. Não mais pensam-agem em reivindicações e nos “termos mutilantes do poder”¹⁰, e sim em ações diretas, ocupações, deserções – a comunidade como prática comum: *somos todos vândalos*, se inspirando nos *piqueteros* argentinos, nos confrontos de

10 Cf. Joan HAGELSEN e Camille ZIUTHRE, 2016, p. 192 e p. 195. COMITÉ D'OCCUPATION DE LA SORBONNE EN EXIL, 2006.

novembro nas periferias e nas insurgências na Argélia alguns meses antes e cujos efeitos reverberam nos anos seguintes.

Não foi a manifestação que transbordou, é o transbordamento que se manifesta. Na primavera de 2016, ocorreu uma sequência de transbordamentos: na primeira convocação às ruas contra as mudanças na lei trabalhista do dia 9 de março (meio milhão vai às ruas), dos sindicatos pelos *youtubers* e depois das manifestações habituais pelo *cortège de tête* [linha de frente, como a *primera linea* chilena e equatoriana ou os *frontliners* estadunidenses] e pelo *nuit debout*. Na greve geral do dia 31, mais de um milhão se manifestam em mais de duzentas cidades. À frente da mobilização sindical em Paris, forma-se um *black bloc* que consegue furar o bloqueio policial. Nessa noite, a imensa multidão chega na Praça da República e ali se inicia o *nuit debout*.¹¹ *Lei, trabalho: fim de ambos.*

Apesar de um alto apoio da população aos protestos (mais de 2/3 da opinião), a retirada de direitos trabalhistas é aprovada – e isso via um decreto de exceção, ao passar por cima do Parlamento (mesmo o governo tendo maioria). Algo se produziu naquelas semanas: uma confluência entre “autônomos mascarados, secundaristas determinados, anarquistas veteranos, estudantes motivados, feministas ofensivas, desempregados combativos, LGBTs em fusão, precarizados incansáveis, sindicalizados curiosos”, além de “ferroviários entusiasmados, aposentados se divertindo e tantos que não saberia colocar uma etiqueta”, esvaziando e atacando os “símbolos da violência capitalista [...], assim como preenchendo os muros com suas palavras de ordem políticas e poéticas” até meados de junho. Teria sido menos um movimento social e mais um conflito político, remetendo a 68, nas criações políticas que recusam os modos habituais de engajamento, militância, fazer política e que enfrentaram uma rude repressão. Os lugares se esvaziaram, mas os laços perduram.¹²

Qual um dos mais fortes símbolos do levante dos coletes amarelos no fim de 2018? As cabanas e barracas nas rotatórias, num elo óbvio com a ZAD (sobre a qual nos debruçamos abaixo) e suas construções inventivas. A sublevação abarca todo o país;

11 Cf. Alexis CUKIER e Davide Gallo LASSERE, 2016, p. 127. Aléric de GANS. *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016, p. 26.

12 Cf. Valérie GÉRARD e Mathieu-Hô SIMONPOLI. *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016, pp.10-11. COMITÉ INVISIBLE, 2017, p. 60.

praticamente nenhuma cidadezinha ou metrópole fica, em novembro, imune à *febre amarela* que percorre as pequenas e grandes rodovias e parte das mais de 60 mil rotatórias (que já tinham sido tomadas em 2008 na Guiana e em 2009 na Guadalupe e Martinica e cujo um dos picos, dessa vez, foi na Ilha da Reunião, que viu sua economia paralisada durante uma semana). O que era o aparato de disciplina de circulação e fluxos se torna seu desfazer. No início de dezembro, o fogo se concentra na Paris burguesa, dos comércios de luxo, grandes hotéis e do poder, numa tomada da capital. Nesses dias, em Bordeaux, numa coluna um colete amarelo escreve, sob aplausos, “*não somos nada*” e numa outra, “*queremos tudo*”.¹³

Essa mobilização da dignidade marca um radical rechaço a um presidente que aprofundou o desmonte das proteções trabalhistas, ajudas sociais e despesas públicas, acabou com o imposto sobre as grandes fortunas e aliviou taxas dos patrões e que emitiu uma sequência de declarações ofensivas para os de baixo, chamados de preguiçosos, arruaceiros, iletrados, refratários às mudanças... A isso respondeu o movimento com múltiplas inscrições em seus coletes amarelos e uma tenacidade de luta. *Não ao gotejamento de cima, sim à ebulição por baixo*. Tal disrupção é produzida por pessoas que não vinham ou não teriam tradição de se mobilizar, não estavam representadas pelas instituições (inclusive sindicatos) nem de categorias que costumam reivindicar. *Pessoas que não são nada devolvem os tiranos ao seu vazio*. Gente comum, muitos de meia-idade, que colocou o acessório obrigatório, inicialmente num berro contra o aumento do preço dos combustíveis – *o dinheiro da ecologia está nos paraísos fiscais, não no bolso dos proletas!*

Um dos seus aspectos mais instigantes e intrigantes: não têm reivindicações – são mundos que se opõem. Como no movimento das praças, os coletes amarelos, “oriundos do interior profundo, de quem se diz serem todo ouvidos às sereias autoritárias do ‘populismo’, adotaram essa reivindicação de horizontalidade radical”, pela qual são conhecidos os “jovens anarquistas românticos dos movimentos *Occupy* ou das *ZAD*”. Continua Rancière: “não há negociação entre os iguais reunidos e os gestores do poder oligárquico. Isto significa que só de causar medo a estes últimos, a reivindicação já triunfa”, ademais de “sua vitória mostrar que o medo é irrisório em relação ao que a revolta

¹³ Cf. Eyal WEIZMAN, 2015, p. 35. E: Jeremy HARDING, 2019.

‘quer’ em seu desenvolvimento imanente: o fim do poder dos ‘representantes’, daqueles que pensam e agem para os outros”. A desobediência política como cerne das revoltas contemporâneas no choque entre percepções-práticas de democracia – a oligárquica da “contagem de votos a favor e votos contra, em resposta a uma pergunta feita” ou sua subversão (em sentido forte): “a ação coletiva que declara e verifica a capacidade de qualquer um de formular as próprias questões” (RANCIÈRE, 2019).

Frente ao temor despertado, são arrancadas conquistas de justiça fiscal e social (baixas de taxas, aumento de certas aposentadorias, bônus para baixos salários, aumento do salário mínimo); não tanto, mas bem mais do que os sindicatos conseguiram no último período. Os atos dos coletes amarelos expressam o mesmo rechaço da nova geração a respeito das regras rígidas de mais de um século, das manifestações francesas, com suas datas fixadas com bastante antecedência, formalizadas, com responsáveis legais e percurso negociado, serviço de ordem, panfletos, bandeiras, adesivos e *slogans* preparados. Essa tática vai desarmar inicialmente as forças policiais – que, apesar de seu grande número, armas e treinamento, foram tragadas pela maré amarela. As respostas estatais serão, porém, extremamente brutais no decorrer desse movimento.

Junho¹⁴

Um terremoto político sacode o Brasil no mês de junho de 2013. Milhões de pessoas – transbordando divisões, setores e áreas – tomam as ruas sem nenhuma coordenação centralizada. Fato inédito, chacoalha e transforma o país. A década precedente é marcada pela ascensão de dezenas de milhões e, no debate daquele momento, uns sustentavam a emergência de uma “nova classe média” (ou uma expansão da “classe C”); disputas também se davam nas ruas e não só nas instituições, o Brasil sendo exceção. Além de o conectar ao ciclo de revoltas globais, as Jornadas de Junho abrem um paralelo com 68 (Cidade do México, Dakar, Berkeley, Nanterre, Córdoba, Tóquio, Rio e São Paulo), se pensarmos no papel dos novos estudantes universitários: no Brasil, seu número explode nos anos anteriores, constituindo um fermento para a revolta — novas

14 Retomo aqui reflexões, feitas mais “a quente” e também mais detalhadas, presentes nos artigos seguidos publicados em espanhol na *Nueva Sociedad*, *Revista Política Latinoamericana*, *Revista Rosa* e também em vários escritos mais curtos.

possibilidades existenciais para esses jovens trabalhadores se confrontando com um muro. Em entrevista naquelas semanas, com a brasa ainda quente, Zé Celso situa a virada nos termos de uma retomada de “um espírito de aqui e agora, uma coisa que é ‘1968’. [...] Em duas semanas, o Brasil mudou. Tudo mudou, e tudo tem que mudar”.¹⁵

Essas lutas não são, porém, um raio em céu azul; têm uma história e uma memória. *Violência é a tarifa*. Uma das faíscas é a luta pelo transporte, com os tradicionais quebra-quebra de bondes nas cidades brasileiras por conta do aumento do preço da passagem. Na primeira metade dos anos 2000, desencadeiam-se as revoltas do Buzu em Salvador e as duas da Catraca em Florianópolis, entre outras. Daí nasce o Movimento Passe Livre (MPL), influenciado pela experiência zapatista e pelo movimento antiglobalização. Em 2011 e 2012, outras mobilizações precedem a explosão, como o Fora Micarla em Natal, as greves selvagens dos barrageiros de Jirau e Santo Antônio e a ampla solidariedade com os Guarani e Kaiowá. Poucas semanas antes de estourarem nacionalmente, houve a ocupação indígena do plenário do Congresso, o Bloco de Lutas em Porto Alegre e as lutas pelo transporte em Goiânia e Natal, além da organização dos Comitês Populares da Copa. Havia, portanto, todo um caldo mais subterrâneo — de várias formas não visível para as lentes convencionais — que estava se desenvolvendo naquele período (em São Paulo, o churrascão da gente diferenciada, a marcha da liberdade e atos na periferia contra a alta das passagens) (MARICATO, 2013).

O medo, em geral sentido pelas pessoas comuns (por conta de sua vulnerabilidade permanente, em vários sentidos), vive uma mutação com o acontecimento: os poderes constituídos passam a senti-lo. Os donos do poder e do dinheiro, da Globo, da mídia e dos bancos, políticos graúdos, juízes, militares e agronegócio temeram naqueles dias. Isso revela uma verdade da democracia, a de que a potência é dos de baixo que a cedem ao Estado, constituindo o contrato social. Esses momentos de disrupção — que são muito preciosos e cujos efeitos são perenes — mostram de quem é a potência que não é exercida, e naquele momento passa a sê-lo. Daí vem a grande riqueza desses eventos, e não podemos esquecer dos *loucos dias* de junho (entre os dias 13 e 20 – entre a erupção e a diminuição das tarifas), quando tudo parecia fugir – e fugia – de qualquer controle, como, por

¹⁵ Cf. Marcelo NERI, 2012. Jessé SOUZA, 2012. Marcio POCHMANN, 2013. Hugo ALBUQUERQUE, 6 de setembro de 2012). DOUEK, 12 de julho de 2013.

exemplo, no dia 17, na tomada do teto do Congresso em Brasília e na Batalha da ALERJ. *Amanhã vai ser maior.*

Acabou o amor, isso aqui vai virar uma Turquia. Num ambiente de insatisfação e combatividade crescentes, acentuadas pela presença da favela e periferia nas ruas, “o burburinho de rebelião tomava a cidade, trabalhadores desciam de seus escritórios, todos os explorados insatisfeitos formavam uma grande massa de pessoas com camisas na cara”. Decidem ir rumo à Assembleia e Camila Jourdan narra essa noite, no Rio, na qual os guardas não aguentam a pressão da população com pedras e paus e recuam para dentro do prédio. É feita uma grande fogueira ao pé da escadaria, em torno da qual “as pessoas dançavam em êxtase”, com forte presença indígena (a Aldeia Maracanã tinha sido violentamente desocupada em maio, sendo um fermento da revolta). Bancos e lojas na Avenida Rio Branco são saqueados; “chocolates caros, joias, roupas levadas e partilhadas por aqueles que não têm acesso a este tipo de consumo. Sim, chocolate: a batalha da ALERJ teve sabor de chocolate com cheiro de gás lacrimogêneo”. Só com tiros de bala de verdade a polícia impede a entrada na sede do Legislativo naquela noite (JOURDAN, 2018).

Se a tarifa não baixar, a cidade vai parar. Em São Paulo, são sete atos em 14 dias contra o aumento de 20 centavos. No dia da virada (na quarta manifestação, dia 13 de junho), a insanidade se expressa no surpreendente e contundente apoio aos protestos com vandalismo por parte dos espectadores do programa do Datena. A tentativa do apresentador em reverter essa simpatia tem efeito contrário, pois, ao insistir na baderna, reforça nos espectadores esse sentimento de adesão. *Ah, eu quero mais, estou viciado na porra desse gás.* No Rio, o caveirão, símbolo maior da guerra contra pobres e favelados, é espetado e atravessado por barras de metal no dia 20, que contou possivelmente com um milhão nas ruas. Todo um mundo e uma ordem revirados. *O professor vale mais que o Neymar.* No dia 19 de junho, em Fortaleza, dia de jogo do Brasil na Copa das Confederações, um protesto grande (que diminui, mas se repete nos dias seguintes), o mesmo ocorrendo em Belo Horizonte, onde nasce no dia 18 a Assembleia Popular Horizontal (APH), reunindo milhares embaixo do Viaduto Santa Tereza. Essa, no dia 29, ocupa a Câmara Municipal (com a pauta principal de abrir a “caixa preta” do transporte), numa movimentação que acontece também em Porto Alegre, Salvador, São Luís, Belém e outras tantas.

A detonação abre um novo ciclo político e a partir daí todos os atores e setores da sociedade brasileira são obrigados a se reposicionar — isso vale para a direita, a esquerda e o centro, as empresas, bancos e agronegócio, os movimentos indígenas e negros; todos são interpelados por 2013. Para o bem ou para o mal, é o fim do momento que o país estava vivendo. Acabou a estabilidade, dizem os protestos, e esse término significa o aguçamento do conflito distributivo, por conta da dificuldade de continuar o processo de diminuição das desigualdades sem tocar em certos interesses materiais do andar de cima. A *mágica* do lulismo (de distribuir para os pobres sem tomar dos ricos) encontra aí seu limite. Um paradoxo desse em sua moderação e na ausência das “reformas estruturais” situa-se no fato de constituir uma espécie de reviravolta simbólica e concreta. Uma expansão das possibilidades de vida e das perspectivas de luta, com uma série de políticas sociais (Bolsa Família, cotas e expansão da universidade pública, universalização da luz), econômicas (aumento do salário mínimo, créditos rural e popular), culturais (do “*do-in* antropológico”), mecanismos de participação e os novos vínculos com o mundo (não mais aceitação de um lugar marcado e subordinado no concerto global e fomento das relações Sul-Sul, integração regional e renovadas alianças). Essas políticas catalisam e inclusive mudam o eleitorado petista até hoje, com o realinhamento eleitoral e conquista do apoio dos mais pobres, sobretudo no Nordeste.¹⁶

O auge desse projeto se situa no fim do governo Lula. Com sua altíssima popularidade, elege a sucessora e garante para o Brasil a sede das Olimpíadas e da Copa. É justamente no contexto do que seria um tipo de coroação que os protestos põem a nu fortes fragilidades desse processo de mudanças: uma democracia de baixa escala (violência, participação limitada, repressão às manifestações, genocídio da juventude negra, etnocídio dos povos indígenas) com suas alianças contraditórias e o poder, nada democrático, de grandes empresas e bancos. A aposta num Brasil poderoso conecta o apoio aos chamados campeões nacionais e à realização desses grandes eventos. Entre, de um lado, fomentar megaempresas com dinheiro dos bancos públicos e lhes dar projeção internacional e, por outro, financiar a acolhida de competições empresariais-esportivas, com remoções de comunidades, gentrificação das cidades e do esporte e investimentos duvidosos. E, também, seu fiasco, seja nas telecomunicações (recuperação judicial da empresa Oi), na

¹⁶ Cf. Gilberto GIL, 2003. André SINGER, 2012.

concentração no mercado de carnes (JBS Friboi e seu primeiro lugar mundial como processadora de alimentos), seja na falência do Grupo X de Eike Batista, para a primeira, e a falta de legado substantivo para a população no que toca à segunda. Isso ganha outro relevo com a irrupção. *Não vai ter Copa!*

O filme *Martírio* mostra implacavelmente a convivência (e até adesão) dos governos petistas a importantes setores econômicos que estão à frente da destruição ambiental e dos modos de vida menores. A crítica ao desenvolvimentismo está presente nos protestos, como nas referências a Belo Monte. As conquistas dos chamados governos progressistas (o combate às desigualdades sociais e étnico-raciais, a emergência de novos sujeitos e a tentativa de formação de um bloco regional) só foram possíveis por conta dos movimentos mencionados acima – são suas origens diretas. A América do Sul foi, nesse início de século, um dos laboratórios políticos mais férteis do planeta e seu declínio se relaciona diretamente ao fato de não conseguir aprofundar essas mudanças despertadas. Um nó do dito progressismo sul-americano se percebe no símbolo coletivo e na conexão Belo Monte-Tipnis-Yasuní-Vaca Muerta: nessas quatro decisões políticas cruciais, os governos desistiram de criar vias alternativas para afirmar o caminho habitual, um pouco mais à esquerda. A construção da hidrelétrica no Brasil, a abertura da estrada num parque na Bolívia, o início da exploração de petróleo numa reserva no Equador e do gás de xisto no sul argentino convergem em rumos monoculturais, levando a uma perda decisiva para as possibilidades de transformação das vidas coletivas.

Nas ruas brasileiras em 2013, nessa “revolta dos governados contra os governantes” (NUNES, 2022), podiam ser observadas demandas nitidamente provenientes do lado dos de baixo: contra a máfia das empresas de ônibus (serviços ruins e preços altos, sem transparência em relação aos custos e lucros), violências policiais (a outra faísca do dia 13 em São Paulo) com os gritos de *cadê o Amarildo?* e *não acabou, tem que acabar. eu quero o fim da polícia militar* no Rio e em todo país, e por melhorias profundas na educação e saúde públicas. Essas pautas se fortalecem depois das enormes manifestações. Tinham, contudo, sido deixadas de lado pela esquerda no governo (apesar da proposta de tarifa zero nos transportes ser, por exemplo, uma formulação de origem no PT, na gestão da Luiza Erundina na prefeitura de São Paulo). Isso vale também para questões muito caras, por exemplo, aos movimentos negro, indígena e transfeminista, ignoradas em geral pela

sociedade como um todo e em boa parte pela esquerda, como a guerra às drogas e a determinadas pessoas e coletividades. Em 2013, “o alvo da revolta popular eram os agentes da sua opressão diária: ônibus; agências de bancos; Palácios dos Poderes; Assembleias Legislativas; veículos do monopólio da mídia manipuladora; viaturas policiais”.¹⁷ Revoltas, permanentes e ininterruptas, ganham maior visibilidade; assim como os aumentos nos transportes foram revogados em mais de cem cidades, era possível reivindicar e ganhar em outros campos.

As comportas se abrem, ou melhor, são abertas. O número de greves dispara segundo o Dieese: de menos de mil em 2012 para mais de duas mil em 2013 (o maior número desde o início da contagem nos anos 1980), abrangendo setores geralmente menos propensos às paralisações, como a indústria da alimentação, segurança ou limpeza urbana. Guilherme Boulos conta que o MTST não estava dando conta dos anseios de ocupação que tomaram as periferias paulistas naquelas semanas. *A verdade é dura, a Globo apoiou a ditadura*. No Rio, que continuará mobilizado por meses (durante a Jornada Mundial da Juventude, no Ocupa Cabral e na greve dos professores), após um ataque a um prédio da emissora, o jornal *O Globo* publica uma autocritica acerca do apoio das Organizações Globo ao golpe civil-militar de 1964. A Aldeia Maracanã não vira um estacionamento e segue em resistência. Junho mostra uma série de caminhos e abre espaço para novas práticas e alianças políticas: as greves dos garis no Rio e uma presença Guarani Mbya de muito mais contundência em São Paulo, numa multiplicação de atos de repercussão e inspiração desde então. Tingindo de vermelho o Monumento às Bandeiras, trancando a Rodovia dos Bandeirantes, ocupando por 24h o escritório da Presidência ou, em particular, retomando a antiga aldeia Kalipety, nessa *tekoa* onde hoje a cidade vive um dos seus mais belos experimentos cosmopolíticos, de cultivos agrícolas e políticos.¹⁸

As duas ondas de ocupações secundaristas – em 2015 e no ano seguinte, em vários estados – constituem parte dessas sementes. Uma cena expressa novas subjetividades que afloram: um estudante negro bem jovem interpela um policial do dobro do seu tamanho e que pegou o cadeado que representava o controle da Escola Estadual Raul Fonseca por parte dos alunos. Depois de uma breve discussão, ele pergunta ao PM se ele tem um

17 Cf. Filme: Vicent CARELLI; Ernesto DE CARVALHO; Tatiana ALMEIDA. *Martírio*. Brasil, 2016. Camila JOURDAN, 2018, p. 111.

18 Cf. DIEESE, 2015. Lucas Keese dos SANTOS, 2021, p. 257.

mandado. Não, ele não o possui. O menino lhe diz, então, de forma firme e decidida, para se retirar.¹⁹ O que aconteceu no Brasil para podermos ver essa cena? O estudante do ensino fundamental de uma escola da periferia da maior cidade do país campeão da escravidão não tem mais medo, e o fim desse episódio (com a saída do policial) seria inimaginável até pouco tempo atrás.

No que poderia ser uma piada (ruim) foucaultiana, conta-se que nos anos 1980 o governo estadual de São Paulo pensou em transformar a Escola Estadual Pilar Garcia Vidal Dona, na Zona Leste, num presídio. A mobilização da comunidade a salvou desse destino. Dizer que a escola é uma prisão faz sentido (trancas mil, hierarquias sem sentido, autoritarismos variados, diretores-carcereiros), se além a uma denúncia importante, mas impotente. Além disso, quase todos os setores políticos e sociais no Brasil seriam a favor da educação, esta sendo um grande consenso nacional, ainda que um entendimento um tanto oco. A força pragmática e a ação dos estudantes desestabilizam isso tudo e abrem brechas para pensarmos e mudarmos essas questões para valer. *Acabou a paz, isto aqui vai virar o Chile!* As escolas ocupadas mudam essa chave, com sua apropriação simbólica e concreta. Uma escola tornada viva, com a descoberta dos espaços fechados, sujos, abandonados. O ato de plantar, organizar debates, ver e fazer cinema e teatro, música e dança, tapar buracos, consertar chuveiros, encontrar livros (!), bolas, jogos e materiais diversos escondidos ativa todo um potencial. Cuidado de si e dos outros. Uma nova escola, a escola de luta, como pré-figuração de sua reinvenção (ou que nem escola seja mais). Essas experimentações dialogam com algo presente, em diferentes intensidades, nas revoltas das praças mundo afora. *Quando quebra queima*. Ao assumir sua auto-organização, as ocupações traçam linhas de libertação e protótipos de uma autogestão dessa nova vida compartilhada nas quais novos corpos pulam os muros da escola.²⁰

Por uma vida sem catracas. Zé Celso logo pesca a dimensão subversiva dos 20 centavos e da proposta geral do MPL como “uma metáfora para o passe livre de tudo, inclusive do teatro”. E encara os protestos como um coro; não “os coros de musical americano, de levantar a perna na hora certa. São coros como o futebol, de indivíduos que

19A cena pode ser vista no vídeo hospedado no seguinte endereço: <https://www.facebook.com/ColetivoDAR/videos/996255803770932/> Acesso em: 22 maio 2022.

20 Cf. Martha Kiss PERRONE e Fábio ZUKER., agosto de 2016. Lincoln SECCO, 2016. GRUPO CONTRAFILÉ, SECUNDARISTAS DE LUTA E AMIGOS, 2016. Peter Pál PELBART, 2016. Antonia M. CAMPOS, Jonas MEDEIROS e Márcio M. RIBEIRO, 2016. Ines BUSHATSKY, 2018.

jogam, que entram em contato com o público”. Invocando Artaud e um panteão do teatro, diz “incentivar o poder humano neles, de se autocoroarem. De cada pessoa, emanar o seu poder. Teatro é democracia direta. Instantanérrima”. Em contraposição a “todas as catracas, as jaulas, as coisas que fecham, você tem que ir driblando, driblando, driblando para emergir, dar o que você sabe e receber dos que sabem, dos que estão sabendo agora”. Um dos cernes desse “junho que está sendo” é uma crítica aos representantes em geral, em todas as esferas – uma nova sensibilidade estética-política. Fazer das diferenças possibilidades de influências mútuas: manifesta essa outra coletividade também um esboço de um novo corpo político? As mudanças passam a ser compreendidas menos como projetos de crescimento progressivo (com demandas “mais realistas”, isto é, menos imaginativas e mais comportadas) e mais como ação de, por fora, romper a “camisa de força da política institucional”.²¹

Por que esse caldo deu, por ora, mais em oportunidades perdidas? Pensando, primeiro, no polo da esquerda, que acabou tornando-se mais – digamos – comportada, conduzido pelo PT, mas que abrange outras organizações como a CUT, o MST e os movimentos feminista e negro mais vinculados ao ciclo de lutas que se inicia no período final da ditadura. O partido controla, em 2013, os executivos com dois dos orçamentos públicos mais importantes (da União e da maior cidade do país). Seus quadros à frente dessas administrações, contudo, se ativeram a perspectivas tecnocráticas. A “estratégia da pinça” (GUIMARÃES, 1990) de combinar posições institucionais e construção do poder popular já estava desequilibrada no início dos anos 1990 e a primeira só se reforça, a ponto de se tornar a única vertente, sem a tensão com a segunda. O prefeito Fernando Haddad se opôs a Junho, o que é curioso, pois sua campanha à Prefeitura no ano anterior falava de um tempo novo e este poderia se conectar com o que emergiu com mais contundência, mas o espírito não reconheceu o corpo encarnando nas ruas e o rejeitou. Dilma Rousseff, como presidente, propôs cinco pactos (sendo um deles o importante programa Mais Médicos e outro a “responsabilidade fiscal” – austeridade numa hora dessas?) e fez um gesto interessante (e talvez inédito nesse ciclo global), ao receber alguns manifestantes no Palácio. No entanto, como disseram militantes do MPL ao fim da reunião, não houve real

21 Cf. DOUEK, 2013. E: Alana MORAES, Bernardo GUTIÉRREZ, Henrique PARRA, Hugo ALBUQUERQUE, Jean TIBLE e Salvador SCHAVALZON, 2014. José Celso Martinez CORRÊA, 2015. David GRAEBER, 2015.

conversa nem intenção de levar em conta o que tinha sido proposto nas ruas. Apesar da insatisfação crescente e alta, Dilma será até reeleita no ano seguinte, pois a oposição, representada no segundo turno por Aécio Neves, apresentou um projeto pré-Junho e até pré-lulismo.

No fundo, passada a tempestade mais imediata, o mundo petista tocou a vida. As consequências foram trágicas para o movimento, para o partido e para o país. Esse desencontro não estava dado, se levarmos em conta que essas entidades vêm dos “novos personagens que entraram em cena”, ou seja, da extraordinária mobilização a partir do fim dos anos 1970 em que trabalhadores em movimento – com suas greves e assembleias em estádio de futebol e em tantos espaços – impedem uma transição para a democracia representativa negociada somente por cima, pelos de sempre nessa grande tradição nacional. Os anos 1980, tratados por muitos economistas – de direita e esquerda – como “década perdida”, são, ao contrário, um fervor de experiências de auto-organização, no bojo das quais se formam organizações importantes e que inspiram a esquerda mundial (além do partido, os movimentos sindical, popular e camponês). Uma de suas principais características, reforçada pela luta contra o arbítrio, se situa numa “atitude de profunda desconfiança em toda institucionalização que escapa do controle direto das pessoas implicadas e uma igualmente profunda valorização da autonomia de cada movimento”, nas quais as concepções-práticas de autoconstrução são chave, assim como “o repúdio à forma instituída da prática política, encarada como manipulação” ao que se opõe uma “vontade de serem ‘sujeitos da própria história’, tomando nas mãos as decisões que afetam suas condições de existência”. Seu resultado? O alargar da “própria noção da política, pois politizaram múltiplas esferas do seu cotidiano”.²²

Esse conjunto emergente, subversivo, pode ser compreendido como uma retomada de 68. *Greve na fábrica contra o arrocho da ditadura*. Nesse ano forte também no Brasil, as greves de Osasco e Contagem, nascidas no chão de fábrica e elegendo comissões, desafiam a ditadura e sua intervenção anterior nos sindicatos. Esta cede e os grevistas conquistam um abono de 10% para todos os trabalhadores (não incorporado ao salário, mas generalizado nacionalmente). Se expressa, também, no incêndio do palanque montado pelo governador biônico na Praça da Sé em São Paulo no dia 1 de maio e na “sexta-feira

²² Cf. Marco Aurélio GARCIA, 1982, pp. 10-27. Eder SADER, 1988.

sangrenta" de 21 de junho no Rio, na qual uma revolta popular enfrenta, com paus, pedras e todos os tipos de objetos encontrados a mão, a polícia em batalhas campais que duraram cerca de dez horas (evento possivelmente inédito em todo o período militar), com a polícia militar (e depois a política) atirando. É um tempo, assim, de levante estudantil, popular e cultural, que é rapidamente interrompido, com o AI-5 do dia 13 de dezembro. Parte dessa onda é pouco a pouco retomada pelo *silencioso* trabalho de formiguinha de militantes na clandestinidade (como o da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, do Movimento Custo de Vida e tantos outros). E será contemporâneo a expressões da contracultura e outras subversões; os anos 1970 contam, em seu início, com a aparição dos Dzi Croquetes, grupo *sui generis*, de antropofágico espírito de devoração, bagunçando padrões arraigados de gênero e, alguns anos mais tarde, iniciativas como o jornal *Lampião* (presente em todas as bancas), os grupos Lésbico Feminista (LF), Somos – Grupo de Afirmação Homossexual e Grupo Gay da Bahia.²³

Voltando a 2013, o PT não soube ganhar; contribuiu decisivamente, mas não foi capaz de se despir da perspectiva estatal e de aprofundar as conquistas nem quando as ruas apontaram para isso e mudaram a correlação de forças. Mais: talvez tenha provocado um curto-circuito ao promover novas subjetividades e não ir mais a fundo, abrindo flanco para a reação. O outro polo, de uma esquerda autônoma, incluindo dezenas de organizações e sensibilidades, infelizmente, tampouco deu conta das aberturas de Junho. O MPL, uma de suas expressões, incendiou o Brasil, pautou um tema fundamental para a classe trabalhadora, conseguiu sua inclusão como direito social na Constituição e, sobretudo, ajudou na eclosão de um novo imaginário político radical, mas não logrou articular a luta contra a catraca do transporte para as outras cercas que assolam a sociedade. Tampouco conseguiu aproveitar aquele momento para dialogar com a população de forma mais continuada, no sentido de construir novas conexões e fomentar organizações do cotidiano (mas essa talvez seja “cobrança” demasiada para um conjunto de pequenos coletivos de poucas dezenas de pessoas?). Muitas pessoas, sobretudo após o dia 13 de junho, participam pela primeira vez em manifestações e mobilizam argumentos despolitizados sobre a corrupção, moralistas sobre a “violência” (o Jornal Nacional do dia 20 de junho impressiona pela quantidade de vezes em que os apresentadores insistem na suposta

23 Cf. Waldemar ROSSI, 2016. E: Zuenir VENTURA, 1988, p. 134-135. João Silvério TREVISAN, 2018, p. 273. Edward MCRAE, 2018. p. 91.

oposição entre manifestantes pacíficos majoritários e vândalos minoritários) e símbolos verde-e-amarelos capturáveis. O documentário *Com vandalismo*, do Coletivo Nigéria, retrata esse processo em Fortaleza, mas não é justamente o papel de quem quer transformar convencer e ganhar mais gente?

De alguma forma, as esquerdas se surpreendem com 2013 e essas brechas perdidas são trágicas e abrem espaços para a extrema-direita (lembremos de Walter Benjamin falando do fascismo como resultado de uma revolução fracassada). Cinco anos depois, um candidato que celebra a máquina de morte (repudiada nas manifestações daquele ano) é eleito, num processo cheio de ilegalidades (golpe, prisão de Lula) e se colocando demagogicamente como alheio a um sistema político em convulsão e com baixa legitimidade. Na medida em que a política institucional não leva em conta o evento de 2013, sua crise se aguça e vamos nos aproximando do sinistro cenário. Junho, em seu questionamento dos representantes, abriu um novo ciclo político e as esquerdas (mais afins às plurais mensagens das ruas) não souberam aproveitar as novas fissuras: a estratégia aberta pela disrupção não encontrou a virtude tática das organizações. A fundação oportunista do Movimento Brasil Livre (MBL) copia a sonoridade do MPL, roubando, de alguma forma, uma sigla e um símbolo, assim como o Vem pra Rua. Ambos, no âmbito da (extrema) direita, tentam corresponder a esse anseio.

Vivíamos então um recorde de eleições presidenciais seguidas e com isso uma certa estabilidade política e um certo crescimento econômico com distribuição de renda. Para os indicadores do governo petista, assim, tudo caminhava bem (com desemprego baixo e salários em alta). Porém, como no *momento 68* nos países mais ricos, e contra determinadas expectativas conservadoras, melhores condições de vida geram mais lutas e não acomodamento. Junho passa a ser – curiosamente, tanto para a extrema-direita quanto para parte da esquerda, ainda que com sinais invertidos – o marco inicial de uma onda conservadora. Não adianta, todavia, culpar a Globo e os conservadores (ou ainda os EUA) que disputaram os rumos dos protestos, depois de terem apoiado sua repressão. As manifestações posteriores contra Dilma se iniciam logo após a contestação do resultado de 2014 pelo candidato derrotado e se fortificam nos dois anos seguintes, levando ao *impeachment*. Qualquer pessoa pode perceber, porém, que se trata de outro público, bem mais rico, velho e branco que o de 2013. Surpreendentemente, uma direita que não

encarava a rua há décadas soube melhor se posicionar após a explosão, enquanto para as esquerdas, ou, ao menos para parte delas, 2013 talvez tenha ficado como um tipo de trauma.

O que clama 2013, processo brasileiro de um fenômeno global, quase uma década depois? Que demandas impossíveis não o são, pois movimentos podem parar e tomar a cidade, interpelando a sociedade e arrancando conquistas do poder. A tarifa de um serviço essencial foi diminuída, foi pautada a prioridade do transporte público e se discutiu a *utopia* da tarifa zero, além de ter sido colocada em xeque a polícia (por pouco tempo). Como em tantos pontos do planeta nessa última década, “o que 2013 tinha de inegociável, invendável, a fenda que abriu no sistema apontando para um outro modo de vida, pois é isso que ele tem de poderoso”. Trata-se de “um momento em que a imaginação política se destrava” e revira o país: “inverteu-se a equação – insanidade é o que está à frente de todos, da prepotência da FIFA à megalomania neodesenvolvimentista!” Nesse sentido, “a violência da reação conservadora que se abateu sobre o conjunto da sociedade brasileira talvez seja uma resposta àquilo que de mais indomável irrompeu naquelas jornadas multitudinárias”. E o que parece ser uma *derrota*... O massacre de Tlatelolco adiou o fim do regime do PRI, mas seu tempo chegou. A primavera de Praga é invadida por meio milhão de soldados que extinguem o experimento do “socialismo com rosto humano”, mas talvez, marque, também, o começo do fim da URSS. Ou ainda na perspectiva de longa duração zapatista, ao anunciar a viagem à Europa: “iremos a dizer ao povo da Espanha [...] que não nos conquistaram”.²⁴

Camus, como vimos, na sua meditação sobre a revolta, exalta “sua força de amor e recusa sem delongas da injustiça”, sua doação total, ausência de cálculo e plena generosidade. 2013 merecia e merece desabrochar, de modo a “não atropelar o tempo próprio da imaginação criadora, para evitar o risco de interromper a germinação de um mundo”. Baldwin, em outro contexto, fala do perigo de não nos contaminarmos com o acontecimento, pois “toda tentativa que nós faríamos para nos opor a essas explosões de energia levaria a assinar nossa sentença de morte”. Poderia estar falando do Brasil recente? Do desperdício de uma potência coletiva dessas revoltas que “devotam o poder à impotência”? Destitui-lo envolve não somente “vencê-lo na rua, dismantelar seus aparatos,

²⁴ Cf. Camila JOURDAN, 2018, p. 25. Peter Pál PELBART, 2019, p. 111, 113 e 125. Mark KURLANSKY, 2005). CCRI-EZLN, 2021, p. 282.

incendiar seus símbolos”, mas sobretudo “privá-lo de seu fundamento”, isto é, “o trazer para a terra”;²⁵ sigamos essa trilha.

Tendotá puakapy

68 na Turtle Island

Nos EUA, 68 marca um “renascimento” dos movimentos Native American. Nesse ano, é criado, por militantes Ojibwe (como Dennis Banks, Clyde e Vernon Bellecourt e Patricia Bellanger), o American Indian Movement (AIM). Começa como uma patrulha comunitária nas ruas de Minneapolis, inspirada pelo BPP, logo depois monta escolas para indígenas urbanos sobre sua história e cultura (*survival schools*), além de compor a Coalizão Arco-Íris. Uma nova geração de ativistas formula um *red power* e novas táticas de confrontos, com ações espetaculares. No fim de 1969, a Ilha de Alcatraz, onde havia uma famosa prisão abandonada, é ocupada. Puxada por LaNada Means (War Jack), estudante Shoshone-Bannock, e Richard Oakes, militante Mohawk, essa perdura por 19 meses. Lá se colocam como “Indians of All Tribes”, reivindicam uma grande aliança pan-indígena e propõem sua transformação em uma universidade indígena nessa ilha que já havia sido reivindicada, cinco anos antes, por um grupo Lakota por pertencer ao povo Ohlone.

Em novembro de 1972, o prédio do órgão governamental *Bureau of Indian Affairs* (BIA) na capital é tomado e, em março do ano seguinte, é a vez de um entreposto comercial em Wounded Knee, na Dakota do Sul, onde havia ocorrido um massacre (de mais de uma centena de Sioux) em 1890. A AIM clama por uma investigação sobre a violação dos tratados indígenas e a má-gestão do BIA. Por 71 dias, torna-se um território indígena autônomo e projeta mundialmente a AIM, suscitando apoios. Um ano depois, em Standing Rock, reúnem-se 5 mil participantes de quase cem povos para a Primeira Conferência dos Tratados Internacionais, onde se forma um Conselho e nasce o objetivo de reconhecimento como povos soberanos pelas instâncias internacionais. Um documento, conhecido como Os 20 pontos, é apresentado à ONU em 1977 por uma delegação de

²⁵ Cf. Albert CAMUS, 1951, p. 379. Suely ROLNIK, 2018, p. 196. James BALDWIN, 1962, p. 99. COMITÊ INVISÍVEL, 2016.

anciões de vários povos ameríndios e será uma base para a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007.

Essa emergência traz também um fundamental deslocamento. Vine Deloria considera que as minorias (negros, mexicanos ou indígenas) entram no arcabouço constitucional estadunidense não como indivíduos, mas numa chave coletiva – e é nesse plano que se deve dar a luta. De um ponto de vista dos Native Americans, o teólogo e historiador Standing Rock Sioux argumenta que os direitos civis significam assimilação pela sociedade colonial e, nesse âmbito, critica a campanha pelos pobres de Martin Luther King, pois as más condições de vida são parte de uma configuração mais ampla, a saber, o colonialismo. Sua solução não pode se situar em programas governamentais, mas sim em autodeterminação. Em meados dos anos 1960, em audiência no Senado, Deloria vai propor encarar os povos indígenas não como “vestígios do passado, mas laboratórios do futuro”. Do anti para o contracolonial?²⁶

Profecia

No primeiro número da revista *Amauta*, fundada por José Carlos Mariátegui nos anos 1920, a capa é desenhada pelo pintor indigenista José Sabogal e o texto que a inaugura – “Tempestade nos Andes”, de Luis Eduardo Valcárcel – profetiza que a revolução peruana virá dos Andes, no encontro entre a rebeldia indígena latente e o Lenin que não tardará a surgir. Mariátegui inspira-se nas vidas-lutas indígenas e propõe seu socialismo indo-americano. Essa aspiração, apesar de muitos estranhamentos e até oposições, vive confluências como nas lutas Kaiowá e Guarani: *tekojoja* [justiça, a partir de *teko* (modo de ser) e *joja* (igual, simétrico)] é associado a socialismo, nas palavras do cacique da retomada *tekoha* Pacurity, Sr. Bonifácio. Marx e América Indígena, eis o propósito subversivo mariateguiano: quais os sentidos, hoje, da aposta no que ele chama de “tendência natural dos indígenas para o comunismo”.²⁷

26 Cf. Nick ESTES, 2019, p. 183, 194, 198, 201, 202, 181, 175-178 e 174. Antonio Bispo dos SANTOS. , 2015.

27 Cf. Rodrigo MONTROYA ROJAS, 2008. Bruno Martins MORAIS, 2017, p. 206. José Carlos MARIÁTEGUI, 2010, p. 35.

Interpelada pelas mobilizações ameríndias dos últimos anos, Marisol de la Cadena defende que “o aparecimento de seres-terra em protestos sociais evidencia um momento de ruptura da política moderna e uma indigeneidade emergente”. Esse levante questiona as concepções políticas habituais (inclusive da esquerda) e escancara a histórica exclusão dos povos indígenas dessas. Em Bagua, no norte amazônico peruano, em meio a um chamado para greve geral em junho de 2009, confrontos com as forças policiais levam a mais de 30 mortos. Alberto Pizango, do povo Shawi e então à frente da Aidesep, principal organização de direitos indígenas do país, narra os acontecimentos desse dia. Alan García, presidente do Peru, decreta o estado de emergência e, em resposta, os povos indígenas decidem pelo estado de insurgência em suas terras. A mobilização se inicia no começo de abril e se estende até junho. Apesar dessa, no dia 4, os parlamentares mantêm os decretos. Pizango pede, então, para os manifestantes se retirarem, suspendendo a concentração e orientando um retorno às comunidades para avaliar o que fazer. Combinam de partir no dia seguinte, às 9h. A polícia, no entanto, mantém a operação de desapropriação e ataca (à bala e bomba) na madrugada, principiando um confronto com manifestantes (inclusive mulheres e crianças), que resistem com paus e pedras. Alguns dias após a tragédia, o decreto que permitiria a entrada de petroleiras na Amazônia peruana é anulado.²⁸

A antropóloga peruana lembra então de conversas com Nazario Turpo, *pampamisayoq* (especialista em rituais) Quechua, em manifestação anterior em Cuzco contra a mineração. Contra o que os dois estavam se opondo? Ambos se colocam contra o extrativismo e sua destruição dos pastos e campos onde são criadas alpacas e ovelhas (das quais os indígenas vendem a carne e a lã) no distante povoado de Pacchanta. No entanto, diz Nazario, há um outro ponto: Ausangate (uma montanha-ser-terra) não permitiria a mina em Sinakara (outra montanha, situada no mesmo complexo); a exploração despertaria sua ira e isso poderia matar pessoas. Para evitar essa fúria, seria prudente não mexer com ela, o que se reforça por conta das novas técnicas de extração que causam a destruição total das montanhas (quando antes eram traçados túneis que não as suprimiam).

Outras tensas situações de terras cobiçadas pelos apóstolos do desenvolvimentismo mobilizam argumentos semelhantes na região (por exemplo, do Cerro Quilish como

28 Cf. Marisol de la CADENA., 2019, p. 4. Alberto PIZANGO, 2019.

montanha sagrada contra um projeto de mina de ouro). Nesses contextos não funcionam as distinções rígidas entre natureza e cultura, que fundam as compreensões predominantes. Essa sublevação indígena em curso e “a presença de seres-terra reivindicando um lugar na política” questionam o monopólio de certa ciência para definir o que é natureza e os entendimentos oficiais-estatais sobre a política e o desmembramento de sua pretensa universalidade. Planeta comum e mundos incomuns?

O *ayllu* [terra comunal] vê, igualmente, seu entendimento mudado, assim como a concepção de local e os elos com seus habitantes. O professor Quecha Justo Oxa o define como “o espaço dinâmico onde a comunidade dos seres que existem no mundo vive; isso inclui humanos, plantas, animais, montanhas, rios, chuva etc. Todos são relacionados como uma família”. Importa, nesse sentido, “lembrar que esse lugar não é de onde somos, é o que somos. Por exemplo, eu não sou de Huantura, eu sou Huantura” (CADENA, 2019). Se existe uma convergência em recuperar a terra, o significado desta indica como havia e há um desentendimento entre concepções marxistas e indígenas. Se ambos valorizam o *ayllu* como elemento fundamental, os primeiros pensam em um território como base do comunismo Inca (para Mariátegui), mas para os segundos a terra não se desvincula das suas coordenadas sócio-cosmológicas, sendo habitada por pessoas e outros seres, constituindo radicalmente outras subjetividades.

Defesa do espaço sócio-natural e oposição à voracidade capitalista se articulam, mas também – e sobretudo – manifestam um modo de vida. De la Cadena traz as palavras de Leni, liderança AwajunWampi, que ao falar do rio diz estar se referindo aos “irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades”. Por isso, “não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão”. Daí sua oposição às empresas transnacionais que se “importam apenas em se beneficiar economicamente, em acumular fortuna. Não entendemos por que o governo quer arriscar nossa vida com esses decretos” (CADENA, 2018). Confrontos entre mundos, parte de uma longa guerra colonial ininterrupta nas Américas.

Essa perspectiva atravessa, de distintas formas, os povos indígenas do continente. Ailton Krenak conta que seu povo chama o Rio Doce (destruído após um dos maiores crimes ambientais da história brasileira, após a ruptura das barragens da Vale) de Watu (avô), sendo um parente e não um bem a ser explorado. Tal percepção está presente na

oposição à extração de petróleo no campo de Vaca Muerta na Argentina. Para os Mapuche, seus territórios “não são ‘recursos’, mas vidas que fazem o *Ixofijmogen* [conjunto de todas as vidas] do qual somos parte, e não proprietários”. E, igualmente, nas lutas camponesas no Istmo de Juchitán em Oaxaca, no México, que “rejeitaram a instalação de moinhos de vento que transformariam a relação entre ar, pássaros, água do oceano, peixes e pessoas”. Isso também se faz presente nas falas de Máxima, uma “guardiã das lagoas” no norte dos Andes peruanos e na defesa de seus habitantes contra um projeto de mineração (para extração de cobre e ouro) que drenaria várias lagoas. Ela explica ser “impossível haver uma separação em seu estar-com-a-terra, como elas estão juntas, como compõem com as culturas, chuva, solo, animais – entidades que fazem/são a relação”. De la Cadena pergunta os motivos dela ter ficado lá, ao que ela responde:

‘o que posso ser se não sou isso? [E a palavra “lugar” não é proferida – em vez disso, os pés estão pisoteados.] Isto é quem eu sou, como posso ir? Eu morreria [a palavra ‘aqui’ não é pronunciada] quem eu sou, com os meus ossos que irei [uma vez mais ‘aqui’ não é pronunciado] como eu sou agora’ (CADENA, 2018).

Tais existências-lutas explicam a força e contundência da oposição a esses enormes projetos de infraestrutura e que se expressam, de diversos modos, em tantos povos ameríndios. Para Davi Kopenawa, “a gente das águas são os filhos, genros, filhas e noras de *Tēpērēsiki*, o sogro de *Omama*, que lhe trouxe as plantas que cultivamos em nossas roças”. São, também, “os donos da floresta e dos cursos d’água. Parecem com humanos, têm mulheres e filhos, mas vivem no fundo dos rios, onde são multidões”. A poluição e os maus-tratos aos rios e águas são uma questão política e cósmica, material e espiritual. Por sua vez, Alberto Pizango defende que “a terra não nos pertence. O território não necessita de nós. Mas nós, sim, temos necessidade da terra”. Mesmo com as mudanças climáticas em curso, “continuamos poluindo e destruindo. Quando vamos aprender com as plantas? O ser humano não produz os próprios alimentos, mas as plantas, sim. E quando elas se alimentam, não poluem de volta”. Fios que se conectam, mas sempre remetem a situações locais particulares, essas narrativas expondo, em diferentes registros, uma política envolvendo “não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também

água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também *Ixofijmogen*”.²⁹

Terra comum habitada contra a propriedade privada, apropriação, expropriação, extração e exploração capitalistas. A aposta de Mariátegui ganha inesperados contornos. Uma oposição a esse modo de produção se faz presente (possivelmente um comunismo também), mas tudo isso adquire significados outros nessas batalhas existenciais. O capitalismo como uma guerra de ocupação contra os povos, frente ao qual se contrapõe um anticapitalismo com fertilidade cósmica; se “as lutas revolucionárias do passado lutavam pela emancipação do trabalho em relação ao capital, somos desafiados a não só imaginar, mas reivindicar a emancipação da terra. Para que a terra viva, o capitalismo deve morrer”, defende Nick Estes, ecoando, ao seu modo, o discurso célebre de Russel Means, veterano do AIM (ESTES, 2020).

Essas décadas do fim dos anos 1960 aos 1980 são marcadas por uma sublevação ameríndia, do Canadá (com a Warrior Society e as associações de mulheres Indian Rights for Indian Women e Native Women’s Association of Canada) ao Equador (a Ecuarunari se forma em 1972 e 14 anos depois a Confederación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie)), passando por Chiapas, onde ocorre, em 1974, o Primeiro Congresso Indígena. Na Bolívia, emerge, em 1968, o Movimiento Nacional Túpac Katari e, em 1973, o Manifesto de Tiwanaku abre citando Inca Yupanqui – *um povo que oprime outro povo não pode ser livre*, dizem, lembrando uma clássica formulação dos parceiros Marx-Engels e também dos movimentos internacionalistas. Sete anos mais tarde, nasce a Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa. No caso brasileiro, Ailton Krenak percebe “uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é essa última”, pois “os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país”. Assembleias e organizações indígenas brotam desde o fim dos anos 1970 (ao lado de uma série de iniciativas indigenistas), como os encontros de 1974 com algumas lideranças e indigenistas católicos na Missão Anchieta de Diamantino (MT) e de 24 povos (e aliados) em Altamira em 1989, convocados pelos

²⁹ Cf. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, pp. 519-520. Alberto PIZANGO, 2019. Marisol de la CADENA. 2018, p. 111.

Kayapó, visando impedir a construção de hidrelétricas no rio Xingu, uma delas tragicamente se efetivando nesse nosso século (chamada de Belo Monte).³⁰

Uma forte referência desse período se encontra nas *colocações* dos seringueiros no Acre, nas quais os trabalhadores da floresta se opõem ao ultraexplorador sistema do *barracão*. Uma organização comunitária de “manejo agroextrativista autossustentado” frente às “relações sociais de patronagem” que vai desaguar na criação política das reservas extrativistas no fim dos anos 1980 (terras da União com usufruto perpétuo), consolidando os laços cooperativos. Isso se expressa, igualmente, na criação da Aliança dos Povos da Floresta, reunindo seringueiros e sindicalistas revolucionários com lideranças indígenas. Esses trabalhadores, extremamente pobres, explorados e maltratados, “foram humanizados pela floresta, [...] aprenderam a viver com o povo indígena, aprenderam os hábitos, aprenderam costumes com o povo indígena”, desde a organização política (rejeição da propriedade privada) à alimentação na floresta (coleta, caça) e formas de organização social e de parentesco. Davi Kopenawa fala de Chico Mendes como um branco que, tendo crescido na selva, “se recusava a derrubar e queimar as árvores. Se contentava, para viver, de extrair somente um pouco de seiva. Tinha tomado amizade pela floresta e admirava sua beleza”. Isso se expressa também na perspectiva dos seringueiros de rios “habitados por caboclinhos e por seres encantados”, de “regras estritas de reciprocidade” na relação com vizinhos, mas também com os animais da mata.³¹

O que os conectou, além da vida na mata? A luta, o movimento! Os povos indígenas, ao retomarem suas terras, indicaram “para os seringueiros que eles estavam do outro lado do rio, que entre os seringueiros e os índios havia o patrão. Quando os seringueiros conseguiram suprimir o patrão, eles se encontraram com os índios”. Nessa caminhada, se formula, também, a alternativa aos lotes individuais como forma de organização das áreas dos seringueiros: são criadas as reservas extrativistas (um tipo de reforma agrária na Amazônia, sem desmatar). Constitui-se, assim, um direito à terra, mas sem propriedade individual. Nem uma nem outra. Exerceu-se nisso uma influência direta das populações indígenas, que “nunca aceitaram ser proprietárias de seus territórios. Você

30 Cf. Ailton KRENAK, 2015, p. 248. Rubens VALENTE, 2017, p. 239. Spensy K. PIMENTEL, 2015.

31 Cf. Mauro ALMEIDA, 2021, p. 66 e 70. Ailton KRENAK, 2015, p. 53. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 521. Mauro ALMEIDA, 2021, p. 114 e 120.

habita aquele lugar, o defende e protege. Mas você não o defende como propriedade, e sim como habitat”.³²

Michel Foucault, refletindo sobre a revolução iraniana em curso no fim da década de 1970, propõe que desejar transformar uma situação envolve “mudarmos a nós mesmos”, ambos os movimentos sendo “completamente solidários, e é esse ‘devir-outro’ que está no coração da vontade revolucionária”. Dialogando com essa ideia, sugere-se aqui pensar o atual ciclo de lutas global na chave de um devir-indígena. Isso significa, como colocado na seção *no princípio...*, pensar, ao lado dos povos indígenas, a sobreposição de fins de mundo presentes hoje. Liga-se, também, a apreender o chamado universo como pluriverso, sendo um “espaço multinatural de coexistência dos planos de imanência traçados pelos inumeráveis coletivos que o percorrem e animam”. Percorrer sendas na direção de “aprender com povos menores, que resistem em um mundo empobrecido que não é mais o seu. Voltar a ser índio é impossível, mas devir índio sim”.³³

A irrupção zapatista de 1994 pode ser compreendida nesses termos. Deslocando-se para o norte, se realiza a profecia feita no primeiro número da *Amauta* e citada acima? Sim (uma vanguarda ativou uma insurreição indígena) e não (isso só foi possível por sua desistência da missão original). O então subcomandante Marcos conta a chegada em 1983, às montanhas chiapanecas, de um grupo extremamente reduzido que compunha então o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN): eram seis, metade *mestiza* e metade indígena. Em troca das aulas de história, os moradores locais os ensinam a viver nas montanhas, como andar, encontrar caça e pontos de água, conhecer os animais. Eles superam certas barreiras – para quem vinha da cidade, a falta de intimidade com o novo meio e desconfianças – e, ao se incorporarem ao terreno e se fundirem à montanha, estabelecem e consolidam as relações com as comunidades, num ambiente de isolamento (só conseguiam captar algumas rádios de ondas curtas). Estando recolhidos nos morros, num setor não habitado que era o lugar dos mortos, fantasmas e tantas histórias da Floresta de Lacandona, o grupo foi penetrando nesse mundo; adentram a bruma e se transformam.

³² Cf. Ailton KRENAK, 2015, p. 57 e 108.

³³ Cf. Michel FOUCAULT, 2019 [1979], p. 26. Déborah DANOWSKI e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 157.

Em 1986 seu tamanho dobra, chegando a uma dúzia de membros (sendo um só *mestizo*; depois, mais dois chegariam). Os indígenas do EZLN voltam, então, de tempo em tempo, para suas comunidades e fazem um trabalho político, lento, de falar com os parentes e se expandem pouco a pouco. Desde o início, o grupo guerrilheiro, ao contrário de certa tradição, define um crescimento militar proporcional ao político e que seus recursos viriam das próprias comunidades (o que contribui para se proteger do radar dos serviços de segurança governamentais). Nesse mesmo ano, acabam se instalando em uma comunidade, no fundo da floresta, com as armas, sendo o primeiro lugar “tomado” pela guerrilha. Não chegam da cidade, mas do monte: certo respeito é conquistado, pois viviam ainda pior que os camponeses do pedaço, que começam a ouvi-los. Daí, conta Marcos, “começamos a falar, a lançar nossos discursos políticos”, de acordo com seu bom repertório marxista-leninista, isto é, citando o “imperialismo”, a “crise social”, a “correlação de forças” e a “conjuntura”. Ao questionar se tinham sido entendidos, ouvem como resposta: “não compreendemos suas palavras, busque outras... suas palavras são muito duras”.

Isso provocou uma mudança nos guerrilheiros, obrigados a aprender a falar com a população e, sobretudo, a ouvi-la. Não era somente uma questão de comunicação entre línguas (o castelhano e as indígenas), mas sobretudo de mundos: tudo tinha sentidos diferentes. Acontece então uma tradução (com ajuda do mítico personagem do velho Antonio) num sentido amplo, os ideais igualitários (socialistas/comunistas) sendo digeridos e enriquecidos por elementos éticos – a revolução se liga a uma palavra-chave local, dignidade, e se torna sua razão de existir como projeto. “Éramos muito quadrados”, diz Marcos, relatando uma mutação: “você são o quê? Marxistas, leninistas, castristas, maoistas? Ou o quê?” Não sei, não sei mesmo. Somos o produto de uma hibridação ou de uma confrontação, que nós, felizmente, acho, perdemos...”. É interessante como essa formulação conversa com o entendimento do poeta-filósofo martinicano Édouard Glissant da *créolisation* [crioulização], “nascida de um derrota, que ela refaz na positiva, como a maior dos sopros épicos tentaram concretizar no mundo, depois das catástrofes e vitórias duvidosas”.

A partir desse momento, foram entrando mais jovens indígenas no EZLN, as comunidades ajudando, alimentando e guardando o segredo. Em troca, eles as protegiam

das ameaças das milícias dos proprietários de terra e de possíveis incursões da polícia ou do exército. Produz-se uma longa preparação e conspiração clandestina envolvendo milhares de pessoas, famílias inteiras, homens, mulheres, crianças, velhos, que “acabam decidindo se estruturar num governo autônomo. Várias comunidades se organizam num tipo de governo paralelo e formam seus ‘comitês’”, fazendo trabalhos coletivos e comprando, aos poucos, armas: “esse exército não recebe suas armas do exterior, se arma sozinho; é por isso que o desarmamento é impensável: cada um ganhou sua arma com seu trabalho, seu dinheiro”. Em menos de um ano, entre 1988 e 1989, o EZLN passa de 80 para mais de mil combatentes, concomitante a uma situação política mexicana de repressão, fraude eleitoral, ameaça de expulsão de suas terras (contrarreforma agrária) e negociação de um acordo de livre comércio com os EUA e Canadá (o NAFTA).

Os diversos comitês comunitários criam e se reúnem em uma nova instância, um Comitê geral, e dizem: queremos lutar! *¡Ya basta!* O comando militar responde que as circunstâncias são desfavoráveis, com o fim da URSS, a derrota eleitoral na Nicarágua, o término da guerrilha em El Salvador e na Guatemala, o “período especial” de Cuba, além de a luta armada, de o socialismo e de a revolução serem agora pouco populares. Eles retrucam que não querem saber, que estão morrendo e sugerem – já que o comando deve fazer o que o povo quer – perguntar às comunidades. O resultado? Milhares indicam o desejo de iniciar a guerra em outubro de 1992, marcando os cinco séculos de colonização. No dia 12 de outubro, 10 mil indígenas em silêncio tomam a capital de Chiapas e derrubam a estátua do conquistador. Em janeiro de 1993, o EZLN passa o comando para o Comitê, que define o início das operações. Marcos, chefe militar, pede um prazo para organizar, já que a estrutura militar era de defesa das comunidades (a pedido delas) e o ataque às cidades era um tipo de sonho distante. A preparação toma o ano inteiro, daí o levante no dia primeiro de janeiro de 1994, data de entrada em vigor do NAFTA, em quatro cidades, reivindicando paz, justiça e democracia – contra o olvido histórico dos povos indígenas por parte do México oficial. Os confrontos duram somente duas semanas e desde então vem sendo construída uma experiência de autogoverno (juntas de bom governo, caracoles) que inspira movimentos no mundo todo.³⁴ A revolução canibalizada?

34 Cf. SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1995, p. 40-42. SOUS-COMMANDANT MARCOS e Yvon LE BOT, 1997, p. 111, 116, 118, 128-129. Édouard GLISSANT, 2005, p. 75.

Terra habitada

Habitar a terra

Mni Wiconi [água é vida]. Numa posição antípoda, ergue-se um bilionário projeto de gasoduto (o Dakota Access Pipeline, DAPL), atravessando terras indígenas e o *Mni Sose* (rio Missouri) e cortando quatro estados dos EUA (Dakota do Norte, Dakota do Sul, Iowa e Illinois). Esse projeto de transportar petróleo bruto por aproximadamente 3 mil quilômetros suscita uma forte oposição principalmente dos Sioux, mas também de ambientalistas e camponeses brancos. No contexto do gás de xisto [*fracking*] em alta nos EUA, trata-se de uma contundente ameaça à água da reserva indígena de Standing Rock e fomenta a reformação, inédita em um século (ou sete gerações), da confederação Oceti Sakowin Oyate (o povo do conselho dos sete fogos), congregando nações que falam Dakota, Nakota e Lakota.

A região, denominada *He Sapa* (Colinas Pretas), é o cerne do cosmos Lakota, de onde veio da terra vermelha e deu a primeira respirada a humanidade (*Oyate Luta*, Povo Vermelho). Se *He Sapa* é o coração do mundo, *Mni Sose* é sua aorta, pois a água, animada e com agência, é viva e dá vida. O DAPL é definido como *Zuzeca Sapa* [serpente preta] por espriar destruição e morte, e havia sido objeto de profecia tanto do desastre potencial quanto da resistência e ressurgimento dos manifestantes, os Protetores da Água (Water Protectors). A célebre vitória Sioux sobre o general Custer, no século 19, foi antecipada por um sonho (e visão) de Touro Sentado. Não se trata, hoje, para Nick Estes, somente da oposição ao gasoduto (e mais amplamente, ao sistema capitalista), mas de uma mobilização pela vida, pois, de acordo com o conceito da filosofia Lakota e Dakota, de *Mitakuye Oyasin*, todos estamos ligados. Uma perspectiva da água?

Se as leis garantem uma personalidade jurídica às corporações, por sua vez, os “Protetores da Água personificam a água e constituem parentesco com a água, aplicando uma lei própria. Se a água, uma parente, não é protegida, então o rio [*Mni Sose*] não é livre nem o é seu povo [*Mni Oyate*, Povo da Água]”. Ser um bom parente (*Wotakuye*) é se relacionar, encontrar e cuidar de *Unci Maka* (avó terra). Daí o papel da *reza*, do ato de fumar o cachimbo sagrado (*Canupa*), fazer oferenda de tabaco, organizar cerimônias e

compor e tocar músicas para humanos e não humanos. Ao contrário de uma reza que se destinaria a um outro mundo, a um Deus silencioso, essa comunicação Sioux se endereça aos ancestrais, animais e humanos, e à água e ao rio, aqui mesmo; “um mundo que transborda de vida e de vidas, presentes e passadas”. Standing Rock como “um verdadeiro portal entre mundos”. A profecia é vivida como diagnóstico do tempo, guia da ação e caminhos de libertação. Algo como uma teoria revolucionária, na qual a nova geração tem forte papel no movimento #NoDAPL dos quentes meses de abril a julho de 2016. O acampamento *Oceti Sakowin* virou a décima maior cidade de Dakota do Norte, com pelo menos 10 mil pessoas e expressou, concretamente, uma justiça indígena em iniciativas, garantindo, para toda a comunidade, comida, educação, saúde, ajuda jurídica e segurança (ao que muitas das reservas nos EUA não têm acesso, nem os mais pobres) – e na ausência de prisões e Forças Armadas estatais.

O historiador Lower Brulé pesquisa uma “história das relações – entre *Oceti Sakowin*, *Mni Sose* e os Estados Unidos como poder de ocupação”, estudando o que caracteriza como dois irmãos gêmeos, capitalismo e colonialismo.³⁵ *Don't frack my mother*, cantam Sean Lennon e Yoko Ono. Uma movimentação transnacional emerge, operando da ponta norte ao extremo sul do continente, passando por praticamente todos os países, na resistência às investidas capitalistas, autoritarismos estatais e dos ditos projetos de infraestrutura: os Mi'kmaq contra as petroleiras, as mulheres do Idle No More (juntando First Nation, Métis e Inuit com aliadas não indígenas) e o acampamento Unist'ot'en contra gasodutos que querem rasgar a América do Norte e em defesa do território Wet'suwet'en no Canadá, Belo Monte no Brasil, Yasuni no Equador, além dos exemplos citados acima e muitos outros que podem compor um longo levantamento, incluindo, como vimos, o setor de mineração, que destrói sítios sagrados, mundos e formas de vida.

Entrelaçamentos humanos e não humanos se manifestam nas confrontações a esses planos. Espíritos que lutam. O demiurgo *Omama* fixa suas palavras nos corpos Yanomami. “No silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho”, narra Davi Kopenawa; “por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é nossa escola, onde aprendemos as coisas de

35 Cf. Nick ESTES, 2019, p. 2, 71, 8, 14, 256 e 252.

verdade”. Ao dançarem para os xamãs, os *xapiri* expandem seus pensamentos, transmitem sabedoria e indicam outra via de pesquisa: não as das “peles de imagens” [livros], mas o ouvir da mata e dos cantos. A floresta como cerne do mundo, “a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo”. A esfera onírica é, assim fundante dessa formação xamânica: “sonhamos com tudo aquilo que queremos conhecer. Quando bebemos o pó de *yãkoana*, primeiro vemos o pai do ouro e dos minérios no fundo da terra, envolto pelas volutas pegajosas de suas fumaças de epidemia”. Não se trata do sonhar ao qual costumamos nos referir, pois nesse “sonho dos espíritos” (*xapiri pë nē mari*), os xamãs (*xapirithē pë*, “gente espírito”) assumem um “estado de fantasma” (*a nē porepë*) e se tornam, com a *yãkoana*, espectros, percorrendo longas distâncias, em vários sentidos, para o tempo mítico (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

Kopenawa vai também definir os espíritos *xapiri* como “um tipo de médico: trabalhando, curando e espantando espírito mau. Também chamando a riqueza da terra. O povo precisa da riqueza da terra: caça, peixe, chuva, verão...” Isso envolve um estudo profundo, o aprendizado na/da floresta, parte de uma formação político-cósmica. Krenak vai opor uma concepção de sonho como “abdicar da realidade, renunciar ao sentido prático da vida” à outra, na qual “não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas” cujas “escolhas não se consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades”. O sonho, então, se apresenta “como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento”. Num universo capitalista no qual falta tempo para dormir e descansar, onde o sono se torna até parte de uma indústria da saúde, sua perspectiva como cura, oráculo e premonição, trabalho sobre si e visões oníricas – experimentar como caminho de sobrevivência e invenção de conexões.³⁶

Davi Kopenawa mescla “mitos e relatos de sonhos, visões e profecias xamânicas, discursos e exortações, autoetnografia e antropologia comparativa” e costura uma crítica da insanidade capitalista a partir da mata. A pesquisa, um fio presente ao longo de toda essa reflexão, se compreende nesses termos. Desde as montanhas, valiosas por serem casas de

³⁶ Cf. Carlos M. DIAS JR. e Stelio MARRAS, 2019, p. 240. Ailton KRENAK, 2019, pp. 52-53. Sidarta RIBEIRO, 2019.

ancestrais e de cujo topo os *xapiri* saem para as terras baixas, onde encontram alimentos. Quando os xamãs consomem *yãkoana*, alimento deles, os chamam para dançar. Sem esses espíritos (que transmitem, orientam e ensinam), os Yanomami permaneceriam ignorantes e sem memória, como os brancos, e não se engajariam na defesa da selva. Isso envolve, assim, uma crítica da ciência branca, do seu modo de conhecimento, já que “apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta. Nossos antigos faziam dançar todos esses espíritos desde o primeiro tempo”. Uma outra distinção se apresenta, na forma de uma certa “abertura de espírito”. Os brancos fixam sem cessar e fazem circular os “desenhos de suas falas colados em peles de papel”, porém, “estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos” e ignoram “as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato”. Se mostram incapazes “de ver *Hutukarari*, o espírito do céu, nem *Xiwãripo*, o do caos. Tampouco veem as imagens dos ancestrais animais *yarori*, nem as dos espíritos da floresta, *urihinari*”, atendo-se a um pensamento “esfumaçado [...], no meio dos motores e das máquinas”.

A lei e o governo se compreendem como as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, criando curto-circuitos entre material e espiritual em suas formas convencionais: os xamãs, após tomarem *yãkoana*, fazem os *xapiri* (na forma de pessoas minúsculas, cobertos de pinturas cerimoniais e intensamente coloridos e luminosos) que eles adquiriram em sua iniciação descerem, cantarem e dançarem. Essa festa cerimonial é imprescindível para defender a floresta viva e para manter seu fluxo de vida e dos espíritos de todos os seres que a povoam: árvores, folhas, caça, peixes, abelhas, tartarugas, lagartos, lesmas. “Os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza e não os seres humanos”, coloca Kopenawa. Uma outra concepção do político se encarna, pelas palavras do demiurgo e dos espíritos no tempo dos sonhos, que se demarca radicalmente dos brancos cujos sonhos não voam, pois “só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”, que vêm das “multidões de *xapiri* como habitantes da floresta” (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

Isso se reflete nas práticas de muitos povos, como na agência política dos encantados, junto aos Tupinambá, no Sul da Bahia. A terra habitada pela qual lutam, na Serra do Padeiro, é morada dos encantados e dos antepassados, seus reais donos e “na qual

os indígenas estão autorizados a viver e da qual estão destinados a cuidar”. Domínios territoriais de entidades que se associam “às pedras (como nos casos dos caboclos Laje Grande e Lasca da Pedra), à mata (Sultão das Matas), aos ventos (os Ventanias), às águas (Mãe d’Água)”. As retomadas, profetizadas por antigos e demandas dos encantados (transmitidas quando baixam, durante cerimônias) envolvem recuperar, também, “*cemitérios velhos*, cobertos pelo mato, identificáveis apenas pelos mais velhos ou pela presença de touceiras de crote, um vegetal de folhas verdes e roxas, [...] que se costuma plantar sobre túmulos”. Os caboclos clamam, assim, pela mobilização política, dão uma perspectiva histórica sobre o povo Tupinambá e seu território e oferecem também uma série de orientações táticas e informações. Glicéria conta, por exemplo, que disseram para “*construir uma outra aldeia* para dar descanso a essas pessoas que foram assassinadas inocentemente”. Já no contexto de uma ação, bastante violenta, com farto gás lacrimogêneo, da Polícia Federal em outubro de 2008, descobriram “por *inspiração* dos encantados que a capeba, vegetal abundante na região, neutraliza os efeitos do gás, quando esfregada sobre a pele”. Em outro episódio das retomadas, os Pataxó Hã-Hã-Hã “desarmam” policiais com cânticos e ritos coletivos.

O período em que estudei em Santa Cruz Cabrália, território próximo dos Pataxó, foi muito inspirador para Babau. Além de participar da histórica marcha dos 500 anos da suposta descoberta do Brasil, no local simbólico de Porto Seguro, se empenhou na organização e diz ter recebido, naquele momento, “um chamado dos encantados para retornar, para se tornarem visíveis e lutarem pela terra”. Dessa forma, “o fato de os Tupinambá terem ‘se apresentado ao Brasil’ [leram uma carta aberta à sociedade brasileira] no dia de um grande ataque, isto é, da intensa repressão contra os indígenas levada a cabo pela Polícia Militar da Bahia, revestia-se, para ele, de muito significado”. Luta, aqui, rima com criatividade cósmica – caminham juntas. “Nunca se aprendeu tanto canto em tão pouco tempo na história nossa”, diz o cacique, acrescentando que o encantado Marombá “se manifestou na aldeia pela primeira vez em maio de 2012, na noite em que se comemorava a decisão do STF quanto à nulidade dos títulos de propriedade distribuídos sobre o território pataxó hã-hã-hã”.³⁷

³⁷ Cf. Daniela Fernandes ALARCON, 2019, p. 58, 270, 355, 299, 296, 297, 338, 313, 324, 331 e 309-310. MAYÁ, 2021, pp. 78-80.

Um número significativo de mobilizações contemporâneas dos povos indígenas expressa a compreensão de viver num território cosmológico (de humanos, espíritos, animais, plantas), como na tomada, pelos Guarani, em 2016, do escritório da Presidência da República em São Paulo. Por algo como seis horas seguidas, cantam e rezam, “transmutando o lugar em *opy*, com o piso de mármore pouco a pouco virando terra batida por meio das pisadas constantes de seus canto-danças”. Cantam não para o poder nem para seus mediadores, mas “porque era aquilo que os fortalecia, porque era aquilo que poderia ajudá-los a conseguir o objetivo da demarcação. Cantavam porque assim a potência de suas divindades poderia ser eficaz sobre o mundo dos *juruá*” [brancos]. Ao fim de décadas de reivindicação e graças à pressão mais forte nos últimos anos sobre o Ministério da Justiça onde estava parado o processo, “a portaria declaratória da Terra Indígena Tenondé Porã, passo mais significativo no processo de demarcação, foi finalmente assinada” (SANTOS, 2015).

Esses imbrincamentos são contudentes também para os Guarani e Kaoiwá, manifestados pelos “*Jeroky Guasu* (Grandes Rituais) e *Aty Guasu* (Grande Assembleia)”, compreendidos “pelas lideranças políticas e espirituais” como constituindo “encontros/reuniões e como movimentos fundamentais para a manutenção e a manifestação do *ore ava reko* (‘nosso modo de ser e viver’)”, que se fortaleceram a partir do final da década de 1970 em sua luta pelos *tekoha*. Essa retomada das terras envolve também a necessidade de recuperar

o modo antigo de encaminhar a resolução dos problemas, cantando e dançando para pedir a bênção e o apoio dos deuses, orientando o movimento de luta pela terra de acordo com as instruções recebidas no processo de diálogo xamânico com essas entidades. (SANTOS, 2015)

Tal perspectiva encarna também uma oposição entre a cerca como arame farpado e fio elétrico dos brancos e outra, constituída pela reza – “o índio vai rezando, o fogo vai acendendo, você não vê, mas é fogo. E pode chover que não apaga! Aí vai andando ao redor da roça, rezando, pondo fogo no chão. A reza que gruda no chão, essa é a cerca do índio”.³⁸

38 Cf. Tonico Benites KAIOWÁ, 2018, p. 65 e BENITES, T., 2014, p. 191. Spensy K. PIMENTEL, 2018, p. 54-55.

A gigantesca habilidade de sobrevivência diante da catástrofe de séculos dos Tupinambá da Serra do Padeiro revela uma composição afroindígena. O culto aos encantados se inicia com um menino cuja mãe era nativa e o pai, do sertão baiano. Ele é levado à Mãe Menininha do Gantois, sua parente distante, por conta de insanas e dolorosas crises. A babalorixá dirá, porém, que nada pode fazer para curá-lo, pois ele já possui essa dádiva e seu caminho seria justamente o de se ocupar das pessoas. Surge o “primeiro pajé Tupinambá”. Seu trabalho é feito primeiro em si mesmo e logo abarca a comunidade;

em seus sonhos, descobre pessoas com o mesmo dom, capazes de acolher os encantados, e dá início a seu culto. Começa a acolher um encantado específico, o Caboclo Tupinambá, que avisa que ‘essa terra vai voltar a ser uma aldeia indígena’, e anuncia a missão de retomada do território indígena. *Amefricanidade*.³⁹

Conta-se que Toussaint Louverture tinha conhecimento, transmitido por seu pai, das plantas medicinais e que se aliava ao clima da ilha, organizando ataques espetaculares durante tempestades, com seus trovões e raios, apavorando seus inimigos. O sobrenome que adota se liga a uma divindade. *Papa Legba, ouvri barrié pour moins!* [Papa Legba, abra o portão para mim!]. Abrimento do destino e das possibilidades, essa insurreição de 1791 é preparada por dois encontros: o de lideranças dos escravizados de uma centena de plantações e o célebre ritual religioso de Bois-Caïman. C.L.R. James narra a épica revolução haitiana e salienta o papel do vodu como “meio de conspiração. Apesar de todas as proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar os seus ritos e conversar; e então, desde a Revolução, escutar as novidades políticas e traçar os seus planos”. Achille Mbembe conversa com o intelectual e militante de Trinidad e Tobago, ao pôr em paralelo as criações artística e religiosa, profundamente influentes na prática política e que constituíram “para as comunidades cuja história foi durante muito tempo a do aviltamento e da humilhação”, um tipo de “última proteção contra as forças da desumanização e da morte”. Segundo o pensador camaronês, para a criação de espaços e projetos coletivos, deve haver uma restituição e reparação dos que sofreram “processos de abstração e coisificação”, não somente no sentido econômico, mas de “juntar novamente as partes que lhes foram amputadas, a reparação dos laços quebrados”, tratando, dessa forma, das “lesões e talhos que impedem de fazer comunidade”. Destaca, assim, o papel “da arte e

39 Cf. Marcio GOLDMAN, 2015, pp. 655-656. Lélia GONZALEZ, 2018.

do religioso” para “renascer à vida e de reconduzir a festa”.⁴⁰ Uma vital exuberância das criações religiosas e políticas, artísticas e existenciais: festa-luta?

Mariátegui, ao tentar situar Marx em seu espaço e tempo contemporâneos, diz que ele “não está presente, em espírito, em todos os seus supostos discípulos e herdeiros” e traça uma linha: “os que o continuaram não foram os pedantes professores alemães da teoria da mais-valia, incapazes de acrescentar qualquer coisa à doutrina, só dedicados a limitá-la, a estereotipá-la”. Ao contrário, “foram, antes, os revolucionários tachados de heresia, como Georges Sorel – outro agonizante, diria Unamuno –, que ousaram enriquecer e desenvolver as consequências da ideia marxista” com acentos místicos e espirituais. Nesse sentido, “o ‘materialismo histórico’ é muito menos materialista do que comumente se pensa”. Retrabalha, assim, de modo criativo os vínculos entre “matéria” e “espírito”, entre “materialismo” e “idealismo”, pois “o materialismo socialista contém todas as possibilidades de ascensão espiritual, ética e filosófica. E nunca nos sentimos mais veemente, eficaz e religiosamente idealistas do que ao firmar bem a ideia e os pés na matéria”.⁴¹

Podemos perceber possíveis ecos por vir da fé revolucionária da Teologia da Libertação (“a política elevada à altura da religião e a religião elevada à altura da política”), numa paixão que contamina, afeta, desloca, transforma sua compreensão da política. Mariátegui chega a formular um socialismo de “caráter religioso, místico, metafísico”. Na contramão de um marxismo predominante e – digamos – oficial, destaca o sentimento em detrimento da doutrina, clama por uma “nova fé da vida”, uma “fé combativa”. Uma perspectiva messiânica do mito revolucionário, que move a história. Esses vasos comunicantes entre política e religião, Mariátegui os toma de Sorel (que influenciará, também, Walter Benjamin) em sua defesa, no início do século XX, de “que a experiência histórica dos últimos lustros comprovou que os atuais mitos revolucionários ou sociais podem ocupar a consciência dos homens com a mesma plenitude que os antigos mitos religiosos”.⁴² Tais vínculos se aproximam dos mundos ameríndios, nos quais as esferas de organização política e de produção ritual são porosas.

⁴⁰ Cf. Sudhir HAZAREESINGH, 2021, p. 43, 112, 63 e 72. C.L.R. JAMES, 2000, p. 91. Achille MBEMBE, 2013, p. 249.

⁴¹ Cf. José Carlos MARIÁTEGUI, 2005, p. 176 e p. 121.

⁴² Cf. Michael LÖWY, 2005, p. 107. José Carlos MARIÁTEGUI, 2005, pp. 54-55, 57 e p. 189.

O papel da espiritualidade nas revoltas terá, em outro contexto, um interlocutor talvez surpreendente. Pensando a partir de sua experiência iraniana (que será brutalmente desviada para outras concepções políticas e religiosas, como trágica e belamente o mostra Marjane Strapi em *Persépolis*) e influenciado pela leitura recente de *Princípio Esperança* de Ernst Bloch, Michel Foucault vai definir a espiritualidade como “essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito”. Trata-se de “não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença”. Essa transformação, “essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo”, concluindo que “todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade”. Em toques nitidamente mariateguianos (muito provavelmente sem ter tido contato com o *Amauta*), o filósofo francês pensa que a revolução russa foi preparada, no século XIX, “fundamentalmente [por] um movimento espiritual; será que a grande onda de entusiasmo que produziu esse fenômeno, que em seguida foi retomada pelos bolcheviques, não foi em suas raízes algo de profundamente espiritual [...]?”⁴³

Marx está onde muitos não esperavam? Isso é primordial para combater sua domesticação na forma de um marxismo que acreditou e acredita (paradoxalmente) na burguesia, na sua ciência para a produção de conhecimento, no seu Estado para transformar as relações sociais, na concepção de uma natureza exterior e num sujeito universal depurado. Essas escolhas causaram, e causam, uma tremenda perda de potencial revolucionário, bloqueando alianças e cumplicidades, ricas e fundamentais. Mariátegui se empenha por um marxismo vivo, isto é, aberto à contaminação e à “convocação material de forças” e a seus outros materialismos e mundos. Marx mesmo, nos seus *Cadernos etnológicos* (que o pensador-militante peruano não pôde conhecer), transcreveu detalhadamente as cerimônias e os ritos do Conselho iroquês, cujas práticas políticas envolviam uma forma-confederação e autonomias locais, além de encontro, deliberação e

43 Cf. Marjane SATRAPI, 2007. Michel FOUCAULT, 2013, p. 21 e 26.

criação coletivas em volta do fogo e do célebre cachimbo da paz. Imaginemos um Marx na floresta tomando *yãkoãna*, conectando-se a um antigo protocolo de pesquisa (princípio de autocobaia) e sobretudo aos conhecimentos ancestrais de cura e conhecimento, ainda mais atual num universo capitalista que adocece as pessoas e o planeta. Nelson Rodrigues, numa de suas sarcásticas tiradas, provoca: “o brasileiro, inclusive o nosso ateu, é um homem de fé. Conheço vários marxistas que são, ao mesmo tempo, macumbeiros. E um povo que pode conciliar Marx e Exu está salvo e, repito, automaticamente salvo”. Penso que devemos levá-la a sério. Marx e Exu. Marx, Xangô (“garantia da continuidade da coletividade”) e todo o panteão yorùbá nágò.⁴⁴

Puxando a fila

Os Tupinambá de Olivença dizem que “pelas ações de recuperação, o território vem sendo curado”, regenerando vegetação e laços sócio-cósmicos de uma terra adoecida. Já Kopenawa se indigna com a morte trazida por mercadorias, máquinas e epidemias, que vêm de *Yoasi* (irmão mau de *Omama*), e situa sua vocação xamânica num desejo de cuidar dos Yanomami, os *xapiri* sendo “os médicos de nossos antigos, desde sempre”. Cura de quê? Um rechaço à enfermidade capitalista a partir da fertilidade da floresta e de sua riqueza, numa crítica contundente à mercadoria e ao povo por ela fascinado. O xamã opõe, assim, o dinheiro que não traz alegria nem alimenta às coisas da floresta, os “verdadeiros bens”, isto é, o que a compõe (águas, peixes, caças, frutos, árvores). As palavras da mata reiteram a importância da generosidade no trato, inclusive como caminho para amainar o apetite branco por sua destruição. Davi conta que, nos ritos funerários, “quando queimamos os ossos de um homem pródigo, qualquer que tenha sido a causa de seu falecimento, somos especialmente cuidadosos com os ossos de suas mãos”. Sua preciosidade se liga ao fato delas servirem para distribuir abundantemente coisas e comidas. Nesse sentido, “olhar para os dedos após sua morte nos enche de tristeza e saudade. Por isso prestamos muita atenção para não perder nenhum pedacinho durante a cremação”. Frente à sovinice capitalista, uma exaltação das pessoas generosas (essas é que

⁴⁴ Cf. Antonin ARTAUD, 2004. Lawrence KRADER, 1974. Paul B. PRECIADO, 2018. Nelson RODRIGUES, 1997.

são lembradas) – há uma ênfase na partilha, remetendo à definição de política de Oswald de Andrade como “ciência da distribuição”.⁴⁵

Refletindo sobre o político para os Araweté, Viveiros de Castro os percebe como “refratários a qualquer forma de ‘coletivismo’ e de comando, em que as pessoas se recusam a seguir as outras, preferindo ostentar uma independência obstinada”. Conta sua experiência, no que parecia um caos, no qual era “sempre muito difícil determinar o momento inicial de qualquer ação coletiva: tudo parecia ser deixado para a última hora, ninguém se dispunha a começar coisa alguma”. Dessa forma, “é exatamente pelo fato de a ação coletiva ser, aos olhos Araweté, ao mesmo tempo uma necessidade e um problema, que a noção de *tenotã mō*, ‘líder’, designa uma posição onipresente mas discreta, difícil mas indispensável”. Figura chave do “concerto coletivo”, *tenotã mō* significa a pessoa “que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para excursionar na estação chuvosa. O líder Araweté é, assim, o que começa, não o que comanda; é o que segue à frente, não o que fica no meio” (VIVEIROS DE CASTRO, CAUX e HEURICH, 2017).

Spensy Pimentel relata ímpeto semelhante Kaiowá, para ir à caça, abrir uma roça, chamar uma conversa ou ir a uma reunião com agentes estatais, ocupar alguma terra ou fazer uma festa. São “muito ciosos a respeito de quem inicia uma ação, de quem vai ‘tomar a frente’, a iniciativa para realizar algo, seja no âmbito familiar ou no grupo local”. O *tendotá* é “o termo Kaiowá que designa a pessoa que vai à frente, que inicia uma ação. Encontrei mesmo quem me traduzisse política por *tendotá puakapy*, ou seja, assunto de *tendotá*”. Quem puxa, provoca, põe em movimento. Propõe-se pensar nesses termos as lutas-criações ameríndias nas últimas décadas, “puxando” as rebeliões em geral. Uma influência que vem de tempo, desde o moicano anarquista aos *indiani metropolitani*, passando por inúmeros grupos e pela influência nos movimentos igualitários; como dizia Oswald, “sem nós, a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”.⁴⁶

Kopenawa apresenta seu povo como “os moradores da floresta” e tal elaboração ecoa em uma série de iniciativas contemporâneas, tanto o “movimento das praças”, a partir

45 Cf. Daniela Fernandes ALARCON. 2020, p. 360. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 83, 175, 176, 217, 410, 413, 417, 418 e 420. Oswald de ANDRADE, 1970, p. 18.

46 Cf. Spensy K. PIMENTEL, 2012, p. 128. Oswald de ANDRADE, 1970, p. 14.

da virada 2010-2011, e sua forma-ocupação no coração das urbes, quanto – e sobretudo – certas articulações mais perenes, como a ZAD (zona a defender) de Notre-Dame-des-Landes (NDDL), que derrotou o projeto de aeroporto no oeste francês e o No Tav no Vale de Susa no norte italiano, combatendo um projeto de linha de trem de alta velocidade que quer rasgar o vale onde já existem estradas e linha de trem. Em sua primeira grande manifestação em 1996, os No Tav se autointitulam os “indígenas do vale”, pois tal “projeto representa a extinção do seu modo de vida”. Por sua vez, os habitantes da ZAD se denominam povo da lama (*peuple de boue*, que tem a mesma sonoridade de *debout*, povo em pé, levantado), que pode ser associada à declaração zapatista ao início da histórica marcha saindo do sudoeste mexicano em direção ao Zócalo na capital em 2001: somos a cor da terra, numa imagem também mobilizada por Dona Damiana, histórica resistente, acampando em beira de rodovia em Dourados (MS): “essa terra aqui é vermelha, escura”.⁴⁷

Davi, ao refletir na e com a floresta, insiste na sua inteligência e na capacidade de pensar e se defender com os *xapiri*, que a protegem e contêm os ataques destrutivos. Sua situação, no entanto, é delicada e crescentemente precária e frágil. Os *zadistes* de NDDL dialogam com essa perspectiva e uma emblemática faixa à frente dos seus atos o reflete. “*Nós somos a floresta que se defende*” inverte uma percepção de dentro/fora e sujeito/objeto (de defender a floresta) de certas concepções ecológicas. O *bocage* usa os corpos militantes para se proteger. Expressa, assim, imaginários-práticas de política-natureza (não mais dissociadas): habitar a terra, tramar os elos e o que está atado “às pessoas, ambientes, campos, sebes, bosques, casas, plantas, bichos”, isto é, “estar em retomada, em potência sobre nossos espaços”. Luta-floresta, oposta a uma perspectiva reacionária pela terra, pois “sua consistência é a vida partilhada que se inventa na luta” coletiva. Uma recomposição de mundos; o tritão, anfíbio morador dos lagos e símbolo da ZAD, é cuidado, celebrado e inclusive encenado nas manifestações. *Tritons créte-e-s contre béton armé* [tritões com moicano contra o concreto armado].⁴⁸

Os parceiros Deleuze e Guattari defendem que “pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em volta do outro. Pensar se faz mais na relação com o território e com a terra”. A oposição entre modo de vida e sistema

47 Cf. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 557. COLLECTIF MAUVAISE TROUPE, 2016, p. 57 e 109. Bruno Martins MORAIS, 2017, p. 263.

48 Cf. Alessandro PIGNOCCHI, 2019. ASARADURA, 2015, p. 10.

político-econômico parte de um chão e desse solo. O intelectual Dene (*Yellowknives*) Glen Sean Coulthard pensa a história colonial canadense mais em termos de despossessão territorial (de uma terra compreendida em termos relacionais e de reciprocidade com outros elementos – na língua Weledeh de Dogrib, *dè* [terra] abarca “pessoas e animais, pedras e árvores, lagos e rios”) do que a também presente – ainda que em menor grau – proletarianização (exploração do trabalho indígena). Pensa Marx nesses termos e retoma o conceito de modo de produção, compreendendo-o em sentido mais amplo, que envolve dois processos inter-relacionados: a tecnologia e os recursos para a produção, mas também as formas de pensamento e relações sociais – “*ambas condições e condicionadas pelas forças produtivas*”. Marx mesmo o teria empregado, em *A ideologia alemã*, como análogo a “modo de vida”. Coulthard percebe, assim, as reivindicações contemporâneas dos povos ameríndios no Canadá por suas terras em sua relação com a “responsabilidade coletiva, a autoridade não hierárquica, a posse comunal e o apoio mútuo”, que os sustentam “econômica, espiritual, social e politicamente”. O capitalismo e seu universo; esse, diz Rancière, é “mais que um poder, é um mundo e é o mundo no qual vivemos, (...) o ar que respiramos e a teia que nos liga”. Sugere, nesse âmbito, que o caminho para lhes sobreviver passa por consolidar “formas de dissidência subjetiva e de organização da vida à distância do mundo dominante”. São esses “presentes que criam os futuros e o que é vital hoje é o desenvolvimento de todas as formas de secessão em relação aos modos de percepção, pensamento, vida e comunidade propostos pelas lógicas desiguais”. Essas indicam um “esforço para lhes permitir se encontrar e produzir a potência acentuada de um mundo de igualdade”.⁴⁹

A floresta emerge como inspiração, sendo compreendida como “um povo que se insurge, uma defesa que se organiza, imaginários que se intensificam”. Davi compreende a ecologia como toda uma população: humanos, *xapiri*, animais, árvores, vento, sol, chuva, peixes; em suma, “é tudo o que veio à existência na floresta [...], tudo o que ainda não tem cerca”. Coloca, assim, a questão decisiva dos cercamentos, condição do surgimento do capitalismo. A destruição que esses causam não se situa unicamente no meio de vida e subsistência de muitos povos, mas principalmente numa “inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam”, numa riqueza partilhada de criações

49 Cf. Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, 2005, p. 82. Glen Sean COULTHARD, 2014, pp. 12-13, 60-61 e 65. Jacques RANCIÈRE, 2017, p. 54 e 59.

coletivas. Sua expropriação, contemporânea à caça às bruxas, não é somente material, mas ética, da vida e suas condições, dos vínculos existenciais costurados, do território constituído pela “tessitura mesma dos elos”.⁵⁰

Essa “tomada da dianteira” dos povos ameríndios se manifesta, com contundência, no Chile de hoje, que vive nas semanas de outubro de 2019 o maior protesto de sua história, no qual estudantes, pessoas comuns e tantas rebeldias rechaçam vigorosamente o seu sistema político-econômico, com passeatas, atos, saques, incêndios de estações de metrô, supermercados e lojas. Tais mobilizações ocorrem no que era o “país modelo” da ordem econômica dominante, com suas políticas (desde 1973) e Constituição (de 1980) elaboradas no contexto da Guerra Fria, tendo forte influência da Escola de Chicago. A explosão contra as continuidades após o fim da ditadura de Pinochet e seu todo privatizante (não transformado pelos sucessivos governos) vinha amadurecendo nos últimos anos, desde o *mochilazo* dos secundaristas reunindo dezenas de milhares em 2001, que é retomado no *pingüinazo* em 2006 com mais de um milhão, passando pelos universitários em 2011 e a *marea feminista* em 2018. Podemos, porém, situar a primeira grande mobilização contra essa nova governança (agora, *democrática*) no levante Mapuche [Gente da Terra] do dia 1 de dezembro de 1997 em Lumaco pela defesa de suas terras contra os planos da empresa florestal Bosques Arauco. Constituiu, assim, com ações diretas e *recuperación* de territórios ancestrais, a primeira faísca, e é significativo que nesses protestos massivos de 2019, uma novidade se faça notar: a farta presença de bandeiras Mapuche e a derrubada de estátuas de colonizadores.⁵¹

Isso se mostra, igualmente, como vimos antes, nas mobilizações quase simultâneas puxadas pelo movimento indígena no Equador contra as medidas de austeridade e que bloqueiam o país. E se produz, também, no início desse século na Bolívia, com as guerras da água e do gás, e depois no Brasil, com a tomada indígena do Congresso em abril anunciando o Junho brasileiro semanas depois, no qual foi forte a presença da Teko Haw Maraká'nà (Aldeia Maracanã, ocupando desde 2006 o antigo Museu do Índio do Rio). Tais eventos inspiram, também, as novas movimentações por justiça climática, com notável protagonismo juvenil nos *Fridays for Future* (organizando greves climáticas e recusas em

⁵⁰ Cf. Jean-Baptiste VIDALOU, 2017, p. 13. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 480. Isabelle STENGERS, 2009, p. 108. ASARADURA, 2015, p. 10.

⁵¹ Cf. Gabriel Salazar VERGARA, 2019.

ir à escola, que começaram com a mobilização multirracial de jovens californianos e posteriormente ganharam a forma de dias globais nos últimos anos) ou o *Extinction Rebellion*, que brota na Grã-Bretanha ao ocupar em abril de 2019 cinco pontos de Londres para pautar a questão do aquecimento global e que se disseminou em vários países (SVAMPA, 2020).

Essa inspiração se articula com um tipo de “internacionalismo” indígena. Kopenawa usa em português “mundo inteiro” como tradução de *urihi a pree*, grande terra-floresta, e as atividades xamânicas protegem a terra toda, tanto para indígenas quanto não indígenas. *Omama* criou, multiplicou e esprou *xapiri* não unicamente nas terras Yanomami, mas por toda parte, pois “o vento lá não sopra sem razão e a chuva não cai sozinha”. Esses mais longínquos são magníficos e poderosos, enquanto os que deixou para os Yanomami são “mais fracos e menos sagazes do que os que levou consigo para a terra dos brancos, onde são tão numerosos quanto na nossa”. Os brancos, no entanto, esqueceram e perderam o conhecimento sobre os espíritos que lá habitam – e até os antecedem naquele espaço – e não os percebem mais.

Davi conta, em particular, um episódio em Paris, ao olhar a Torre Eiffel:

apesar de ninguém saber, essa construção é em tudo semelhante à imagem das casas de nossos *xapiri*, cercada por todos os lados de inúmeros caminhos luminosos. É verdade! Aquela claridade cintilante é a do metal dos espíritos! Os brancos daquela terra devem ter capturado a luz dos seres-raio *yâpirari* para prendê-la nessa antena! Ao observá-la, eu pensava: “*Hou!* Esses forasteiros ignoram as palavras dos espíritos, mas, apesar disso, sem querer, imitaram suas casas!”. Isso me deixou confuso. Porém, apesar da semelhança, a luz daquela casa de ferro parecia sem vida. Não saía dela nenhum som. Se fosse viva, como uma verdadeira casa de espíritos, ouviríamos brotar de sua luminosidade o sibilar incessante dos cantos dos seus habitantes. Seu cintilar propagaria as vozes ao longe. Mas não era o caso. Ela ficava inerte e silenciosa. Foi apenas durante o tempo do sonho, fazendo dançar sua imagem, que pude ouvir a voz dos espíritos dos antigos brancos e das mulheres estrangeiras *waikayoma*, cobertas de miçangas, que moram em sua terra. (KOPENAWA e ALBERT, 2015)

Daí se pergunta se os antepassados dos franceses os conheciam e, a partir da sua experiência de viagens internacionais, conta como conheceu outros *xapiri* de distantes terras, que fogem das cidades enfumaçadas e vivem nas altas montanhas frescas nas quais “seus topos são cobertos de uma brancura tão brilhante quanto um monte de penugem luminosa” e onde se refugiaram depois de tanto tempo sem serem chamados. O xamã Yanomami percorreu em sonho esses locais onde moram os “espíritos dos ancestrais brancos”, conta ter sentido vertigem ao chegar perto da sua morada e ter ouvido deles indicações para lidar com os brancos com “energia e coragem”. “Não se deixe enganar por vagas mentiras! Eles têm que defender a floresta de fato!”, disseram. Quando foi a Nova York participar de encontro na ONU, narra outro acontecimento, no qual é acordado e espantado por

estalos e estrondos surdos do céu, que pareciam começar a se mover pesadamente sobre a cidade. Então, acordei sobressaltado e me levantei. Fiquei um tempo sem me mover, de pé, me segurando para não gritar de pavor. Mais uma vez, pensei: “*Hou!* Esta é uma outra terra, não posso me deixar levar pelo medo, ou os brancos vão achar que enlouqueci!”. Aos poucos, fui tentando me acalmar. Depois, o barulho do céu parou, mas eu comecei a ouvir a voz de sua imagem, que os xamãs nomeiam *Hutukarari*. Ela me dizia: “*Ma!* Não é nada! Fiz isso para testar sua vigilância! Às vezes faço o mesmo para que os brancos me ouçam, mas não adianta nada! Só os habitantes da floresta mantêm os ouvidos abertos, pois sabem virar espíritos com a *yãkoana*. Os dos brancos ficam sempre fechados. Por mais que eu tente assustá-los para alertá-los, eles permanecem surdos como troncos de árvore! Mas você me ouviu, isso é bom! (KOPENAWA e ALBERT, 2015)

“Só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami”, pontua o xamã. Significaria compor uma bruxaria em comum? Os celtas – que habitavam partes do oeste europeu, onde esteve Kopenawa – possuíam a figura do druida, formado por *dru* (relativo a carvalho) e *uid* (de conhecimento, saber). Seriam, então, magos, grandes sábios do carvalho, cujo visco se costumava consumir e nos seus pés se abrigavam ritos. Dizem que temiam, como nas histórias em quadrinhos de Asterix, que o céu (sustentado pelas árvores) caísse sobre as suas cabeças, num perturbador paralelo com os Yanomami (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

A ativista antiglobalização e bruxa neopagã Starhawk propõe pensar a magia como movimento político. Citando Dion Fortune, uma ocultista do início do século passado, trabalha-a como “a arte de modificar a consciência de acordo com a vontade”, abarcando variadas esferas da imaginação. Elabora, assim, um elo decisivo com a ideia-prática de transformação, pois “implica que o mundo é dinâmico e fluido, e não estático. E ela fala de ‘vontade’: uma intenção humana focada que tem um impacto no mundo em torno de nós”. Daí emerge “uma boa definição para a ação política. Buscar mudanças políticas profundas não abrange apenas mudar quem detém o poder, embora isso seja bastante importante”, pois “também implica o modo como concebemos o nosso poder e como mudamos a consciência que permitiu que tantos danos ocorressem e tivessem continuidade”. Bruxa emerge como um nome “genérico” de uma multidão de saberes, formas de estar juntos e de comunicação entre mundos (humano e não humano). Reage, igualmente, a um empobrecimento político e existencial moderno, já que “a perseguição às Bruxas nos deixou um legado que cortou nossa sensibilidade em relação a uma Terra viva”, tornando “escutar a Terra” algo suspeito, perigoso ou até ridículo. Continua Starhawk, propondo “como seria ter uma ciência na qual (...) nos permitíssemos abraçar novamente algumas das visões de mundo indígenas e, ao mesmo tempo, somar a elas alguns dos nossos modos atuais de entender como comprovar rigorosamente nosso conhecimento” (STARHAWK, 2018).

Como colocado antes, o EZLN viveu uma transição do ímpeto de doutrinar e mostrar a verdade para o de compreender e se transformar com as resistências históricas das coletividades indígenas. Desse choque político-cultural vai nascer uma criação exuberante (mesclando teologia da libertação, militantes marxistas e organização autônoma ameríndia e camponesa) e que vai influenciar muitos movimentos, indígenas e não indígenas, no mundo todo. Esse imaginário político produz uma inversão dos vetores políticos habituais com o *mandar obedecendo* (assim como o *caminhar perguntando*), condições para *uma revolução que faça possível a revolução*. Uma articulação indígena, local, nacional, internacional e intergaláctica das sociedades contra o Estado. No convite para o Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, o subcomandante apresenta o zapatismo como uma fuga das ideologias políticas, receitas, linhas, consignas, táticas ou estratégias; esse

não é, não existe. Só serve, como servem as pontes, para cruzar de um lado para outro. Logo, no zapatismo cabem todos, todos os que querem cruzar de um lado para outro (...), o zapatismo não é de ninguém e, portanto, é de todos. (RAMÍREZ, 2004)

Na América do Norte, em 1680, um oficial do Rei da França volta ao forte onde havia deixado parte das tropas, mas “seus” homens não haviam somente desertado, destruído as instalações e roubado as mercadorias, como deixaram também inscritas umas palavras de despedida: “somos todos selvagens”. Política selvagem?

Referências Bibliográficas

ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Editora Elefante, 2020.

ALBUQUERQUE, H. “A Ascensão Selvagem da Classe sem Nome”. *Em: O Descurvo*, 6 de setembro de 2012.

ALMEIDA, M. “As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais”. *Em: Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2021.

ANDRADE, O. d. “Manifesto Antropófago (1928)”. *Em: Obras Completas VI - Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ARDITI, Benjamin. “Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan”. *Em: Revista Sul-Americana de Ciência Política*, v. 1, n. 2, 2013.

ARTAUD, A. “Secrets éternels de la culture” (1936). *Em: Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.

ASARADURA. *Notes de voyage contre le TAV: été 2011-printemps 2015*. s/e, 2015. Disponível em: <https://paris-luttes.info/asaradura-notes-de-voyage-contre-3804?lang=fr> Acessado em: 06/12/2022.

BACHELARD, G. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

BALDWIN, J. *Down at the Cross*. Kōbunsha, 1962.

BENITES, Tónico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado em Antropologia. Museu Nacional, UFRJ, 2014. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/rojeroky-hina-ha-roike-jevy-tekohape-rezando-e-lutando Acessado em: 06/12/2022.

DANOWSKI, D. ; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014.

BUSHATSKY, I. “Quando Quebra Queima (coletivA ocupação): a irrupção do sujeito político coletivo” *Em: Sala Preta*, vol. 18, n. 2, 2018.

CADENA, M. de la. “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’” *Em: Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Vol. 2, 2019.

CADENA, M. de la. “Natureza incomum: histórias do antro-po-cego” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 2018.

CAMPOS, A. M.; MEDEIROS, J; RIBEIRO, M. M. *Escolas de luta*. São Paulo: Veneta, 2016.

CAMUS, A. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.

CRI-EZLN. “Uma montanha em alto-mar”. *Em: LACERDA, M.; e PELBART, P. P. (orgs.). Uma baleia na montanha*. São Paulo: N-1, 2021.

COCKBURN, A.; ST CLAIR, J.; SEKULA, A. *Five days that shook the world: Seattle and beyond*. Londres: Verso, 2000.

COLECTIVO SITUACIONES. *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De mano en mano, 2002.

COLLECTIF MAUVAISE TROUPE. *Contrées: histoires croisées de la ZAD de NDDL et de la lutte No Tav dans le Val Susa*. Paris: L'éclat, 2016.

COMITÉ INVISIBLE. *L'insurrection qui vient*, La Fabrique éditions, Paris, 2007.

COMITÉ INVISIBLE. *Maintenant*. Paris: La fabrique, 2017.

COMITÉ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COMITÉ D'OCCUPATION DE LA SORBONNE EN EXIL. Communiqué n. 1. Paris, *Le dimanche*, 12 mars 2006.

CORRÊA, J. C. M. “Balbucio grávido de arte política”. *Em: Blog do Zé Celso*, 01 de setembro de 2015.

COULTHARD, G. S. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

CUKIER, A.; LASSERE, D. G. “Contre le loi travail et son monde: autonomie et organisation dans le long mars français”. *Les Temps Modernes*, n. 691, nov-dez 2016.

DE BRITO, L. *Agora eles têm medo de nós! Uma coletânea de textos sobre as revoltas populares em Mozambique (2008-2012)*. Maputo: IESE, 2017.

DIAS, C. M.; MARRAS, S. Fala Kopenawa! *Sem floresta não tem história*. Mana, v. 25, 2019, pp. 236-252,.

DIEESE. “Balanço das greves em 2013”. *Estudos e Pesquisas*, n. 79, dezembro de 2015.

DOUEK, Daniel. “Entrevista com Zé Celso Martinez.” *Centro de Pesquisa e Formação*. Sesc São Paulo, 12 de julho de 2013.

DOUGLASS, F. *What to the Slave Is the Fourth of July?* (discurso para the Rochester Ladies’ Anti-Slavery Society), 5 de julho de 1852.

DUFRESNE, D. *Maintien de l'ordre*. Hachette littératures, 2007.

EL ASWANY, A. *Chronique de la révolution égyptienne*. Paris: Actes Sud, 2011.

ESTES, N. *Our history is the future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*. Londres: Verso, 2019.

FILIU, Jean-Pierre. *Algérie: la nouvelle indépendance*. Paris: Seuil, 2019.

FOUCAULT, M. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

GAGO, V. “Intelectuales, experiencia e investigación militante: avatares de un vínculo tenso”. *Em: Nueva Sociedad*, n. 268, mar-abr de 2017.

GANS, A. de. “Tous nos jours de tonnerre: témoignage sur la naissance du cortège de tête”. *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016.

GARCIA, M. A. “São Bernardo: a (auto) construção de um movimento operário” *Em: Desvios*. Vol. 1, n. 1, São Paulo, 1982.

GÉRARD, V.; SIMONPOLI, M.-H. “Des lieux et des liens” *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016.

GHONIM, W. *Revolution 2.0: The power of the people is greater than the people in power: A memoir*. Boston: Mariner Books, 2012.

GIL, Gilberto. *Discurso de posse no Ministério da Cultura*, 1 de janeiro de 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u44344.shtml> Acessado em: 06/12/2022.

GIOVANNI, J. R. D. *As artes do impossível: protesto de rua no movimento antiglobalização*. São Paulo: Annablume, 2012.

GLISSANT, É. *La cohée du Lamentin (Poétique V)*. Paris: Gallimard, 2005.

GOLDMAN, M. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana*, v. 21, n. 3, 2015.

GONZALEZ, L. “A categoria político-cultural da Amefricanidade”. *Em: Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* Diáspora Africana, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

GRAEBER, D. “A hora dos 99%?” *Em: O Estado de S. Paulo*, 31 de janeiro de 2015.

GRAEBER, D. *Direct action: An ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.

GRIBAUDI, M.; RIOT-SARCEY, M. *1848: la révolution oubliée*. Paris: La Découverte, 2009.

GRUPO CONTRAFILÉ, SECUNDARISTAS DE LUTA E AMIGOS. *A Batalha do Vivo*, 2016.

GUATTARI, F.; DELEUZE, G. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Editions de Minuit, 2005.

GUIMARÃES, J. *Debate: A estratégia da pinça*. Revista Teoria e Debate, n. 12, 1990.

HAGELSEN, J.; ZIUTHRE, C. “Le cortège de tête vu de l’intérieur ou la lutte hors cadre.” *Em: Les Temps Modernes*, n. 5, nov-dez 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. “Empire, Twenty Years On”. *Em: New Left Review*, n.120, nov/dez de 2019.

HARDING, J. *Os manifestantes estão em pânico. O que querem os coletes amarelos*. Revista Piauí, n. 159, 2019.

HAZAREESINGH, S. *O maior revolucionário das Américas*. Zahar, 2021.

HUI, W. *The End of the Revolution: China and the Limits of Modernity*. Londres: Verso, 2009.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.

JOURDAN, C. 2013 *Memórias e resistências*. Rio de Janeiro: Circuito, 2018.

KAIOWÁ, T. B. “Ore ava reko: luta dos Guarani e Kaiowa para manutenção de seu modo de viver”. Em: Dominique GALLOIS, T.; MACEDO V. (orgs.) *Nas Redes Guarani: saberes, tradições e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

KATSIAFICAS, G. *Asia’s Unknown Uprisings, Volume 2: People Power in the Philippines, Burma, Tibet, China, Taiwan, Bangladesh, Nepal, Thailand, and Indonesia*. Pm Press, 2013.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRADER, L. (org.) *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock* (2 ed.). Assen, Van Gorcum, 1974.

KRENAK, A. “*A Aliança dos Povos da Floresta*” (Entrevista de A. KRENAK e Osmarino AMÂNCIO, por Beto RICARDO e André VILLAS BOAS, 10 de maio de 1989). Em: Sergio COHN (org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KURLANSKY, M. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

LACERDA, M; PELBART, P. P. (orgs.). *Uma baleia na montanha*. São Paulo: N-1, 2021.

LÖWY, M. “Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião”. Em: *Estudos Avançados*, 19(55), 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. “A Agonia do Cristianismo, de Dom Miguel de Unamuno (1926) e Aniversário e balanço” (1928) Em: Michael LÖWY (org.) *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. “Duas concepções da vida” (1930); “O homem e o mito” (1925) e “Aniversário e balanço” (1928). Em: Michael LÖWY (org.) *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAYA, M. L. *The Venezuelan Caracazo of 1989: Popular protest and institutional weakness*. Journal of Latin American Studies, v. 35, n. 1, 2003, pp. 117-137.

MAYÁ. *A escola da reconquista*. Arataca: Teia dos Povos, 2021

MBEMBE, A. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.

MCRAE, E. “Identidades homossexuais e movimentos sociais urbanos no Brasil da ‘Abertura’”. *Em*: James N. GREEN *et al.* (orgs.) *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.

MONTOYA ROJAS, R. “Prólogo à edição brasileira” *Em*: José Carlos MARIÁTEGUI. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso, 2008.

MORAES, A.; GUTIÉRREZ, Bernardo; PARRA, Henrique; ALBUQUERQUE, Hugo; TIBLE, Jean; SCHAVELZON, Salvador. “Junho está sendo”. *Em*: Alana MORAES *et al.* *Junho: potência das ruas e das redes*. 2014. São Paulo: FES, 2014.

MORAES, A. *Experimentações Baldias & Paixões de Retomada – Vida e Luta na cidade-acampamento*. Tese de doutorado (Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

MORAIS, B. M. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

RAMÍREZ, G. *EZLN: el fuego y la palabra*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2004.

NERI, M. C. *A nova classe média: o lado brilhante da base da pirâmide*. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

NUNES, R. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu, 2022.

PELBART, P. P. *Ensaio do assombro*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

PELBART, P. P. *Carta Aberta aos Secundaristas*. São Paulo: N-1, 2016.

PERRONE, M. K.; ZUKER, F. “Por que ocupamos...”. *Em: Nossa Voz*, agosto de 2016.

PIGNOCCHI, A. *La recomposition des mondes*. Paris: Seuil, 2019.

PIMENTEL, S. K. “Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país.” *Em: Graciela CHAMORRO e Isabelle COMBÈS (org.). Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora UFGD, 2015.

PIMENTEL, S. K. “Novas terras sem males: a luta guarani-kaiowá pelos tekoha”. *Em: Dominique TILKIN GALLOIS e Valéria MACEDO (orgs.). Nas Redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani* - Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2012.

PINEDA, C. E. *Arde el Wallmapu: autonomía, insubordinación y movimiento radical Mapuche em Chile*. México: Bajo Tierra Ediciones, 2018.

PIZANGO, Alberto . “Estado de Insurgência”. *Em: Piseagrama*, n. 13, 2019.

POCHMANN, M. *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2013.

PRECIADO, P. B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

RANCIÈRE, J. *En quel temps vivons-nous? Conversation avec Eric Hazan*. Paris : La fabrique, 2017.

RIBEIRO, S. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, N. *Flor de obsessão: as mil melhores frases de Nelson Rodrigues*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

ROSSI, W. “Contando a nossa história: a construção dessa cidade.” *Em*: Elias STEIN (org.). *Quando os trabalhadores se tornam classe: a construção da riqueza na Cidade de São Paulo*. São Paulo: IIEP, 2016.

SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo: 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, A. B. D. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: UnB, 2015.

SANTOS, L. K. dos. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.

SATRAPI, M. *Persépolis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SECCO, L. “Secundaristas.” *Blog da Boitempo*, 24 de maio de 2016.

SINGER, A. *Os Sentidos do Lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, J. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2012.

STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *A los asistentes al V Encuentro Europeo de Solidaridad con la Rebelión Zapatista*, 30 de janeiro de 1996.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. “La véridique légende du sous-commandant Marcos” -Entrevista a Tessa BRISAC e Carmen CASTILLO” *Em: Chimères: revue des schizoanalyses*, 1995.

SOUS-COMMANDANT MARCOS; LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste*. Paris: Seuil, 1997.

SVAMPA, M. “¿Hacia dónde van los movimientos por la justicia climática?” *Nueva Sociedad*, n. 286, março/abril de 2020.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil - da Colônia à atualidade*. São Paulo: Objetiva, 2018.

VALENTE, R. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VENTURA, Z. *1968: o ano que não terminou: a aventura de uma geração*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VERGARA, G. S. *El ‘reventón social’ en Chile: Una mirada histórica*. Nueva Sociedad, outubro de 2019. Disponível em: <https://www.nuso.org/articulo/protestas-Chile-estudiantes-neoliberalismo/> Acessado em: 06/12/2022.

VIDALOU, J-B. *Être forêts: habiter des territoires en lutte*. Paris: La Découverte, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; CAUX, C. D.; HEURICH, G. O. *Araweté: um povo tupi da Amazônia*. São Paulo, Edições Sesc, 2017.

WEIZMAN, Eyal; FISHER, Blake; MOAFI, S. “The Roundabout Revolutions” *Em: Critical Spatial Practice* 6. Berlim: Stenberg Press, 2015.

