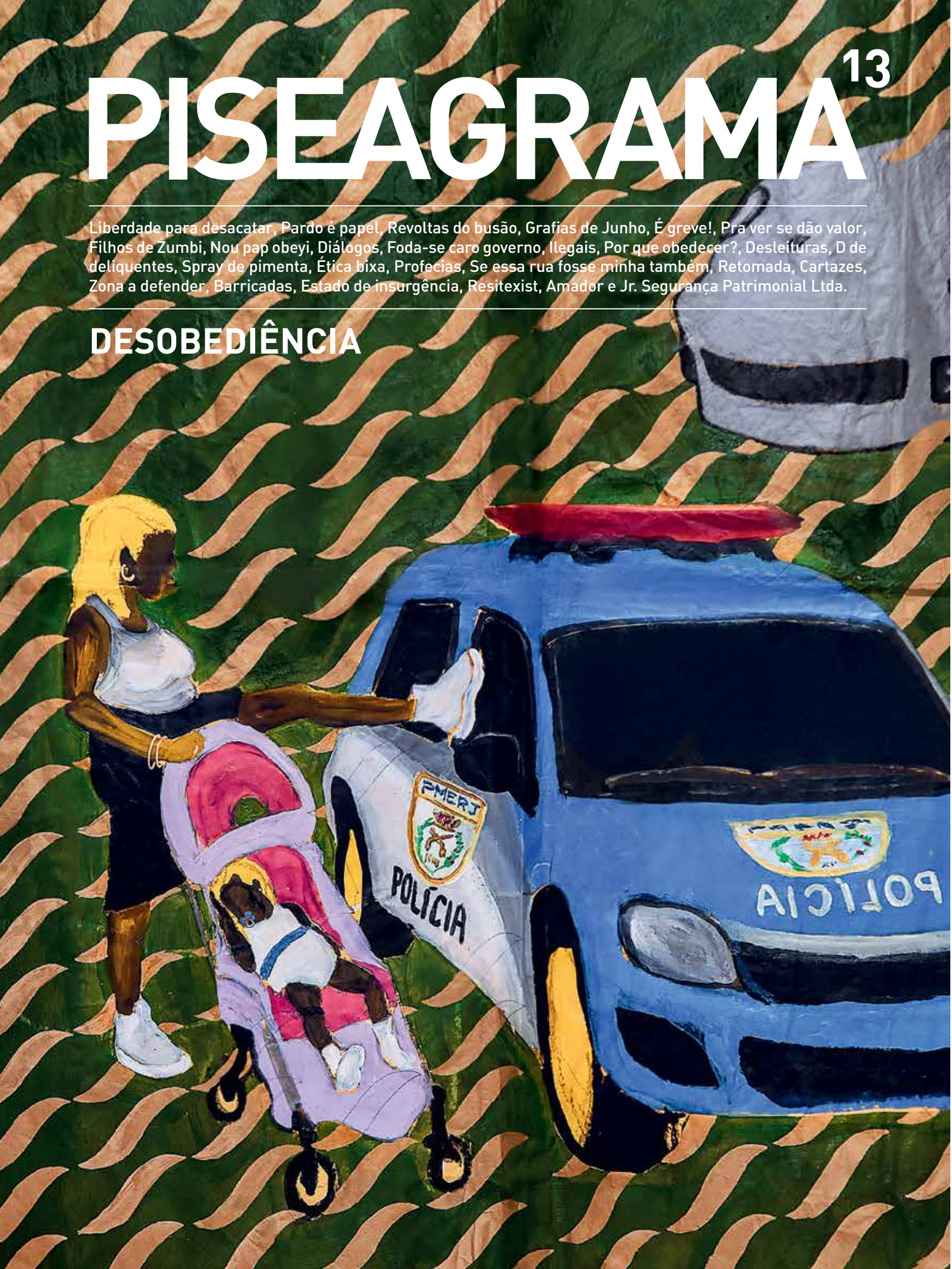
PISEAGRAMA 13

Liberdade para desacatar, Pardo é papel, Revoltas do busão, Grafias de Junho, É greve!, Pra ver se dão valor, Filhos de Zumbi, Nou pap obeyi, Diálogos, Foda-se caro governo, Ilegais, Por que obedecer?, Desleituras, D de deliquentes, Spray de pimenta, Ética bixa, Profecias, Se essa rua fosse minha também, Retomada, Cartazes, Zona a defender, Barricadas, Estado de insurgência, Resitexist, Amador e Jr. Segurança Patrimonial Ltda.

DESOBEDIÊNCIA



DESOBEDIÊNCIA

→ VEJA MAIS EM **WWW.PISEAGRAMA.ORG**

02 **Liberdade para desacatar**
Conrado Hübner Mendes e Bernardo Pacola

Pardo é papel
Maxwell Alexandre

12 **Revoltas do busão**
André Veloso

Grafias de Junho
Acervo colaborativo

22 **É greve!**
Rita Velloso e João Paulo Fonseca

Pra ver se dão valor
No Martins

28 **Filhos de Zumbi**
Neusa Maria Pereira

36 **Nou pap obeyi**
Daniel Lima

Diálogos
Sidney Amaral

44 **Foda-se, caro governo**
Nadya Tolokonnikova

52 **Ilegais**
Rebeca Lerer

58 **Por que obedecer?**
Andityas Soares de Moura Costa Matos

Desleituras
Jorge Menna Barreto

66 **D de delinquentes**
Vinciane Despret

Spray de pimenta
Gunga Guerra

76 **Ética bixa**
Paco Vidarte

Profecias
Randolpho Lamonier

86 **Se essa rua fosse minha também**
Adriana Galuppo

98 **Retomada**
Cacique Babau

Cartazes
Denilson Baniwa, Parquinho Gráfico e Ocupeacidade

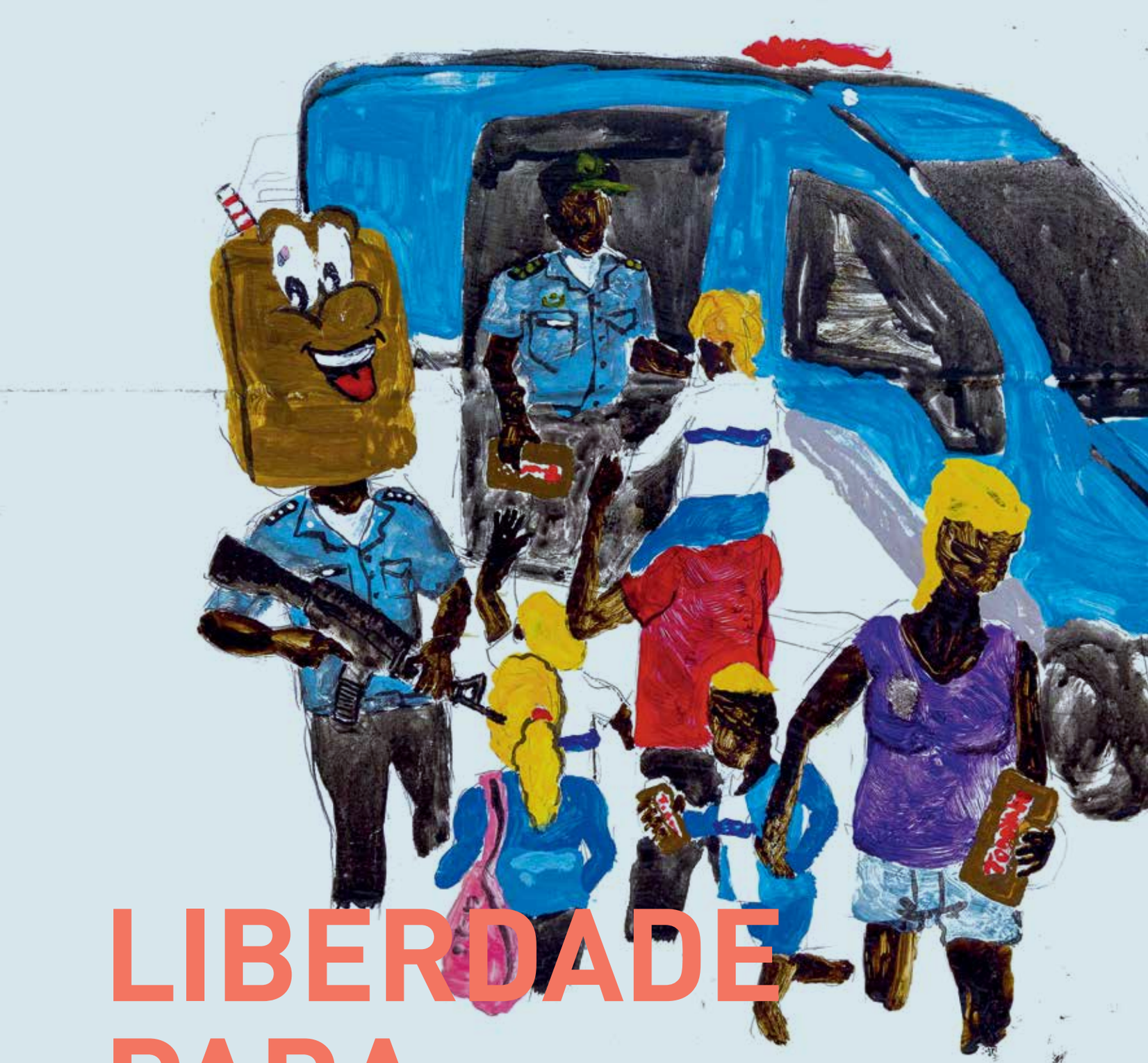
106 **Zona a defender**
John Jordan

Barricadas
MorkA e La rue ou rien

114 **Estado de insurgência**
Alberto Pizango

Resitexist
Juan Carlos Romero

122 **Amador e Jr. Segurança Patrimonial Ltda**
Antonio Gonzaga Amador e Jandir Jr.



LIBERDADE PARA DESACATAR

Texto de Conrado Hübner Mendes e Bernardo Pacola
Pardo é papel, pinturas de Maxwell Alexandre

”Me desacatou / Vou lhe reprovar
Guarde na memória / Hei de me vingar.”
(Francisco Alves, *Desacato*)

“Não acabou, tem que acabar, eu quero o fim da Polícia Militar”. Palavra de ordem comum em manifestações de esquerda, a frase foi tida como crime no dia 30 de outubro de 2018. Em manifestação contra o presidente eleito Jair Bolsonaro, alguns jovens foram presos sob acusação de desacato e vandalismo após a dispersão do ato. Policiais também reagiram diante da alcunha de “fascistas” que lhes foi dirigida. A prisão foi mais tarde suspensa judicialmente.

A narrativa é familiar. Remete-nos às manifestações de junho de 2013, que trouxeram à tona o recurso indiscriminado ao “crime de desacato” como técnica de intimidação policial. A acusação de desacato era combinada com outros delitos – resistência, associação criminosa e vandalismo – no contexto de uma série de prisões arbitrárias de manifestantes. A invocação do desacato é ritual quase onipresente nesse caldo de truculência policial.

Além de reforço a prisões arbitrárias, o desacato foi usado, nas manifestações, como forma de silenciar críticas à atuação policial. Até quando hostilizadas por policiais, pessoas foram presas por desacato ao reagirem às ofensas. É o caso de uma jovem carioca que, depois de ser assediada por policiais e se indignar, foi presa em flagrante pela prática do crime – teria ofendido a “honra funcional” dos agentes públicos em questão.

Fora de manifestações, o uso do desacato como forma de intimidação é rotina, especialmente em abordagens policiais, mas também por outros agentes públicos. Tornou-se célebre o caso, no Rio de Janeiro, em que uma funcionária do Detran, ao abordar o juiz que dirigia, sem habilitação, um carro sem placas de identificação, deparou com forte resistência do magistrado. Por falar que o juiz “não era Deus”, recebeu voz de prisão por desacato. Em toda e qualquer repartição pública somos lembrados da ameaça por avisos que ostentam o teor do artigo 331 do Código Penal.

“Vem cá, você quer ser preso?” – foi este o reflexo do ministro Ricardo Lewandowski ao ouvir, dentro do avião, um passageiro com câmera na mão que se dirigira a ele para dizer que “o STF é uma vergonha”. Pediu, em seguida, que o comissário de bordo acionasse a polícia para prender o passageiro por desacato. A conduta de Lewandowski foi publicamente apoiada por cinco associações corporativas de magistrados.

O crime de desacato também é mobilizado como fundamento *ad hoc* para prisões arbitrárias. Em Curitiba, um advogado negro foi abordado por policiais ao ouvir música alta do lado de fora do seu carro. Foi acusado de roubo do veículo e humilhado. Ao afirmar ser advogado, foi acusado de falsificar sua carteira da OAB. Mesmo sem oferecer resistência, foi algemado e, dentro da viatura, levou pancadas na cabeça. Levado à delegacia, na ausência da verificação de qualquer crime, foi autuado por suposta prática de desacato aos policiais que o abordaram. Os policiais afirmaram: “Disse que era advogado e que ninguém prendia ele”.

Há outros crimes que se prestam a finalidade parecida de abuso de poder. O Código Penal também prevê proteção especial a agentes públicos no que tange a crimes

contra a honra em geral (injúria, calúnia e difamação). Estabelece uma causa de aumento de pena para situações em que tais crimes são cometidos contra agente público em razão do exercício das suas funções.

Um caso recente ilustra essa prática. Em setembro de 2017, em meio à operação Ouvidos Moucos, que investigava um esquema de desvio de recursos federais na UFSC, uma série de mandados de prisão temporária (técnica rotineira em investigações recentes contra a corrupção) foram expedidos. Um deles se direcionava ao então reitor da UFSC, Luiz Carlos Cancellier, acusado de ter obstruído investigações internas na universidade.

Preso, algemado e despido, ele foi interrogado por sete horas. Permaneceu um total de 30 horas sob custódia da polícia, até ser solto pela juíza que substituía a responsável pelas investigações. O ex-reitor da UFSC tornou-se símbolo do esquema investigado, e o fato foi amplamente repercutido pela imprensa nacional. Com a reputação manchada, foi afastado do cargo e proibido de retornar à universidade. Cometeu suicídio no dia 3 de outubro de 2017, trajando uma camiseta da UFSC e portando, no bolso, um bilhete: "A minha morte foi decretada quando fui banido da universidade".

O suicídio de Cancellier gerou revolta dentro e fora da universidade contra a ação das autoridades envolvidas na investigação. Em um ato comemorativo do aniversário da UFSC, foram colocadas faixas em protesto, em uma delas lia-se: "Agentes públicos que praticaram abuso de poder e que levaram ao suicídio do Reitor. Pela apuração e punição dos envolvidos e reparação dos malfeitos!". Por não ter se oposto à instalação da faixa, o atual reitor da universidade foi denunciado pela prática de injúria contra agente público – teria, "por omissão", ferido a honra funcional da delegada responsável pelas investigações.

O crime de desacato está longe de ser uma exclusividade brasileira. Diversos países da América Latina possuem leis de desacato, com conteúdo similar ao do Código Penal brasileiro. Esse quadro motivou a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) a elaborar, em 1995, um relatório no qual se posiciona pela incompatibilidade de crimes de desacato com o artigo 13 da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), que protege a liberdade de expressão. Além desse relatório, a CIDH emitiu, em 2000, uma Declaração de Princípios sobre Liberdade de Expressão, na qual reitera esse entendimento. Em 2002, a Relatoria Especial sobre a Liberdade de Expressão da CIDH alertou para o risco de crimes contra a honra serem empregados com a mesma finalidade intimidatória que o desacato.

Na Europa, há previsão de penas mais graves para difamação ou injúria praticadas contra agentes públicos em diversos países (como Alemanha, Bélgica, Dinamarca, Estônia, França, Holanda, Itália, Luxemburgo, Malta, Polônia e Portugal), apesar de a Corte Europeia de Direitos Humanos já ter se pronunciado no sentido de que a liberdade de expressão para crítica de agentes públicos deve ser mais ampla do que o ordinário, e não mais restrita. Nos Estados Unidos, algumas leis estaduais estabeleceram delitos similares ao desacato, punindo ofensas dirigidas a policiais durante o exercício do cargo. Foram consideradas inconstitucionais pela Suprema Corte, por violarem a liberdade de expressão. Um trecho da decisão no caso *Houston v. Hill* ilustra bem o espírito por trás da deliberação da Corte: "A liberdade de indivíduos se oporem ou desafiarem verbalmente a atuação policial sem que, por isso, corram risco de prisão, é uma das principais características por meio das quais distinguimos uma nação livre de um Estado policial".

A discussão sobre a compatibilidade do crime de desacato com a liberdade de expressão não é, no Brasil, uma preocupação apenas teórica. Projetos de lei que propõem a abolição do crime tramitam no Congresso. O tema também alcançou os tribunais e deu início a um debate ainda pendente de resolução definitiva pelo STF. O ponto de partida para a controvérsia judicial no Brasil é o relatório da CIDH. A CIDH entende que a maior proteção dada a agentes públicos, por meio do crime de desacato, não está em sintonia com a democracia. Por exercerem uma função de interesse coletivo, agentes públicos deveriam estar sujeitos a um controle democrático mais rigoroso, não o contrário. O crime de desacato inverteria a ordem democrática dos fatores: dá-se proteção especial a quem deveria estar mais sujeito a críticas. Assim, não só se produz discriminação injustificada entre agentes públicos e cidadãos, como se facilita a intimidação arbitrária e prejudicial ao debate de ideias próprio à esfera pública.

Fundamentados na orientação da CIDH, magistrados de primeira ou segunda instância passaram a tomar decisões favoráveis à incompatibilidade do crime de desacato com a CADH. O movimento não foi unânime, pois houve julgados em sentido contrário. A controvérsia jurisprudencial chegou ao STJ, que emitiu duas decisões a respeito. A primeira se deu no Recurso Especial 1.640.084-SP, julgado em dezembro de 2016, que decidiu pela incompatibilidade do desacato com a CADH à luz dos mesmos fundamentos dos relatórios da CIDH. Em maio de 2017, contudo, essa decisão foi revertida pela 3ª Seção do STJ no Habeas Corpus 379.269.

O debate acerca do desacato chegou ao STF pelo Habeas Corpus 141.949, decidido pela 2ª Turma no começo de 2018. O caso questionava a legalidade da prisão, pela Justiça Militar, de um civil que teria desacatado sargento do exército ao chamá-lo de "palhaço". Os ministros Gilmar Mendes, Dias Toffoli e Ricardo Lewandowski ratificaram a constitucionalidade do crime de desacato. O ministro Luís Edson Fachin restou vencido ao defender a orientação dada pela CIDH.

Conhecidos por abraçar o "garantismo penal" nos casos da Lava Jato, doutrina jurídica que confere maior peso à proteção de direitos do réu, foi curioso e contraditório que os ministros da 2ª Turma não tenham dado a mesma prevalência à liberdade ao analisar o crime de desacato. Validaram um crime que não só é inspirado em raiz autoritária e discriminatória, mas cuja prática convida ao arbítrio. Sintomático, nesse julgamento, foi o desabafo de Gilmar Mendes sobre a perda de qualquer respeito à autoridade nos dias de hoje. Essa perda seria exemplificada, segundo o ministro, pela exigência de fiscalização de militares na segurança pública no Rio de Janeiro para evitar violações de direitos humanos.

A constitucionalidade do desacato é um tema que permanece em aberto. Aguarda-se manifestação definitiva do STF a respeito, em ação proposta pelo Conselho Federal da OAB. Resta saber quando o caso entrará na pauta de julgamento.

BRASIL
10

RIO
RIO

Como a jurisprudência favorável à constitucionalidade do crime de desacato fundamenta sua posição? O argumento parte de um lugar comum indisputado: a liberdade de expressão não é um direito absoluto, e pode ser legitimamente restringida pelo Estado dentro de certas condições. Dessa premissa, sem maiores mediações, ainda não se chega a qualquer conclusão sobre a constitucionalidade do desacato.

Conforme o ministro Gilmar Mendes, o exercício da liberdade de expressão, dentro de "marcos civilizatórios bem definidos", não estaria sob ameaça. O desacato permitiria coibir excessos e compatibilizar direitos colidentes. Evitaria, assim, que a prática ilimitada dessa liberdade viole os direitos à honra, à intimidade e à dignidade. Não haveria, em qualquer caso, censura prévia.

No entanto, como a lei já impõe restrições à liberdade de expressão para proteger a honra individual, o argumento favorável ao desacato precisa ainda justificar o tratamento diferenciado dado ao agente público. Tem de explicar, em outras palavras, a necessidade dessa restrição *adicional*: diante de um agente público, a fala ofensiva de um indivíduo pode ser considerada, além de crime contra a honra, crime de desacato. A jurisprudência traça quatro linhas argumentativas nesse sentido.

Primeiro, identifica-se o objeto de proteção do crime de desacato. Ele não é, como no caso de injúria, difamação ou calúnia, o senso de autorrespeito (honra subjetiva) ou a reputação (honra objetiva) da vítima. Sua previsão se justifica pela necessidade de tutelar o "prestígio da Administração Pública", a função pública em si, a "honra funcional" do agente. Argumenta-se, de um lado, que a proteção desse prestígio é necessária como forma de resguardo da própria autoridade estatal. De outro lado, defende-se que a tutela do prestígio da Administração é necessária para garantir o bom desempenho da função pública e para promover, assim, o interesse público.

A segunda linha argumentativa vem dos votos vencedores de precedente do STJ. Nessa decisão, ministros entenderam que crimes contra a honra seriam insuficientes para a proteção do agente público. Por um lado, injúria, difamação ou calúnia contra agentes públicos no exercício das suas funções são crimes que dependem de autorização do ofendido para que o acusado seja processado. O argumento afirma que, por isso, o agente público ficaria desprotegido, o que estimularia certo desleixo no exercício das suas funções. Por outro lado, haveria situações que ferem a respeitabilidade da função pública que não se enquadrariam no crime contra a honra. Sem o desacato, essas situações não poderiam ser punidas, e o prestígio da Administração ficaria desguarnecido.

A terceira linha justifica a diferença de tratamento entre agentes públicos e os demais cidadãos sem depender da noção de prestígio da Administração. Ela enfatiza que os primeiros estão sujeitos a maiores ônus do que os últimos: justamente pelo fato de os agentes públicos terem mais responsabilidades (sujeitos, por exemplo, a violências e crimes específicos, que não se aplicam a todos), estaria justificado que tenham, em contrapartida, maior proteção.

O fato de o ofendido, no caso julgado, ser um militar (chamado de "palhaço") serviu de argumento adicional para Gilmar Mendes defender a aplicação do crime de desacato. Segundo o ministro, "estamos num ambiente muito definido, que é o ambiente militar. Nós todos sabemos [...] que as instituições militares, tais como previstas no texto constitucional e legal, louvam-se, estruturam-se no arcabouço da hierarquia. [...] Imaginem, num sistema como este [...] um sargento ser chamado de 'palhaço'. Isso, de fato, distorce por completo o sistema. Claro que isso nada tem a ver com liberdade de expressão. Isso, na verdade, transcende toda a ideia de legalidade [...] de disciplina, de organização que se tem que ter no âmbito deste tipo de instituição". Contudo Mendes não elaborou critérios que explicassem por que um civil, que está fora da organização militar, deveria se submeter à rigidez hierárquica das Forças Armadas.

Em quarto lugar, tenta-se responder à abertura dada, pelo desacato, à arbitrariedade policial. Gilmar Mendes argumentou que a punição do desacato é legítima na medida em que o abuso de poder pelas autoridades públicas seja também punido por lei. Rogerio Schietti Cruz, ministro do STJ, reconheceu a existência de uma prática abusiva reiterada por policiais no que diz respeito ao desacato, mas argumentou que a coibição de atos abusivos era uma tarefa do Judiciário. E a mera existência de abusos não seria motivo, portanto, para abolir o crime, menos ainda para declarar sua inconstitucionalidade.

Essas linhas argumentativas são insuficientes para justificar a persistência do desacato na ordem jurídica brasileira. Perguntar se a criminalização do desacato é compatível com a liberdade de expressão continua a ser urgente, pois as respostas até aqui ensaiadas são claramente insatisfatórias e superficiais.

Não basta, nesse exercício, dizer que direitos fundamentais não são absolutos, nem que a liberdade de expressão comporta restrições, desde que bem justificadas e proporcionais. As controvérsias não residem nessa premissa elementar, já bem aceita na doutrina constitucional, mas nos seus desdobramentos. O diabo mora nas distinções analíticas a construir a partir dessa premissa. Difícil é o passo argumentativo seguinte: construir critérios para saber quais restrições a liberdade de expressão admite à luz do projeto brasileiro de democracia constitucional. Essa fórmula não está na letra da Constituição, por mais que a procuremos. Depende de uma teoria política da liberdade de expressão, conectada ao ideal democrático. E essa teoria é indissociável de uma interpretação constitucional.

Para que o desacato tenha sentido jurídico, seria necessário justificar o tratamento diferenciado dado a agentes públicos. A resposta de que o desacato tutela o "prestígio da Administração Pública" não é suficiente para tanto, em ambas as suas formas. Em primeiro lugar, o argumento consequencialista, segundo o qual essa proteção é uma necessidade para a boa prestação de serviços públicos, depende de uma relação causal que não possui plausibilidade empírica. O prejuízo concreto ao serviço público pela não tipificação do desacato é apenas uma especulação hipotética. Por que uma atitude reverencial do cidadão, temeroso de que sua crítica possa cruzar a linha do desacato, significaria melhor desempenho da função pública? A hipótese especulativa contrária

PODER
FOCO
PODER

POLICIA
POLICIA
190

POLICIA
10

é, no mínimo, igualmente plausível: insular servidores de críticas e intimidar cidadãos com a sombra do desacato pode piorar a qualidade do serviço público. Numa democracia afinada à luz de valores liberais, presume-se a liberdade, não a autoridade, e restrições à liberdade exigem justificativa robusta. Portanto, cabe ao Estado, e não ao cidadão, o ônus de demonstração empírica da hipótese de prejuízo ao serviço público na ausência da tipificação do desacato.

Em segundo lugar, o argumento deontológico afirma que a proteção do prestígio da Administração Pública é um bem em si mesmo, como forma de resguardo da própria autoridade estatal. Respeito à autoridade de decisões estatais, contudo, não se confunde com reverência a agentes investidos na função pública. Por meio do desacato, não se está protegendo a autoridade do Estado, na acepção de poder legítimo que merece ser obedecido. Tampouco garante-se obediência a decisões estatais, já que para isso o direito penal prevê outros crimes (como o crime de desobediência, por exemplo).

Numa democracia, o cidadão é livre para participar da esfera pública e sujeitar o poder a crítica vigilante. E pode contribuir, por meio do debate de ideias, para o controle de decisões estatais. A liberdade de expressão – inclusive contra o Estado – não é apenas prerrogativa individual, mas um bem essencial à saúde da democracia.

O "prestígio" da Administração não se conquista pela ameaça de processo judicial e prisão ao indivíduo que ocasionalmente interpela um agente público de forma crítica ou até destemperada, mas de políticas públicas satisfatórias, transparentes e sensíveis à dignidade dos cidadãos. A ameaça permanente do desacato não gera prestígio, e tampouco uma relação de respeito mútuo entre agente estatal e cidadão, mas uma relação moldada pelo medo do arbítrio. Sem resguardo da capacidade de o cidadão se opor a condutas de autoridades públicas, livre do receio de prisão, a democracia se debilita.

O argumento que afirma que a previsão de crimes contra a honra de funcionários públicos não seria proteção suficiente, pois o ofendido teria que fazer representação contra o agressor, também não convence. Não há por que imaginar que essa exigência enfraqueceria a proteção do agente público. Em casos de violência doméstica, por exemplo, a necessidade de que a vítima faça representação pode, de fato, ser um grande obstáculo à eficácia da lei. No caso do desacato a agentes públicos, entretanto, a hierarquia está invertida: este detém poder de coação em relação ao cidadão comum.

O argumento de que agentes públicos estariam sujeitos a maiores ônus, e por isso mereceriam maior proteção, é artificial. Não se nega que, em princípio, os ônus do exercício de função pública sejam maiores do que as responsabilidades dos que atuam em interesse próprio. Mas daí não se pode inferir que, como contrapartida, o agente público mereça maior proteção à sua honra, ou que o prestígio da Administração mereça ser promovido pela criminalização do destempero crítico de um cidadão.

O mesmo equívoco é cometido ao se apontar para a criminalização de abuso de poder como contrapartida à do desacato. A previsão do crime de abuso de poder existe para moderar ou mesmo neutralizar a assimetria entre o cidadão comum e o agente público, a quem cabe exercício de coação. Pune-se o agente que, em desvio de função, persiga o cidadão. Isso é sustentado por uma clara lógica liberal, de resguardo da esfera própria de autonomia do indivíduo em face da autoridade do Estado.

O desacato é definido de forma demasiadamente aberta, sem maiores critérios de aplicação. Deixa-se a identificação do que caracteriza desacato ao capricho da autoridade policial (ao "guarda da esquina"), tornando o crime um instrumento para a repressão arbitrária – um cheque em branco nas mãos de policiais, que passam a usá-lo como ferramenta de intimidação.

Se os próprios juízes têm dificuldades de definir, com razoável precisão, os critérios que fazem determinada conduta se enquadrar como crime de desacato, imagine como deve ser para um policial, no meio do calor das trocas cotidianas. Mesmo que, posteriormente, o Judiciário possa punir o agente público por abuso de poder, ou relaxar uma prisão ilegal por desacato, o crime já terá, a essa altura, cumprido sua função intimidatória. As relações imediatas do cidadão com as autoridades públicas terão sido marcadas pelo medo e pelo espectro sempre presente da prisão em flagrante. Mesmo para manifestar indignação a uma conduta injusta ou meramente descortês do agente público ou em situações de descontrole emocional, cidadãos têm de medir as palavras e os gestos. Afinal, tudo poderá ser entendido como desacato.

Pautas pró-liberdade estão em baixa nos tempos atuais. A liberdade de imprensa é ameaçada por ataques a jornais e jornalistas. A escola, que deveria ser local de desenvolvimento de cidadãos autônomos, livre da dominação do poder familiar e religioso, sofre avanços de quem quer impor controle sobre o que lá se discute. Universidades têm se transformado em alvos principais do controle e da censura ideológica. A criminalização e a pena de prisão são os remédios instintivos para toda conduta socialmente reprovável.

O objetivo abstrato invocado para legitimar a previsão do crime de desacato – o "prestígio da Administração" – não é um bem que justifica esse tipo de restrição da liberdade e o uso da mão repressiva do Estado. Leis de desacato partilham de um pressuposto inaceitável: que o cidadão, além de dever obedecer a ordens de autoridade (e poderá ser processado por desobediência se não o fizer), e de dever respeitar a honra do agente público como a de qualquer indivíduo (e poderá ser processado por injúria se não o fizer), deve reverência ao "prestígio da Administração". Teria um *dever especial* de cortesia e bom comportamento, mais exigente que o *dever geral* de civilidade para qualquer cidadão. Além do respeito à autoridade e à honra do agente público particular, pede-se ao cidadão delicadeza física e verbal.

Por ocuparem uma função de interesse coletivo e serem investidos de poder de coação, agentes públicos devem estar sujeitos a controles mais rígidos pelos cidadãos. Devem ter serenidade ao lidar com críticas e, caso recebam ofensas graves, terão a opção de invocar crime contra a honra. Uma relação tensa e reverencial entre cidadãos e agentes públicos não é o tipo de respeito à autoridade que revigora a cultura e as instituições democráticas. O desacato infantiliza o cidadão. A liberdade para desacatar fortalece a democracia. ✱

COPA
PASSE LIVRE P/ A DEMOCRACIA
PT NUNCA
SE TEM PRA COPA
LUTAR NÃO É CRIME
LUTAR É UM DIREITO
PROIBIR A MANIFESTAÇÃO É REPRIMIR O DIREITO DO CIDADÃO DE ESTAR INDIGNADO
EDUCAÇÃO NÃO É DESPESA É INVESTIMENTO
ESTAMOS EM GREVE
CHEGA DE PÃO E CIRCO
POR UM GOVERNO PELO POVO
It's Not about the $! It's about Sending a Message
LIBERTAS QUAE SERA TAMEN
ENQUANTO EU LUTO VOCÊ FICA OLHANDO
rage

REVOLTAS DO BUSÃO

Texto de André Veloso

Grafias de Junho, acervo colaborativo organizado por Roberto Andrés

Neste ensaio, fotografias de Priscila Musa, Felipe Magalhães, João Castilho, Maria Objetiva, Mídia Ninja, Pedro Perón, Raphael Tsavkko, Rubens Lopes, Stella Diogo, Tamás Bodolay e Upslon

O que têm em comum centenas de revoltas populares ocorridas nas cidades brasileiras desde o Período Imperial até junho de 2013?

Foi uma manifestação que rompeu com a normalidade da cultura política do país. A revolta contra o aumento do preço do transporte público levou às ruas uma quantidade de pessoas que nunca havia participado de protestos. Sua violência surpreendeu as autoridades e acabou por estabelecer uma crise de governabilidade. Isso se deu não apenas pela questão do transporte público em si, mas pelo fato de que os acontecimentos romperam com consensos estabelecidos e com a mediação exercida pelo governo, que até então podia se dar ao direito de se relacionar apenas com atores políticos que ele mesmo reconhecia como legítimos.

Essas afirmações foram feitas por historiadores que levantaram e analisaram a Revolta do Vintém – um protesto contra o aumento de 20 réis na tarifa do bonde do Rio de Janeiro que se transformou em sublevação popular no ano de 1880 –, mas poderiam facilmente se aplicar a uma revolta iniciada contra 20 centavos, 133 anos depois.

A Revolta do Vintém começou como um protesto convocado por senadores oposicionistas, republicanos, contra a instituição do imposto de um vintém (20 réis) sobre a tarifa dos bondes. O aumento era uma medida fiscal para salvar o orçamento governamental, que viu o segundo protesto, já no dia 1 de janeiro de 1880, transformar-se em uma revolta incontrolável no centro da cidade, com manifestantes virando bondes, arrancando pedras do calçamento e criando barricadas para enfrentar a Guarda Nacional. O saldo do dia foi de 3 mortos e mais de 20 feridos, e pequenas revoltas e desobediências prolongaram-se por dias pelas ruas cariocas. A imagem de soberano de D. Pedro II foi desgastada. Seu gabinete imperial seria demitido dois meses depois, e o imposto vigoraria como letra-morta, até ser oficialmente revogado em setembro de 1880.

Desde então, "tudo permaneceu do jeito que tem sido – transcorrendo, transformando", como diria Gilberto Gil em *Tempo Rei*. Nos anos que se passaram entre a Revolta do Vintém e Junho de 2013, praticamente tudo se transformou na sociedade brasileira para que algumas relações insistam em permanecer. Em 1880 éramos uma "monarquia constitucional", com a escravidão ainda em vigor. Hoje, temos uma democracia republicana frágil e combalida, que ainda sofre os impactos estruturais da herança escravista.

No último quarto do século XIX, apenas 10% dos 10 milhões de brasileiros moravam em cidades e em apenas quatro delas havia algum tipo de transporte urbano coletivo – o bonde por tração animal, puxado por mulas ou burros, existia no Rio de Janeiro, em Recife, Salvador e São Paulo. Hoje, mais de 90% dos 200 milhões de brasileiros vivem em espaços considerados urbanos. O transporte público não só é uma realidade como também epicentro de uma crise, constrangido pelo aumento acelerado do número de carros e motos. A frota nacional ultrapassou os 100 milhões de veículos em 2018.

Mas algumas de nossas tantas permanências históricas reaparecem em uma pergunta: Por que o transporte público seguiu sendo objeto de revoltas populares?

Sublevações espontâneas, e muitas vezes violentas, fazem parte da história do transporte público brasileiro. Na primeira metade do século XX, o meio de transporte hegemônico nas cidades brasileiras era o bonde elétrico. Inaugurado em 1892 no Rio de Janeiro, em 1899 em São Paulo e em 1902 em Belo Horizonte, o bonde muitas vezes não passava de uma contrapartida para que grandes empresas de capital internacional pudessem ter monopólio sobre a geração, a transmissão e a venda de energia elétrica para as grandes cidades brasileiras. A pesquisadora Regina Pacheco constatou que, para a cidade de São Paulo, em 1909, a concessionária Light baixou e congelou as tarifas de bonde ao nível do ano de 1900 em troca da extensão de seu contrato de monopólio. Na época dos bondes, um aumento de tarifas era algo totalmente extraordinário.

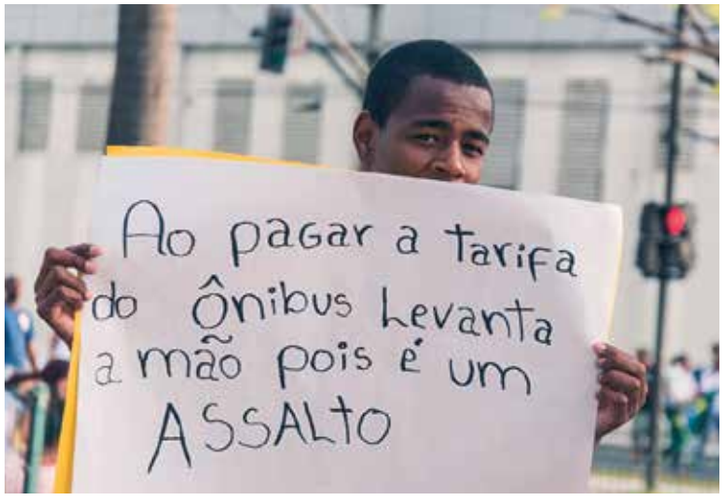
Em Belo Horizonte, o primeiro reajuste se dá apenas em 1928, 26 anos após a implantação, em função de uma seca generalizada que diminuiu a produção de energia. Em São Paulo, apenas em 1947, depois de a Light entregar a concessão para o município, que se viu às voltas com um déficit acumulado virtualmente impagável. Ao constatar o rombo que não poderia cobrir sem aumentar outras fontes de receita, a prefeitura determinou um reajuste de 100%, realizado no dia 1º de agosto de 1947.

No dia seguinte, a população iniciou uma revolta surpreendente e espontânea, que foi assim narrada por José Álvaro Moisés, um dos primeiros pesquisadores da questão: "Pela manhã, os trabalhadores e a população em geral mantêm a rotina normal de vida da cidade, sem dar qualquer sinal do que iria acontecer a partir das 11 horas, quando as primeiras turmas de trabalhadores começam a deixar as fábricas para o horário de almoço e descanso. De repente, em diversos pontos da cidade [...] grupos de populares tomam a iniciativa das depredações, quebrando vidros dos veículos de transporte, ateando fogo às cortinas e destruindo bancos, relógios de marcação de passagens e tudo o mais. Segundo os relatos dos jornais, as iniciativas de pequenos grupos são imediatamente acompanhadas por populares que estão nas filas de ônibus ou bondes e recebem a adesão de pedestres que passavam pelos locais. Não há, nesses fatos, indícios de organização prévia no que acontecia então. Entre as onze da manhã e as quinze horas da tarde são incendiados centenas de ônibus e bondes e, onde os veículos ardiam, começa a se juntar uma multidão que, segundo as descrições da imprensa, não esconde o seu entusiasmo com o espetáculo de veículos destruídos."

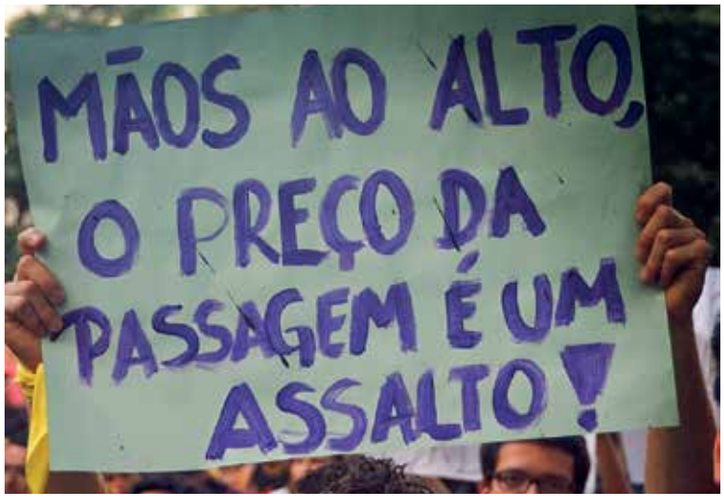
Naquele dia, o governador do estado de São Paulo, Adhemar de Barros, abandonaria o Palácio dos Bandeirantes e fugiria para o interior. No tempo de uma tarde, mais de 500 veículos – entre bondes e ônibus – foram destruídos ou danificados: um terço da frota de transporte público da maior cidade da América do Sul. Como na Revolta do Vintém, a violência pareceu incontrolável e a espontaneidade, surpreendente. Durante muito tempo, essa espontaneidade não foi aceita pelos comentadores políticos, que insistiam em identificar líderes. Sem direção, a revolta se dissolveu rapidamente, mas a cidade

CENTAVOS
DESCUPE O TRANSTORNO
ESTAMOS Mudando
O... País

20 cents
NUNCA É APENAS
20 cents


Ao pagar a tarifa
do ônibus Levanta
a mão pois é um
ASSALTO

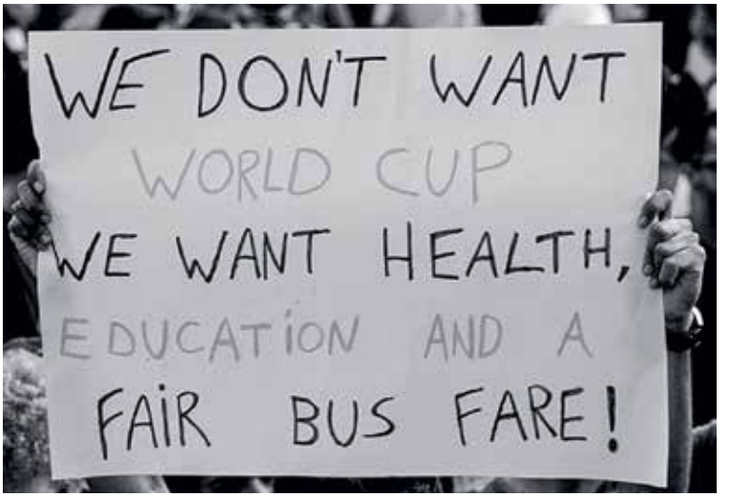
NAO PRECISO DE
COPA. PRECISO
DE TRANSPORTE
PÚBLICO DE QUALIDADE!!


MÃOS AO ALTO,
O PREÇO DA
PASSAGEM É UM
ASSALTO!

BUMBA
É DA MASSA
$3,20 NÃO
TEM GRAÇA
BÓRA PULÁ
CATRACA!!!

AFASTA DE
MIM ESSE
CALE-SE
NÃO É
SÓ 0,20

MOBILIDADE
URBANA
JÁ!


WE DON'T WANT
WORLD CUP
WE WANT HEALTH,
EDUCATION AND A
FAIR BUS FARE!

TARIFA ZERO

BHTRANS.TRA
TA O SUPLEMEN
MENTAR COM
MAIS RESPEITO..

Sorria Você
Está Sendo
RouBADO

SE O PREÇO
NÃO CAIR BH

SE É
PÚBLICO P
PAGAMOS?

SE A PASSAGEM
FOSSE BARATA, EU
LARGAVA MEU CARRO
EM CASA!

VEM P/
RUA MOVIMENTO
CONTRA PASSE
O LIVRE
AUMENTO

demoraria cinco anos para recuperar a quantidade de veículos perdida.

Como explicar uma alteração tão drástica da normalidade em tão pouco tempo? O evento catalisador, o estopim, foi o aumento da tarifa, mas este ângulo parece insuficiente para uma compreensão satisfatória dos acontecimentos. É certo que a carestia sempre foi um problema social delicado, das revoltas camponesas contra o aumento dos alimentos na Inglaterra (descritas pelo historiador Edward Thompson como uma espécie de economia moral das multidões) aos descontentamentos da opinião pública com a inflação atualmente. Mas outras mercadorias do cotidiano também subiam de preço sem causar comoção semelhante. A resposta parece estar na própria natureza do transporte público, ou, de maneira mais ampla, na forma como a mobilidade urbana se configurou nas cidades.

A necessidade de deslocamento cotidiano sempre acompanhou o desenvolvimento urbano. Quanto maior e mais complexa uma cidade se tornava, maior também era o grau de especialização das atividades e sua divisão geográfica e social. Essa complexidade suplantou a autonomia simples com que viviam camponeses durante séculos, suprindo suas poucas necessidades com a autoprodução de alimentos e vestuário, que quando muito os fazia se deslocar excepcionalmente à cidade para obtenção de ferramentas e outros instrumentos.

Com mais especialidades geradas pelo desenvolvimento das cidades, o fluxo urbano tornou-se necessário para a sobrevivência cotidiana. Por muito tempo, e ainda hoje, predominou o deslocamento a pé. Mas novas formas surgiram à medida que as necessidades iam crescendo. O primeiro transporte coletivo moderno, o *omnibus*, surgiu ainda puxado por animais na Paris do começo do século XIX. Seu nome trazia um significado muitas vezes esquecido: *omnibus* significa "para todos", em latim. A democratização do acesso à cidade, ainda o grande símbolo de esperança de transformação social, vem na premissa básica do transporte coletivo – está inscrita em sua origem.

Contraditoriamente à promessa democrática, no entanto, o transporte coletivo se estabeleceu de imediato como mercadoria, isto é, um serviço que é vendido e cobrado diretamente ao usuário. O desenvolvimento das cidades também definiria seu principal propósito: cada vez mais o transporte passou a se configurar como um imprescindível instrumento para o deslocamento de contingentes de trabalhadores.

Já no fim do século XIX, os sistemas de transporte público levavam uma massa urbana que se aglomerava nas bordas das cidades para as únicas formas de sobrevivência que possuíam então: o trabalho e a vida assalariada. Não só isso, o transporte público possibilitou às classes dominantes uma relativa distância desses trabalhadores, que precisavam buscar locais de moradia baratos – e, portanto, periféricos. O transporte passa a contribuir para a produção de cidades mais espalhadas e segregadas, tornando-se elemento crucial para que o cotidiano de produção se realize. Trabalhadores do subúrbio não têm alternativa a não ser o trem ou o bonde e, cada vez mais, o ônibus. Não por acaso, há um termo técnico para esse tipo de passageiro: "usuário cativo".

Para a maioria dos habitantes de um Rio de Janeiro efervescente do fim do século XIX ou de uma São Paulo industrial da década de 1940, a possibilidade de acesso ao espaço público e à vida coletiva era substituída pelo deslocamento compulsório para a apropriação privada do trabalho. Esse deslocamento ainda se dava à custa do próprio trabalhador até o advento do vale-transporte, em 1985.

Mesmo assim, o espaço de um ônibus é, ainda hoje, espaço público dos mais democráticos que restam nas cidades. Ele nos dá a visão da diversidade pulsante em que estamos inseridos, colocando-se como um fio que percorre o urbano conectando cotidianos, espaços, pessoas, suas percepções e representações de mundo. Como simultâneo lugar de encontro e passagem, o transporte público é a primeira transição entre a vida pública e a privada, e nos repõe em uma dimensão mais ampliada do nosso lugar no mundo.

Sob essa perspectiva, um aumento de tarifa aparece, então, como aquilo que justamente é – a ampliação da barganha exigida para nos colocar nesse lugar, e a afirmação do deslocamento como necessidade e extração de valor e de trabalho. O aumento evidencia a extorsão intrínseca aos fluxos urbanos, em detrimento de suas possibilidades democráticas.

Das revoltas populares que colocaram em questão o transporte durante o breve interregno democrático brasileiro, entre 1945 e 1964, a mais violenta foi a Revolta das Barcas. Única forma de deslocamento entre as cidades do Rio de Janeiro e Niterói em 1959, o serviço hidroviário das barcas, prestado privadamente pela Cia. Cantareira, estava interrompido em função de uma greve de funcionários. Impossibilitados de acessar a capital, cerca de 30 mil manifestantes entraram em confronto com o aparato militar destacado para encerrar a greve, em uma revolta cujo maior emblema foi o incêndio da estação Cantareira. O saldo foi de 5 mortos e 118 feridos, além de veículos e prédios incendiados ou depredados, incluindo-se aí a residência dos donos da Companhia. No ano seguinte, a concessão foi entregue ao poder público. A precariedade do serviço, entretanto, continuaria, e seria lembrada no famoso Mambo da Cantareira, do compositor Gordurinha: "Só mesmo vendo como é que dói: trabalhar em Madureira, viajar na Cantareira e morar em Niterói / Ei, Cantareira, vou aprender a nadar...".

Apesar da legitimação, em 1964, da solução por meio da força para os conflitos sociais, as revoltas populares contra o transporte dariam poucos anos de trégua. O dia 16 de outubro de 1974 marca a coincidência de duas revoltas não correlacionadas. Em Brasília, em virtude de aumento da tarifa dos ônibus para as cidades-satélite, parte da população se revolta e depreda mais de 40 veículos. Na Baixada Fluminense, a pane num trem de subúrbio faz com que 3 mil passageiros incendeiem e apedrejem os vagões da composição. Em ambos os casos foi necessária a intervenção da Polícia Militar. Em Brasília, o aumento seria revogado no dia seguinte.

Em uma sociedade que passava pelas maiores taxas de crescimento urbano de sua história, a latente precariedade do acesso dos municípios metropolitanos e das periferias às capitais começava a cobrar seu preço. Seriam então os sistemas ferroviários metropolitanos, cronicamente precarizados, o principal alvo de explosões de revolta dos passageiros. Em um levantamento dos estudos sobre a questão, foi possível identificar, entre 1974 e 1981, pelo menos 38 ocasiões de revolta nas quais veículos e, muitas vezes, edifícios foram destruídos e o aparato repressivo do Estado precisou entrar em ação. Diferentemente das revoltas anteriores, o principal motivo era a precariedade do transporte em si: atrasos, panes, acidentes, superlotação e queda de passageiros do trem em movimento.

As revoltas frequentemente eram grandes e violentas demais para serem ignoradas, e acabavam por furar o bloqueio de censura imposto à imprensa. Eram necessárias respostas do governo, e a primeira delas era, invariavelmente, a repressão: Polícia Militar, Polícia do Exército, Polícia Ferroviária, Infantaria do Exército, Corpo de Bombeiros, Infantaria da Aeronáutica e até Brigadas de Paraquedistas estão entre as forças mobilizadas para conter as revoltas ou evitá-las, nos dias seguintes. Depois do incêndio de nove estações do trem metropolitano na Baixada Fluminense, em 1975, o próprio presidente Ernesto Geisel se viu obrigado a comparecer ao Rio de Janeiro, em companhia do presidente da Rede Ferroviária Federal, para prometer medidas de melhoria do transporte.

Nesse caldo social de revolta nas grandes cidades, chama atenção a permanência de uma "ética do trabalho". Nos relatos colhidos em reportagens, a principal angústia parece ser o medo da demissão por atraso ou a perda de mais um dia de trabalho. Parte de uma jornada de trabalho extensiva, o movimento pendular casa-trabalho era, então, colocado como de exclusiva responsabilidade do empregado. Assim, é possível classificar os quebra-quebras como parte de um conflito clássico entre capital e trabalho que pautou a maior parte das disputas políticas dos séculos XIX e XX.

A disputa pela mobilidade nos anos 1970 e 1980 era colocada nos termos apenas do acesso ao trabalho e da diminuição do tempo desperdiçado nos deslocamentos. O trabalho aparecia como algo anterior às outras possibilidades da vida urbana e do direito à cidade que a mobilidade poderia oferecer, como o lazer, o ócio, a errância.

Nesse momento de abertura política, populações periféricas passaram a se organizar nos chamados "Movimentos Reivindicativos por Transporte Coletivo" – lutas locais pela criação e por melhoria de linhas de ônibus para o centro da cidade. Abaixo-assinados, pressão pela mídia, reuniões com autoridades e empresários fizeram parte de estratégias e ações que, na época, não tinham precedentes e aumentavam a pressão pela volta da democracia.

A recessão econômica do começo dos anos 1980, em conjunto com a abertura democrática que legitimava a pressão popular pela melhoria dos serviços, gerou uma das primeiras crises nacionais de financiamento para o setor de ônibus urbano. Práticas anteriores de precarização e aumento de tarifas já não eram tão facilmente aceitas, e falências e fusões passaram a ocorrer com maior frequência.

É nesse contexto que ocorre uma grande mudança: a criação do vale-transporte, Lei Federal nº 7.418/1985, que estabelece que o empregador deve arcar com os custos do transporte do empregado, descontando no máximo 6% de seu salário. O benefício surge como uma solução para o financiamento do transporte público e o atrelamento definitivo de sua lógica ao mundo do trabalho. O direito de deslocamento reconhecido é aquele entre a casa e o trabalho, e aos excluídos do mundo do trabalho formal não cabe questionar a restrição dos direitos de acesso ao transporte ou à cidade, representada pela tarifa, mas, sim, a própria exclusão da formalização do trabalho.

Discursivamente, ganha força o argumento de que o preço do transporte não é um problema. É preciso ganhar bem para poder pagá-lo. Criam-se, assim, categorias de legitimidade para os deslocamentos urbanos: usar o ônibus para ir trabalhar é mais válido e legítimo do que usá-lo por outros motivos, em especial o lazer. A política de transporte público reafirma a cidade como espaço de produção e retoma o espectro da "vadiagem" presente desde os primeiros regulamentos: acesso ao ônibus apenas para aqueles que se inseriram no universo da cidadania regulada.

Não é coincidência então que, como sistematizou o economista André Aranha em seu estudo *Vale-transporte e construção da mobilidade excludente*, publicado no Congresso de 20 anos do Observatório das Metrópoles, a década de 1990 seja simultaneamente um período de ausência de revoltas populares significativas contra o transporte e dos maiores aumentos proporcionais de tarifa da história. Em valores de 2018, a tarifa média de São Paulo passa de R$1,75, em 1993, para R$4,15, em 1999 – um aumento de 137%. Em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro, de R$1,75 para R$3,00 no mesmo período. Em nível nacional, uma ida e volta por dia útil em um mês, somando 44 passagens, passa a representar 29% do valor de um salário mínimo em 2003, em comparação com 19%, em 1993 – um aumento agregado real de 52%.

O acordo do vale-transporte possibilita a mediação entre os três segmentos inseridos na cidadania regulada: para as empresas pagantes é possível compensar os gastos por meio da diminuição do salário pago e consequente isenção fiscal, além de selecionar empregados que morem mais perto das empresas. Para os trabalhadores formalizados e seus sindicatos, é um benefício a mais. E, para as empresas de ônibus, é uma fonte de financiamento e receita antecipada dos serviços prestados. Um pacto fordista tardio, em uma sociedade que já abandonava suas características "industriais".

Para os demais, quando muito, o direito ao transporte passa a ser negociado por categoria de usuário, e são inúmeros os que obtêm ou pleiteiam alguma gratuidade: idosos, militares, carteiros, pessoas com deficiência, gestantes, pacientes de hemodiálise, estudantes, entre outros. Novamente a perspectiva universalista e democrática do transporte cede espaço a uma política de

APOCALIPSE MOTORIZADO
DECRESCIMENTO

2,85 É UM ASSALTO
PASSE LIVRE JÁ, BRASIL

ENFIA OS R$0,55 NO SUS

DIARIAMENTE ME ROUBAM MILHÕES, BILHÕES E ATÉ... CENTAVOS

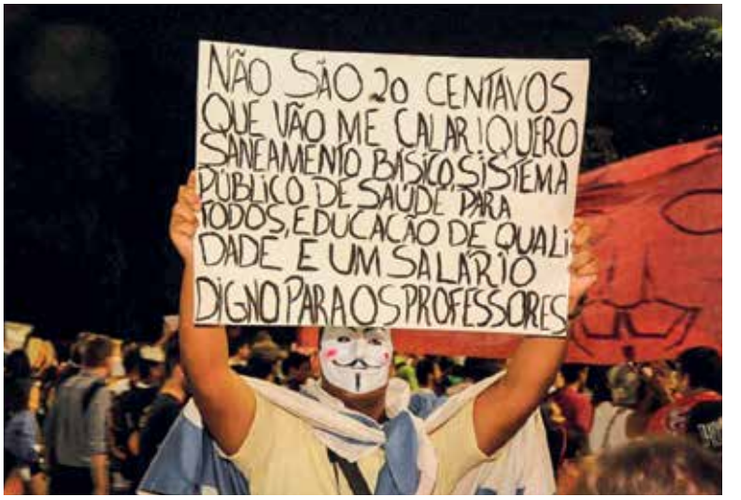
MACAPÁ CIDADE PROIBIDA PARA CADEIRANTES

POR UMA VIDA SEM CATRACAS

PASSE LIVRE

FORÇA FEMINISTA
CONTRA A TARIFA!

3,20
É ROUBO!


NÃO SÃO 20 CENTAVOS QUE VÃO ME CALAR! QUERO SANEAMENTO BÁSICO, SISTEMA PÚBLICO DE SAÚDE PARA TODOS, EDUCAÇÃO DE QUALIDADE E UM SALÁRIO DIGNO PARA OS PROFESSORES

O GIGANTE DESPERTOU
#BIBLIOTECONOMIA
#UFRJ #LUTA
MÃOS PRO ALTO!
2,95
É UM ASSALTO
#AssaltoOficial

É COBRA? LOMBRIGA? MINHOCA???
NÃO!!! É O METRÔ TRIPA CARIOCA

BUSÃO 24 HS!
AC/DC

O Prefeito tá achando que isso aqui é ROCK
LICITAÇÃO JÁ!!

TRANSPORTE PÚBLICO A SERVIÇO DO POVO

2,85: TÁ + BARATO UM KINDEROVO

controle e barganha, com cada categoria em busca do próprio benefício segmentado em detrimento da população como um todo.

A nova onda de revoltas pelo transporte virá daqueles deixados de lado no novo arranjo político. Em 2003, em Salvador, as tarifas de ônibus são reajustadas de R$1,30 para R$1,50. Protestos convocados por entidades estudantis tradicionais rapidamente saem de controle e assumem uma dimensão explosiva e generalizada entre os estudantes secundaristas. Por toda a cidade, dezenas de milhares de jovens, entre eles crianças de 11 anos, fazem das escolas pontos de concentração e debate e realizam bloqueios diários das vias públicas, exigindo a revogação do aumento. Novamente, em um processo espontâneo, desta vez com menos violência, a onda de protestos dura três semanas e termina em frustração – sem a revogação do aumento, em um acordo realizado a portas fechadas entre o prefeito e algumas entidades estudantis.

A experiência, entretanto, seria marcante e fundamental para uma nova forma de organização que surgia. A juventude urbana seria sua protagonista, duplamente excluída na mobilidade urbana – incapaz de participar como consumidores e motoristas no processo de motorização que passa a ser hegemônico nas grandes cidades brasileiras, e invisível ao antigo pacto fordista do transporte público – que dimensiona linhas, horários e preços para os trabalhadores formais.

Em 2004 e 2005, tentativas de aumento de tarifa dos ônibus em Florianópolis são impedidas por uma juventude organizada que toma as ruas, convoca a população, bloqueia estações de ônibus e resiste à violenta repressão policial, que ganha repercussão nacional. A fundação do Movimento Passe Livre (MPL), ainda em janeiro de 2005, dá nova dimensão à luta pelo transporte: o primeiro movimento organizado em nível nacional passa a ter como meta a universalização do direito de acesso ao transporte público, com gratuidade geral no momento da sua utilização.

O MPL não se distinguia apenas pelo objetivo universalista. Surgido após as contradições experimentadas por governos de esquerda tanto municipal como nacionalmente, o movimento se fundava em uma prática fortemente autonomista, de inspiração anarquista, rechaçando organizações estudantis e perspectivas hierárquicas e representativas, reafirmando a busca pela horizontalidade. Mais do que isso, conforme argumentam Caio Martins e Leonardo Cordeiro, o MPL percebeu a potência das revoltas populares por transporte e fez dela uma estratégia, levando-a a seu limite lógico. Buscava-se transformar as manifestações contra aumentos tarifários em revolta, que se espalhava pela cidade em ações diretas e espontâneas, com bloqueio de vias e ataques aos patrimônios público e privado.

A repressão policial por muitas vezes só aumentava a adesão popular, e a ameaça de caos prolongado colocava em xeque o governo: a única saída para a desmobilização e o retorno à normalidade era a revogação do aumento. Conforme colocam os autores, antes de junho de 2013, essa estratégia já havia sido bem-sucedida em Vitória, Teresina, Porto Velho, Aracaju, Natal, Porto Alegre e Goiânia. A revolta popular passara a ser uma estratégia, cuja instrumentalização era possível justamente até a perda de controle almejada.

Junho de 2013 aparece aqui como auge e esgotamento dessa forma de ação. Em termos imediatos, nenhum movimento poderia ter sido mais vitorioso naquele momento. A revolta popular contra o aumento de 20 centavos no transporte público de São Paulo se espalhou e se generalizou a tal ponto no país que mais de 20 milhões de pessoas foram às ruas em duas semanas, e o preço da passagem foi reduzido em mais de 100 cidades brasileiras.

No médio prazo, porém, houve uma dupla derrota. Em um primeiro aspecto, a estratégia da revolta popular passou a ser analisada e dissecada, e a adesão espontânea passou por uma série de mediações estabelecidas pelos veículos de comunicação, que estigmatizaram o MPL. Desenvolveu-se um aparato de "gestão de motins" – polícia, judiciário, mídia, todos os instrumentos colocados para controlar a manifestação, enquadrá-la na normalidade, impedir sua disseminação. Em um segundo aspecto, faltaram raízes e base política para uma disputa à esquerda quando se deu a perda de controle estabelecida pela revolta popular. Pelo contrário, a difusão de pautas que ocorreu em junho foi apropriada nos anos seguintes por setores cada vez mais organizados da direita, que passaram a usar do simbolismo das ruas para avançar em pautas conservadoras e morais, mostrando que valores liberais e individualistas estavam profundamente arraigados em uma sociedade cuja maior transformação havia sido a expansão do mercado interno, e não a da cidadania.

O esgotamento da estratégia de revoltas populares não significou, entretanto, o esgotamento do potencial disruptivo gerado pela mobilidade urbana. Pelo contrário, as condições cotidianas de deslocamento têm se deteriorado no país e no mundo conforme aumenta a dependência de combustíveis e do transporte individual motorizado, agravando as consequências sociais da lógica privada da mobilidade. O tráfego ainda, e cada vez mais, "toma conta da tua alma e extrai dela uma porcentagem", como escrevia Drummond em 1942. Cada piora objetiva dessas condições expõe a fragilidade do equilíbrio instável em que nos encontramos.

Foi assim com a greve dos caminhoneiros, em maio de 2018, e tem sido assim com os coletes-amarelos na França. Trata-se de lutas pela manutenção de uma lógica de deslocamento que já está estruturalmente falida e esgotada: os veículos automotivos, os combustíveis fósseis. Mesmo assim, é o que tem surgido de mais potente, um questionamento profundo daquilo que estrutura os fluxos cotidianos, ainda que suas soluções tenham pendido para um crescente conservadorismo. Urge, mais do que nunca, a disputa desses sentidos, e a afirmação da promessa de cidade que o transporte público trouxe em sua origem. O universalismo do acesso em vez da apropriação privada, a potência da partilha no lugar da solução individual. A demonstração da potência da diversidade e do encontro, que faz o que somos. A construção de uma cidade efetivamente para todos, para todas. ✱

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRAS
100
100
REAIS

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRA
50
REAIS

BANCO CENTRAL DO BRASIL
C 7080022116 A
20
20
DEUS SEJA LOUVADO
REAIS

A Greve dos Negros, que parou a cidade de Salvador em 1857, tem muito a nos dizer sobre as estruturas de nossa sociedade e as possibilidades de insurreição no Brasil de hoje.

É GREVE!

Texto de Rita Velloso e João Paulo Fonseca
Pra ver se dão valor, pinturas de No Martins

Revolta! Seria adequado caracterizá-la como uma súbita mudança no movimento e ritmo dos corpos que ocupam as cidades? Sim, as cidades – lugar em que as relações econômicas, sociais e de trabalho se transformam veloz e vorazmente – de que modo expressam uma contestação? E se urge investigar os conflitos definidores daquelas relações, ou, melhor dizendo, de que modo estes conflitos estão fisicamente expressos no território, a greve, como fenômeno eminentemente urbano, pode nos ajudar a decifrar o enigma. Afinal, no Brasil urbano, construído sob o signo de quatro séculos de escravidão dos africanos, e cujos bairros foram erguidos para se dividirem entre onde negros e mestiços moram e onde negros e mestiços trabalham, o que seria da cidade se estes trabalhadores fizessem greve?

Há muito a segregação imobiliza as classes urbanas subalternas pelo transporte precário e pelo preço da moradia em bairros centrais. Sob tais condições de controle dos movimentos, que atingem em cheio a população afrodescendente, "libertada" no ocaso do século XIX, é possível enxergar uma atuação fundamental do povo negro na história das insurreições urbanas brasileiras. Não se trata de ignorar o legado histórico dos trabalhadores imigrantes de origem europeia, que estruturaram a luta sindical à medida que nutriam a incipiente indústria do país, mas de uma consideração de ordem cronológica. Em fins da década de 1820, por exemplo, africanos livres e escravizados, juntamente com outros trabalhadores livres, lideraram um paro na Fábrica de Pólvora Ipanema, exigindo uma série de melhorias, como diárias e melhores rações na fábrica – por sinal, propriedade da "realeza".

Em Salvador, na Bahia, é possível descrever uma clara transição no caráter das insurgências ao longo do século XIX. Os conflitos iniciais baianos se articulavam em torno de questões étnicas mais estritas, a exemplo da Revolta dos Malês, levante de escravos muçulmanos ocorrido em 1835. Ações mais abrangentes, com recorte de classe mais preciso, passaram a acontecer com maior frequência ao longo dos anos. O vínculo com a questão racial, no entanto, se manteve. Da parte do Estado, paralelamente, houve uma gradual criminalização da pobreza e o surgimento de mecanismos de vigilância, sempre articulados com os espaços urbanos do trabalho negro.

A Greve Negra de 1857, marco épico de lutas raciais e de classe, foi levada a cabo por africanos, escravizados, alforriados e libertos, gente de origem diversa que forjava identidades comuns em meio à exploração e à repressão. Ainda que persistissem vestígios de lutas intestinas entre grupos africanos, elas foram atenuadas em 1857 pela necessidade de união e resistência da luta comum. Tendo seus corpos constantemente devassados, os africanos foram capazes, ainda assim, de comandar um movimento que parou a cidade por mais de uma semana.

O modo como o grupo elaborou o levante, congelando uma das maiores e mais importantes cidades do Brasil na época – e sua primeira capital –, é um processo que merece ser explorado pela historiografia das insurgências. A compreensão de um fato histórico dessa dimensão vai muito além da mera narrativa de um passado perdido, especialmente porque as possibilidades de ocupação das cidades e a luta pela vida e pela dignidade ainda enfrentam dificuldades profundas, reflexo contínuo de modelos de opressão supostamente superados.

João José Reis, no artigo *A Greve Negra de 1857 na Bahia*, de 1993, foi pioneiro em explorar as peculiaridades do evento. Até então, pouco se sabia e se falava sobre a greve. Reis evidentemente fez uma escolha política ao falar em "Greve Negra", enfatizando, a um só tempo, o caráter étnico do conflito unido ao de insurgência trabalhista. O vocábulo "greve" inexistia no Brasil oitocentista. A palavra é uma herança do francês, língua em que tem o

mesmo significado do português. Foi usada inicialmente para classificar os trabalhadores da Place de Grève – hoje, Place de l'Hôtel-de-Ville –, outrora o mais importante porto de Paris e lugar em que se reuniam desempregados e, posteriormente, trabalhadores insatisfeitos em busca de melhorias funcionais. Daí surgiu o termo "grevista". Reis cria, assim, um paralelismo entre esses territórios e tempos de luta. Nesse sentido, é interessante notar que o principal ponto de encontro dos "grevistas" de Salvador era, também, a zona do porto, a chamada Cidade Baixa, onde transitavam, buscavam emprego e notícias, tomavam cachaça, vadiavam e, naturalmente, onde conspiravam.

Se entendermos a cidade como máquina, teremos que presumir que seu funcionamento se deve a algum tipo de motor. As cidades são, no entanto, máquinas únicas, materializações da história, da cultura, da geografia e da sociedade de cada local. Assim, se o motor de Londres no século XIX era seu parque industrial, recheado de máquinas a vapor que queimavam o carvão abundante das minas inglesas, o centro mesmo do capitalismo, no caso da cidade de Salvador, no mesmo período, o motor da cidade era a mão humana. A mão de negros, escravizados ou não, no exercício de trabalhos precários, movimentava absolutamente tudo na cidade da Bahia, um dos grandes portos da periferia do mundo atlântico.

Londres e Salvador parecem demarcar uma diferença abissal, mas o carvão inglês era retirado por homens em regime rudimentar de trabalho, análogo aos regimes de servidão, ao mesmo tempo que nas indústrias canavieiras do entorno de Salvador, no chamado Recôncavo Baiano, homens escravizados conviviam com o trabalho assalariado em usinas movidas também por máquinas a vapor. Seria esse abismo tão largo assim? Seria tão largo o abismo entre os homens e as mulheres daquele tempo e o precariado no século XXI? Tratemos, pois, das particularidades de Salvador, a maior cidade negra fora da África, de tantos entrelaçamentos de classe, racismo e opressão, bem como de resistência dos oprimidos a essas condições.

Em 1857, na capital da Bahia e possivelmente maior cidade do Brasil, o principal modo de transporte de pessoas e mercadorias eram os chamados negros de ganho – ganhadores e ganhadeiras –, carregadores que levavam as chamadas cadeirinhas de arruar, sacas de fumo, cana, água potável, fezes (sim, fezes), bem como todo o tipo de manufatura que as elites locais importavam da Europa. Os carregadores de mercadoria pesada se organizavam em grupos chamados "Cantos", nome polissêmico que representa em diversas dimensões o trabalho negro urbano.

Os escravizados de ganho deveriam entregar ao "proprietário", periodicamente, uma quantia fixa em dinheiro. Quase sempre deveriam prover o próprio sustento, podendo eventualmente morar em quartos alugados ou cortiços, nas zonas à margem da cidade, onde também habitavam africanos livres. Mesmo brancos empobrecidos, mestiços e negros nascidos no Brasil se mantinham à margem desse tipo de serviço de carga, visto como degradante. A divisão da sociedade em verdadeiras castas, paralela à crescente criminalização da pobreza, se dava em conjunto com a "elitização do ócio". A "ralé brasileira", como define Jessé de Souza, possui cor e lugar definido no Brasil, e deve estar presente na cidade formal apenas em funções de trabalho e se recolher para seus casebres ao cair da noite. Toque de recolher sem guerra. Sem guerra... Os efeitos urbanos desses hábitos persistem na aridez dos espaços públicos dos modernos projetos de habitação "de interesse social", resumidos a quadras de futebol, quando existem, ou na concentração, por outro lado, das áreas verdes e do lazer contemplativo em bairros luxuosos e condomínios fora da cidade.

A exploração dos ganhadores estava diretamente ligada à soma, em espécie, que deveriam entregar periodicamente, permitindo certa flexibilidade na escolha do serviço a ser feito. Era frequente que o ganhador fizesse dinheiro em batuques, rodas de capoeira, adivinhações, artesanato. Essas formas de trabalho precário guardam, por suas condicionantes, semelhança constrangedora com o capitalismo do século XXI. Do carregador de cadeirinhas ao motorista de Uber ou ao caminhoneiro "profissional

liberal" – estamos na seara da exploração do trabalho alheio, sem regulações que definam ganhos mínimos, jornadas de trabalho, direitos sociais. Convivemos no Brasil, também, com serviços informais idênticos aos do passado, a exemplo dos meninos que transportam cargas e até mesmo pessoas em seus carrinhos, nos supermercados e nos balneários em torno de Salvador.

Existia, porém, uma diferença fundamental nos modos dos africanos de encarar o tempo e o trabalho, que se chocam com a forma como tais métricas são tomadas no sistema capitalista. O trabalho era medido em volume de serviço, e não pelo tempo cronológico empregado na função. A diferença foi observada por viajantes, como o inglês James Wetherell, que, tendo vivido na Bahia entre 1842 e 1857, se impressionava com a liberdade com que os africanos geriam o próprio trabalho: "São extremamente independentes, eles antes perderiam a chance de ganhar um salário do que carregar mais do que considerem conveniente", declarou. João José Reis identifica aqui uma forma de oposição ao trabalho/mercadoria informada por modos de trabalho ancestrais. O evidente descompasso com o modelo capitalista europeu estaria nos fundamentos da frequente desobediência às tentativas de controle do Estado.

Os Cantos, pequenos grupos de carregadores das cargas mais pesadas, foram os principais articuladores da Greve Negra. O Canto era composto por quatro, seis ou oito homens, que faziam sua atividade entoando músicas, frequentemente em iorubá. Os grupos tinham ritos e códigos de conduta próprios, que remetiam a modelos comunitários da África Ocidental. Etnicamente delimitados, cada Canto tinha um nome, respectivo ao local da cidade em que se reuniam. A etimologia do nome vem, portanto, de cântico, mas também de esquina, encruzilhada – fundamental na cultura da África Ocidental pelo sentido místico, bem como, para a lógica comercial e urbana, pela função de encontro, troca e visibilidade. Nas esquinas, conviviam artesãos de toda espécie, vendedoras de quitutes, e notícias entre africanos estabelecidos e aqueles recém-chegados à terra.

Os grupos tomavam nomes como Canto do Portão de São Bento ou Canto do Cais Dourado, mas não ficavam estacionados; eram fluidos, se mantinham em movimento nos serviços pela cidade. Como se as ruas mesmas se atravessassem por meio de seus corpos negros, confundidos na massa da cidade, o ato de parar se dava como uma quebra desse mimetismo, gesto iminente de vontade humana.

Havia eventuais reclamações sobre os Cantos por incômodo à ordem pública, devido aos batuques ou mesmo por associação a acusações de furto de lojas e de mercadorias, infladas por uma cultura de medo que já ligava trabalho negro e crime. Ao contrário da imagem de desordem que os brancos tinham do serviço, que suportavam por necessidade, os Cantos tinham normas de conduta rígidas, sempre coordenadas pelo "capitão de Canto", reconhecido em cerimônia pelos seus e pelos demais Cantos – numa hierarquia que não refletia, necessariamente, aquela do mundo dos brancos, havendo, por exemplo, capitães escravizados com subordinados livres. Muitos componentes dos Cantos eram militares em suas nações de origem ou mesmo aristocratas e sacerdotes, condições que eram renegociadas no contexto da vida de escravizados no Brasil, da travessia, da substituição dos parentescos desfeitos.

Desde a Revolta dos Malês – que, embora tivesse sido derrotada, acendera uma luz amarela entre a elite escravocrata –, a província da Bahia passara a criar leis para evitar casos semelhantes. Em 1836, a cidade de Salvador foi dividida em "capatazias": tentaram substituir os capitães dos Cantos por capatazes, estes últimos sob as ordens de inspetores regionais de cada capatazia. Substituíam os africanos por agentes policiais. Os inspetores teriam que ser brasileiros de nascimento, alfabetizados, e escolhidos por um juiz, a quem dariam conta das atividades de sua alçada. Cada inspetor e cada capataz receberia um soldo razoável, que deveria ser pago pelos próprios ganhadores, e capatazes e ganhadores deveriam carregar uma pulseira com o respectivo número de matrícula – a dos capatazes com uma insígnia de couro, por *status*. Controle, vigilância, reordenamento da população no

território à revelia de seus desejos: o decreto foi visto como constrangedor e contraproducente para uma cidade dependente dos ganhadores, desagradando, inclusive, parte dos senhores. Acabou sendo suspenso. As diversas formas como os ganhadores o burlavam e as pequenas paralisações que organizavam, sementes da greve de 1857, o tornaram impraticável.

Ainda assim, posturas municipais se tornaram o modelo de controle da circulação dos africanos. O negro era elemento a ser apenas tolerado em certos espaços. O chefe de polícia encarregado no período da Revolta dos Malês tornou-se governador da província em 1850, estabelecendo uma crescente perseguição aos africanos, o que levou alguns deles a retornar aos países de origem, transportados pelas mesmas companhias que os traficaram e a seus antepassados, anos antes, para o Brasil. Em regimes de permanente promoção da desigualdade, a pobreza precisa ser vigiada. Era preciso a todo custo evitar a repetição de eventos como a Revolução Haitiana, sombra constante para os regimes escravocratas e racistas da América.

A importância dos escravizados e a brutalidade do regime eram tais que, em junho de 1857, a Câmara Municipal de Salvador determinou que os ganhadores fizessem registro junto à municipalidade, ao custo de 2 mil réis como taxa de matrícula, além de 3 mil réis por placas com o número da matrícula, que teriam uso obrigatório e seriam penduradas ao pescoço. As taxas seriam pagas pelos próprios negros. Além disso, os libertos teriam que apresentar um fiador, responsável pelo comportamento do matriculado. A quantia era altíssima, equivalente a 15 quilos de carne à época. A lei seria aplicada apenas aos ganhadores, e não às ganhadeiras. A postura seria uma entre muitas legislações de vigilância do homem negro, visto como encarnação da violência, para disciplinar o espaço urbano.

No dia primeiro de junho de 1857, segunda-feira, data em que entraria em vigor a medida de cadastro e "emplacamento" dos ganhadores, a cidade de Salvador amanheceu vazia. É greve! A elevada proporção de negros na cidade e o fato de constituírem uma comunidade necessariamente móvel, por sua ocupação e pelo deslocamento entre os locais de trabalho e de moradia, preocupavam as autoridades. A escravidão urbana era uma "escravidão sem feitor" mas, ao longo do tempo, o medo converteria as forças policiais em feitores.

A grande maioria dos ganhadores de então, escravizados ou libertos, eram de origem nagô (iorubá), o que ajudou a consolidar redes de solidariedade e resistência cultural. Apesar de virem de grupos diversos da região do Benin, alguns hostis entre si, forjaram no Brasil uma unidade possível. Essa forma de solidariedade guardava negociações, diferenças e mesmo disputas internas; afinal, cidade é política. A greve carregava a memória de levantes anteriores, que conferiam experiência na disputa com os agentes oficiais do poder e na articulação entre grevistas, fatores desenvolvidos também pelo convívio urbano de todas essas populações, que, aliás, carregavam para o Brasil uma tradição urbana iorubá.

Com a ordem do "emplacamento" dos ganhadores, a greve começou com adesão total. A revolta evidenciou, pela ausência, o poder dos africanos. Como toda greve, era aposta e era revelação: desnudava, momentaneamente, a origem do trabalho; subvertia a disputa política. O presidente da Bahia suspendeu a cobrança no segundo dia, mas a Câmara advertiu que o problema era menos a taxa única, e mais o desejo de não se sujeitarem aos registros, tentando convencer o presidente a acabar com a greve com apoio da polícia e das forças armadas. No terceiro dia, a elite da cidade, já em desespero, não tinha dúvidas de que o motivo da greve era a marcação simbólica das placas, e os escravizados começaram a ser registrados por seus senhores à força. Alguns negros, obrigados a ir para as ruas, sofriam vexações de todo tipo dos colegas: lhes batiam, lhes arrancavam as placas, eram colocados em rodas para ouvir cantos humilhantes, sofriam troças de mulheres, eram apedrejados por crianças, como em verdadeiros piquetes contra fura-greves.

As mulheres seguiam livres para trabalhar pela cidade, carregando informações e, provavelmente, alimentando a crédito os africanos grevistas, visto que dominavam, quase

que completamente, o comércio de alimentos. Assim, a greve seguiu forte, pelo quarto dia e também pelo quinto, nutrindo pesadelos entre os brancos. *O Jornal da Bahia* de 5 de junho de 1857 anunciava que a província da Bahia estaria sendo "**governada por africanos**", assim mesmo, em negrito, dando às palavras a visualidade da escravidão.

A Greve Negra de 1857 é um exemplo de corpos violentados e que, ainda assim, conseguem reagir e desvelar verdades profundas. São potências de paz e o são justamente por surgirem em uma nação em que a paz e o pão são tratados como privilégios. Negritude, classe e crime no Brasil seguem conectados. O encarceramento e o trabalho subalterno crescem. A partir de 1831, proibido oficialmente o tráfico internacional de escravizados, o governo passou a policiar e apreender navios negreiros. Os negros que eram confiscados em tais condições eram alocados em obras públicas, trabalhos compulsórios em troca de um soldo miserável, passando, ironicamente, a ser denominados "africanos livres".

Acontecimento peculiar e exemplar, a Greve Negra ressoa ainda profundamente em 2019, e nos cabe sermos aqueles "lembradores de inconveniências" da sociedade, como diria Peter Burke. Na cidade, a memória resulta de um aprendizado mimético. Se hábito e memória tornam possível a apropriação das ruas pelas lutas e se barricadas de luta urbana são figuração de situações de apropriação do espaço, para escrever sobre "as inconveniências da sociedade" é preciso entender sua expressão material.

Ao assistirem ao Brasil sendo congelado pela greve dos caminhoneiros de maio de 2018, analistas de esquerda e direita disputavam narrativas sobre o fenômeno. Notícias falsas eram trocadas nas redes sociais. Conflitos se desenrolavam entre os grupos que faziam a greve, o governo federal de legitimidade duvidosa, as entidades patronais articuladas. Quase nada de consenso havia em torno desse fenômeno humano, senão que os caminhoneiros tinham o poder de, literalmente, parar o Brasil; surpreendentemente, justo num momento de apatia política dos atores mais articulados de nosso cenário social.

A greve de 2018 decretou o fim dos restos do pacto de sustentação do governo de Michel Temer. O que se evidenciou é que a economia não é raciocínio contábil, mas economia política. Contra a greve de 2018, governo, forças políticas e imprensa sustentaram, juntos, dois principais argumentos: é um locaute, organizado, portanto, pelas entidades patronais, que toma os brasileiros como reféns, e há infiltrados oportunistas que querem dar à greve uma dimensão política. Contudo, a penetração no debate popular e a continuidade da greve depois das amplas concessões feitas pelo governo demonstraram o contrário: é um movimento autônomo e uma crítica à política da economia.

A economia é política porque não é apenas algo que se ergue no relevo dos mercados, mas também e sobretudo da topografia da sociedade – como o mover daqueles trabalhadores que depois de nove dias de luta (em 29 de maio de 2018) se recusavam a voltar ao trabalho. Como em 1857, caminhoneiros nos fizeram ver que sem essa mobilização diária de corpos e energias, nada se pode enfrentar: nem a contabilidade financeira, nem a servidão perene. Se há diferenças significativas entre os dois eventos, há também pontos em comum que dizem muito sobre um país que segue desigual e violento e cujas engrenagens primordiais giram às custas da precarização e da carga pesada sobre os corpos de alguns.

Na terça-feira, 9 de junho de 1857, a Câmara reeditou o decreto das matrículas, cedendo em alguns pontos. O transporte dos ganhadores começou a se normalizar, mas muitos pretos apareceram para trabalhar sem as placas. No dia 12, alguns foram vistos com as placas pela cidade. Elas não fariam parte da paisagem soteropolitana por muito tempo; pela desobediência, caíram em desuso, não sem antes alavancar brigas e prisões. Se a Greve Negra teve sucesso, pelo raro momento em que se cruzaram organização coletiva, vida urbana, identidades forjadas nas lutas e derrotas políticas anteriores, ela não ocorreu pelo apagamento de conflitos internos, verdadeiros. Pensar a ocupação das cidades é também pensar os corpos que ocupam as cidades. ✱

FILHOS DE ZUMBI

Texto de Neusa Maria Pereira
Fotografias de Jesus Carlos

Em uma tarde fria de julho de 1978, de uma manifestação corajosa que desafiou o racismo, a exclusão e a posição da mulher negra em plena ditadura militar, nascia o Movimento Negro Unificado. Este importante capítulo da história das lutas e conquistas do povo negro no Brasil é aqui contado pela jornalista e ativista Neusa Maria Pereira, que participou do movimento desde seu início.

O assassinato pela PM do operário Robson Silveira da Luz e a proibição de quatro meninos de frequentar o Clube de Regatas Tietê, à época um dos mais importantes de São Paulo, foram o estopim para que disséssemos "basta". Há muito que estancávamos, sozinhos, o sangue jorrado do corpo e da alma da herança da escravidão inacabada. Há muito que desejávamos nos rebelar. Desmistificar o mito da democracia racial sem suavidade ou sorrisos de compreensão com o inimigo e, sim, com o sentimento de revolta dos abandonados à própria sorte.

Não tínhamos mais forças para minimizar um único arranhão em nossas existências feridas. Éramos jovens, queríamos um Brasil mais negro e justo. Nossa paciência esgotara-se. Há muito que desejávamos gritar em praça pública nossa indignação contra uma sociedade que violava nossa alegria de viver e nossa esperança em dias melhores, negando os direitos básicos de um ser humano. Precisávamos mostrar que éramos gente. Se ninguém estava enxergando, então um grupo de negros e negras destemido, tomado pelo espírito de Zumbi, retomaria a luta dos quilombos.

Sentindo-se fortes, movidos pelo milagre da união, tomaram a praça Ramos de Azevedo, no centro de São Paulo, num final de tarde fria, em 7 de julho de 1978. Era o primeiro ato público contra a discriminação racial no país. Homens e mulheres iam chegando, saídos do trabalho, da escola, da favela, dos bairros, das entidades. Vinham para fazer história, para mudar a história do negro neste país. Éramos mais de mil.

Lá estavam Abdias do Nascimento, Lélia Gonzales, Hamilton Cardoso, Eduardo de Oliveira, Milton Barbosa, os jornalistas Jamu Minka e José Adão de Oliveira, o cineasta e antropólogo Celso Prudente, o promotor de Justiça Wilson Prudente e muitos outros simpatizantes da causa como eu, militante do movimento estudantil. Admirava o Movimento Negro americano e os Panteras Negras, dos quais sorvi as águas até a última gota. Com ele, aprendi que a luta dos negros oriundos da diáspora é também e, principalmente, a luta do país que acorrentou seus pés, mas não acorrentou sua ideia de liberdade.

Naquela noite o coração batia forte. As buzinas dos automóveis e o burburinho incansável das pessoas, por conta do ineditismo do acontecimento, eram incapazes de acalmá-lo. Paramos o trânsito, no centro da cidade. Os presentes leram, em coro, uma carta

aberta chamando negros e negras a se organizarem nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé, nas escolas de samba, nas igrejas e em todo lugar, para dali atacar todo tipo de discriminação, formando um grande movimento unificado.

O acontecimento foi uma festa. Saímos dali certos do passo importante que havíamos dado em direção à emancipação. Unidos, lemos em coro também a carta em que reivindicávamos o apoio dos setores democráticos do país, criando assim as condições necessárias para uma verdadeira democracia racial.

São Paulo assustou-se com a invasão dos quilombolas urbanos. A metrópole, linha de frente na produção do progresso proibido aos filhos de Zumbi, em plena ditadura militar, parou perplexa. Integrantes da polícia civil, disfarçados de militantes, misturavam-se à multidão julgando-se invisíveis. Mas estávamos atentos. Criamos um esquema de segurança para que ninguém do ato fosse preso.

Os policiais babavam de vontade de bater, prender, expulsar da cidade aqueles que tiveram a audácia de usar as escadarias do Teatro Municipal de São Paulo para protestar contra a fome e a miséria frutos da discriminação racial ultrajante. Naquela noite de gala, os herdeiros dos escravocratas chegavam para cumprir seu dever cultural, possível graças aos baixos salários, ao desemprego e à má qualidade de vida que proporcionam aos trabalhadores negros e negras. Lá fora, os filhos da injustiça ousaram macular a festa burguesa denunciando seus crimes. Rondando a noite reveladora, Zumbi orgulhou-se de seus descendentes.

O *Versus*, principal jornal de cultura e política do país para assuntos da América Latina e África, publicou na edição de julho/agosto daquele mesmo ano o *Manifesto em homenagem ao ato público*, de minha autoria. O *Versus* foi o primeiro jornal brasileiro a dedicar espaços para que jornalistas negros escrevessem sobre racismo, cultura, política e identidade. Ele também nos deu apoio intelectual e moral para que, de sua sede, surgissem ideias para a criação do Movimento Negro Unificado de 1978.

No *Versus* eu colaborei particularmente colocando em pauta a perversa discriminação da mulher negra na sociedade brasileira. O *Manifesto pela mulher negra* foi publicado no jornal um ano antes do ato público, em 1977. Foi o primeiro texto publicado na

imprensa brasileira escrito por uma mulher negra, denunciando a discriminação de gênero, raça e classe sofrida pelas mulheres negras. Ele serviu de inspiração para o surgimento de coletivos, grupos, marchas, movimentos literários e simpósios voltados para a situação da mulher negra diante da sociedade, sendo igualmente inspirador do feminismo negro. A partir desse Manifesto, nasceu no jornal a seção Afro Latino América, criada por mim, e para a qual convidei a colaborar os jornalistas negros Hamilton Bernardes Cardoso e Jamu Minka.

Todos os jornalistas do *Versus* estiveram presentes no ato público de 1978, com destaque para os editores Marcos Faermann e Omar de Barros Filho. Os jornalistas que participavam da seção Afro Latino América do jornal passaram depois a ocupar um importante espaço na história política e cultural do país.

Manifesto em homenagem ao ato público (1978)

Que data é esta que já tornamos histórica?
E não falamos desta
Dorminhoca história oficial
Feita para acalmar os espíritos,
Mas daquela que tem verdade,
Que tem cheiro de povo.

Sete de julho de 1978 tornou-se um dia histórico para todo o povo negro porque, pela primeira vez, saímos à rua para protestar e denunciar o racismo existente no país. O povo negro aqui chegou feito escravo, mas encontrou formas de resistência e criou condições para sair da violência do cativeiro. Combativo que é, fugiu da exploração de seu senhor, na luta pela libertação da qual Palmares é um exemplo. Foi onde surgiu uma sociedade nova, fato, como tantos outros, não devidamente esclarecido pela história oficial, numa tentativa de esconder do negro seu passado para que assim não possa exigir seu real papel na sociedade.

Sabemos que os escravos e seus descendentes ajudaram a construir a riqueza deste país, dando-lhe ainda base de sustentação cultural. Nosso sangue foi derramado nas diversas lutas de caráter interno e externo do país, para que o Brasil consolidasse sua independência política.

Sabemos da participação maciça de negros na guerra da Paraguai, na guerra dos Canudos, na Inconfidência Mineira. Mas o que recebemos como prêmio por tanta dedicação a esta terra? Recebemos a miséria, o desrespeito, o desconhecimento dos nossos direitos de cidadãos por parte da classe e da raça dominantes. Recebemos o desemprego, o subemprego, as piores moradias do país e o maior índice de doença e mortalidade.

O fantasma da escravidão ronda a vida do homem negro no sistema capitalista. Muitas de nossas crianças estão sem estudar porque seus pais não têm condições de mandá-las à escola. A tuberculose e a verminose são as maiores responsáveis pela morte de negro. Estas são doenças típicas de pessoas carentes de alimentação adequada. Nossa juventude perambula pelas ruas sem trabalho e perspectivas de dias melhores. O roubo é utilizado por muitos jovens como forma de arranjar dinheiro. Este desafio ao sistema leva nossos adolescentes aos reformatórios onde estão em maior número. Quando saem de lá, caem no crime ou são simplesmente assassinados pela polícia, preocupada em limpar a cidade do demônio que julgam ser o negro. Muitas de nossas mulheres, que deveriam construir nossas famílias, formam longas fileiras nas zonas pobres da prostituição, fazendo desta escória uma maneira honesta de ganhar a vida.

Somos considerados cidadãos de segunda classe, mas no dia 7 de julho, em São Paulo, mostramos que não aceitamos esta classificação. Enquanto pessoas bem vestidas e perfumadas, para entrar no Teatro Municipal paulistano e cumprir seu dever de alta classe social, pisavam em nossas faixas de protestos que pediam democracia racial e igualdade, um grupo de mais de mil negros e negras abriam o grito, há muito sufocado no peito, denunciando as péssimas condições em que vivíamos no país. Mais de mil negros, em sua maioria jovens, desmistificavam o mito da democracia racial covarde que proíbe nosso progresso na sociedade, que nos atira na sarjeta, que nos mata.

Naquela noite, deixamos claro para toda a sociedade que não mais nos calaríamos frente aos crimes e às violações de nossos direitos que ocorrem desde o dia em que pisamos as terras brasileiras. Se dessa vez éramos mais de mil, na próxima triplicaremos nosso número, pois sabemos que somente unidos teremos força para construir uma sociedade mais justa.

Manifesto pela mulher negra (1977)

A mulher negra pertence a um dos segmentos mais cruelmente castigados pela divisão da sociedade em classes. Esta divisão é a principal responsável pela campanha de difamação sofrida por ela, considerada pelos representantes desta sociedade como objeto social de consumo fácil. Há muito que nós, afro-brasileiras, lutamos para apagar a mancha original e sair do lugar em que nos colocaram.

Na época da escravidão, os "dignos senhores" enfiaram suas escravas na casa grande, onde realizavam todo tipo de serviço para suas esposas inúteis e ainda serviam de vaca leiteira para seus filhos. Os mesmos senhores também repartiam a cama com as escravas, sendo elas obrigadas a curvar-se ante sua indignidade, sarcasmo e sevícias. Nestes momentos, eles esqueciam-se de que as negras cheiravam mal, conforme suas próprias opiniões, deixando-se dominar por seus desejos.

Desta dominação, recebemos como herança o estigma de eternas prostitutas. Herança que nos ensinou a temer nossa beleza, nosso corpo e a própria condição de mulher. Nossa força é saber do longo caminho

a percorrer, sem esmorecer. Continuamos em frente de cabeça erguida.

Precisamos encontrar o remédio certo para cicatrizar as feridas provocadas por este tipo de gente. Lutamos contra a situação que, para o grupo social dominante, é importante preservar. Mas tudo muda: é exigência da História. Cada negra existente neste país grita, ainda que silenciosamente, as culpas, a violência e a imoralidade da sociedade. Nosso perdão só virá com a redenção dos culpados.

Nós, afro-brasileiras, lutamos para sobreviver o mais decentemente possível numa sociedade difícil para todos e, principalmente, para nós. Lutamos contra o racismo camuflado existente nas empresas, que somos obrigadas a encarar pensando no pão de cada dia, amargo como fel para engolir. A gente enfrenta como pode. Ora com um nó na garganta, que não disfarça uma necessidade imediata; ora de cabeça erguida, único bem deixado por nossos antepassados.

Com sacrifícios inestimáveis, a mulher negra brasileira tenta melhorar o nível de vida. Para isto, estuda. Algumas chegam à universidade almejando melhor colocação no trabalho e dinheiro. Nessa procura do que julgam ser direito, sofrem todas as penas do inferno na concorrência com a mulher branca. Empresários preferem as moças das classes dominantes. O trabalho numa empresa particular é sempre difícil. A solução é a busca por um emprego público, e ter disposição de enfrentar os concursos, as poucas vagas, a classificação incerta. Em caso de aprovação, seu cargo não passará de escrituraria, mesmo possuindo curso universitário, pois o racismo impede a promoção merecida. Mas o que fazer?

É preciso lutar. A luta é a companheira da mulher negra, sempre, desde o nascimento. No período pós-abolição, quando os negros foram jogados na rua sem eira nem beira, por ter seu trabalho substituído pelo do imigrante, ela manteve a dignidade da família, trabalhando nos fogões das tradicionais famílias brancas. Ela ajudou seu homem a salvar seu caráter. Hoje, quando a crise do desemprego atinge principalmente os negros, ainda é ela quem segura o lado mais pesado do barco, pois, quando um falha, o outro não pode falhar. Os filhos necessitam do leite, seu grito de fome machuca mais do que a chibata machucava a pele dos antepassados. Por isto, ela enfrenta o trabalho coletivo, pesado e obscuro nas fábricas, no campo, nos hospitais, nas repartições públicas, nas escolas, nas posições mais inferiores. Depois retorna à casa humilde nas favelas e periferias mais distantes para cuidar dos filhos, fazer comida, lavar roupa, enfim, cuidar de tudo.

Apesar disso, ainda defende seu destino. Seu direito de ser mulher e negra, numa sociedade em que a hipocrisia dita a norma de conduta. Apesar de tudo, sabemos o que queremos. Queremos ser respeitadas, amadas como seres pensantes e como fêmeas porque não pretendemos abdicar de nosso útero, de nossos seios, de nosso calor humano, do nosso prazer. Pretendemos continuar sentindo nossos órgãos genitais de forma total, sem medos ou complexos. Quando alcançarmos outro estágio social, talvez não seja mais necessário falar em racismo.

Esses dois manifestos completarão, respectivamente, 41 e 42 anos neste ano. É impossível não reconhecer os avanços da comunidade negra no país. A destruição da ideologia que afirmava vivermos numa democracia racial criada no regime militar/civil deu aos afro-brasileiros nova consciência para o enfrentamento do racismo por meio da luta por direitos à igualdade social, política e econômica e pelo respeito à sua cultura e sua religião. Muitas de nossas reivindicações foram contempladas pela Constituição de 1988, como salienta a pesquisadora da USP Natália Néris.

Mas é evidente que ainda há muito por fazer para que possamos nos sentir livres e recompensados pelos frutos gerados pela escravidão, até hoje presentes na sociedade. Coube a nós, militantes do Movimento Negro Unificado de 1978, expor, publicamente, que não aceitaríamos continuar subjugados às ordens do regime opressor, indiferentes às condições carregadas de dificuldades e humilhação para a população negra, que é maioria.

O Movimento Negro Unificado de 1978 foi o acontecimento de conscientização político-racial mais importante do século XX no Brasil. Foi responsável por exigir do governo e de parte da sociedade colaboradora da ideologia de supremacia branca políticas públicas para mudar o cenário de abandono no qual ainda nos encontramos. Foram aqueles jovens negros idealistas e corajosos que ousaram despertar em nossos iguais a necessidade de evidenciar seu descontentamento, exigindo transformações imediatas. Não aceitaríamos continuar recebendo as migalhas das riquezas produzidas por nós ainda hoje para o desenvolvimento do país.

Colocamos em praça pública como vivíamos, a desvalorização de nosso trabalho, as péssimas condições de vida e o desrespeito perpetuados frequentemente contra a mulher negra. Nós nos unimos para discutir e encontrar soluções para as consequências geradas pela escravidão nas universidades, nos sindicatos, nas organizações e na imprensa alternativa. O Movimento Negro Unificado também deixava evidente que a imediata inserção dos afrodescendentes na sociedade não deveria ser uma luta apenas dos negros, mas sim de toda a sociedade branca. Trata-se de uma questão urgente a ser resolvida. Quanto mais demorada, mais atrasa a caminhada desse segmento da população para reverter os prejuízos em razão do passado histórico.

Com o término da escravidão, uma massa humana foi atirada à rua, entregue à própria sorte, sem receber nenhuma garantia do Estado. Quem recebeu o dinheiro que deveria ir para as mãos dos ex-escravizados foram os imigrantes, que puderam, com

benefícios materiais, começar sua vida no país que tomariam como deles. Começava também a política de embranquecimento da nação sempre desejado pela classe dominante.

Nas ruas das cidades brasileiras perambulavam pessoas desesperadas e disformes pela fome. Massas formadas por ex-escravos expulsos das fazendas onde tinham, mesmo que em condições desumanas, um teto para dormir e comida para se alimentar. Os despossuídos de qualquer auxílio tinham que procurar empregos e casas para morar numa sociedade racista não interessada em sua inclusão. O sustento da família era garantido pelo trabalho da mulher negra como doméstica ou vendedora de quitutes nas ruas das principais metrópoles do país. Nesse contexto, grande parte da população negra foi empurrada para as favelas e comunidades pobres da periferia esquecida pelo poder público, de onde têm ainda hoje muita dificuldade para sair.

As consequências da escravidão foram funestas e são gritantes na vida do país. No quadro das desigualdades sociais, negros e negras seguem ocupando os primeiros lugares. O mesmo acontece nas pesquisas sobre assassinatos de jovens, nos dados sobre a abordagem ostensiva da polícia, mortes de mulheres negras por partos mal feitos, casos de estupro e de toda espécie de violência, evasão da escola, desemprego e muitos outros índices de vulnerabilidade.

Nas profissões que oferecem visibilidade como televisão, cinema, teatro e jornalismo, a presença dos afrodescendentes é insignificante. São minoritários na política porque ainda é necessário muito dinheiro para se eleger, e é difícil competir com candidatos oriundos das oligarquias que dominam a política brasileira. Somente uma reforma política consequente pode mudar tal distorção que alija a maioria da população da representação política, tendo como consequência a ausência deste importante segmento nas discussões dos destinos do país.

Em razão de toda a conjuntura histórica responsável pelas dificuldades nas quais estamos envolvidos, todos os movimentos de negros surgidos no país até hoje elegeram a educação como a principal arma para a mudança deste cenário trágico em direção a uma cidadania plena que permite a consolidação dos direitos fundamentais de um povo. Sem essa mudança essencial, não haverá democracia. Ela continuará a ser uma noção tosca, desprovida de realidade.

Aristóteles, o filósofo grego, disse que "é preciso tratar desigualmente os desiguais para se promover a efetiva igualdade". As desigualdades no Brasil abrangem o âmbito econômico, social e, principalmente, o âmbito da educação, o que reflete na conquista de oportunidades profissionais. Negros e afrodescendentes constituem 54% da população brasileira e, mesmo sendo maioria, estão em minoria nos espaços de maior remuneração e tomada de decisões.

O Movimento Negro Unificado foi pioneiro no entendimento da necessidade da criação de políticas públicas educacionais para, pelo menos, minimizar a desigualdade histórica. Assim, entre suas principais reivindicações, estava a implantação de cotas ou ações afirmativas nas universidades públicas, federais e privadas. Essa importante reivindicação foi levantada por representantes do Movimento Negro Unificado de 1978 como pauta de discussão para a elaboração da Constituinte de 1988.

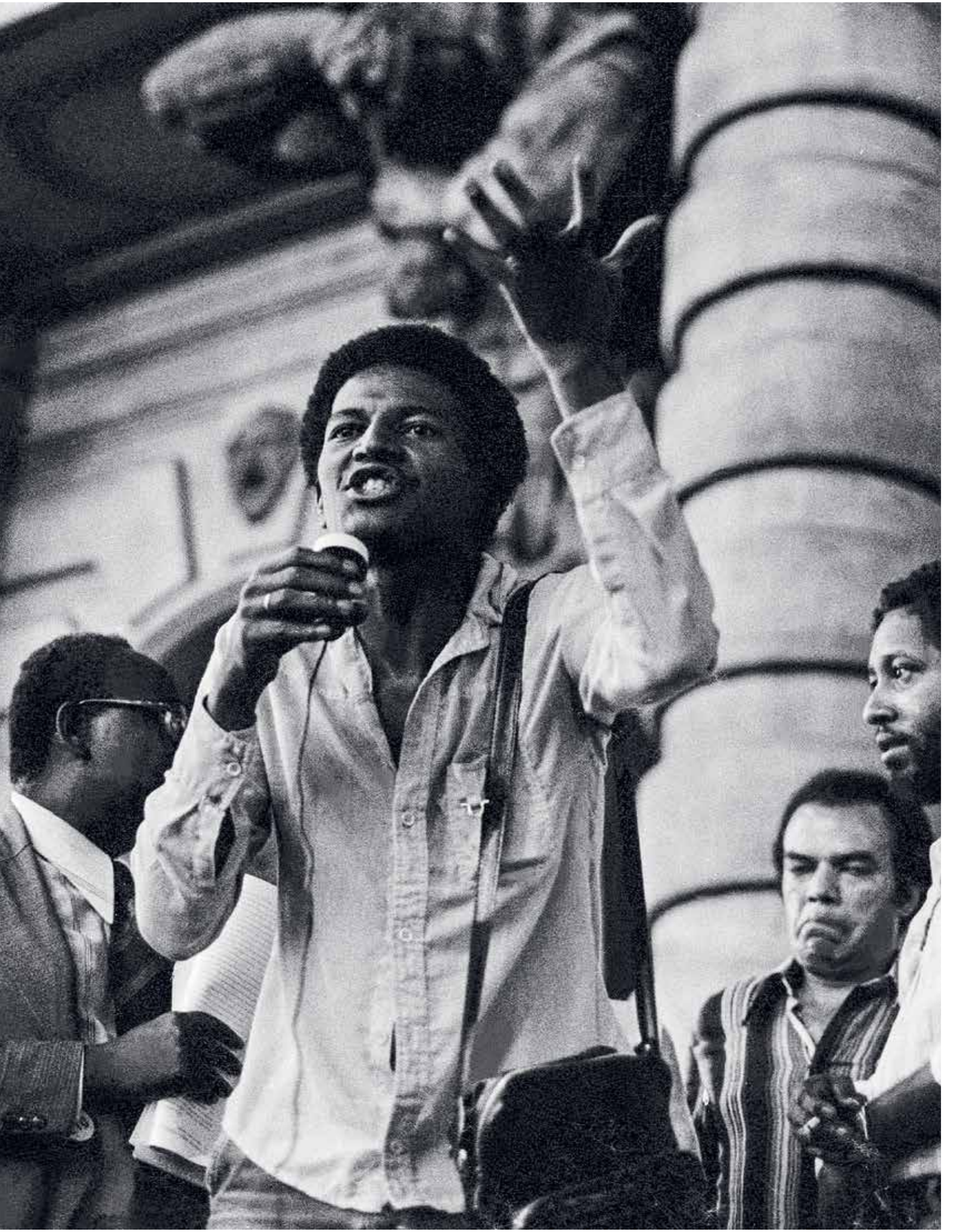
Cotas raciais são ações afirmativas aplicadas em alguns países a fim de garantir menos desigualdades socioeconômicas entre membros de diferentes etnias. Essas ações podem existir em diversos meios, mas sua obrigatoriedade normalmente é mais notada nos setores públicos, como em universidades, concursos e bancos. Trata-se de medidas emergenciais temporárias que devem existir até as disparidades de oportunidade diminuírem.

Seu objetivo é minimizar as consequências herdadas do período escravagista, que resultaram em menor acesso ao ensino superior e, consequentemente, menores chances no mercado de trabalho para negros e indígenas. No Brasil, o sistema de cotas tornou-se conhecido em 2000, inicialmente por algumas iniciativas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). A Universidade Federal de Brasília (UNB) foi a primeira a adotar o sistema de cotas para o curso de graduação, em 2004.

Criada como uma das principais ferramentas de ampliação das oportunidades sociais e educacionais no país, a Lei das Cotas foi sancionada em agosto de 2012. A possibilidade de obter um diploma de graduação aumentou quatro vezes entre negros e negras nas últimas décadas no Brasil. Depois de mais de 15 anos das primeiras experiências de ações afirmativas no ensino superior, o percentual de pretos e pardos que concluíram a graduação cresceu de 2,2% em 2000, para 9,3% em 2017, segundo dados do IBGE.

Estudos realizados pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pela Universidade de Campinas afirmam que o desempenho médio dos alunos que entraram na faculdade por meio das cotas é superior aos resultados alcançados pelos demais estudantes. Aqueles que entraram nas universidades por meio do sistema de cotas tendem a dar mais valor à vaga do que os não cotistas, especialmente na área de humanas, em que são muito presentes. De acordo com os pesquisadores, os cotistas costumam dar muita importância à aprovação no vestibular porque ela pode significar maior mobilidade social.

Como bem lembrava Antonieta de Barros, uma das maiores referências na história das lutas dos povos negros no país, "não se entra na luta trazendo somente um amontoado de sonhos e o desejo de realizá-los. É preciso que se queira a sua concretização e que se saiba querê-la. Para tanto, porém, se necessita de arma. Toda ação requer instrumento. E o instrumento máximo da vida é a instrução". ✱



O único país a ter uma rebelião escrava que tomou o poder ocupou por muito tempo o imaginário de subversão do povo negro na América colonial, apavorando as elites brancas.

NOU PAP OBEYI

Texto de Daniel Lima com colaboração de Felipe Teixeira, Raquel Borges e Élida Lima

Diálogos, pintura da série de Sidney Amaral

Comecemos a história desenhando uma ilha no Caribe, dividida ao meio entre dois países: República Dominicana e Haiti. Haiti: a única nação a realizar uma revolta escrava que tomou o poder. A única sociedade a realizar os ideais da Revolução Francesa de igualdade, fraternidade e liberdade. Haiti: primeira nação independente da América Latina e primeira nação a abolir a escravidão na América. (O Brasil foi o último país a abandonar a exploração da mão de obra escrava).

É entre 1791 e 1804 que decorre o processo de independência haitiana. Os rebeldes lutaram contra as tropas de Napoleão, cujo império estava em plena expansão. Por sua rebeldia e pela ameaça ao regime colonial e escravocrata, o Haiti foi isolado política e economicamente. Até décadas atrás, o país pagava uma dívida com a França por sua independência. Subjugada em seguida ao poder militar norte-americano, a ilha, no "quintal" dos EUA, também foi alvo dos *marines* inúmeras vezes durante o século XX.

Haiti: um país praticamente excluído do capitalismo financeiro, mas envolvido no jogo geopolítico de controle militar. Países como Estados Unidos, Brasil, França, Canadá e Espanha, através da missão de paz da ONU, ocuparam militarmente o Haiti de 2004 a 2017, visando a "garantir sua estabilidade política" – o que obviamente não sucedeu. O Brasil fez do Haiti seu laboratório de ocupação militar de favelas, utilizando esta "tecnologia de controle" na tomada do Complexo do Alemão no Rio de Janeiro. A semente, lançada no contexto da espetacularização da cidade para a Copa do Mundo da FIFA e dos Jogos Olímpicos, cresceu e se transformou na intervenção militar permanente no estado do Rio de Janeiro.

A colônia de Saint-Domingue era produtora de 40% do açúcar do mundo em 1789. A "pérola das Antilhas" foi a mais importante colônia francesa. Era a mais próspera das colônias no Caribe. Tudo baseado na mão de obra escrava. Na ilha de Saint-Domingue os negros escravizados representavam quase 90% da população.

É nesse contexto que a colônia se rebela de dentro para fora, de baixo para cima. Sob a liderança de Toussaint Louverture, um ex-escravizado autodidata, a rebelião se espalha pela ilha, confiscando todas as fazendas e matando quase todos os brancos colonizadores. Um levante escravo que toma o poder.

Mas não seria tão fácil. Não tão simples. Um longo processo de luta se estabelece, numa sucessão de líderes e de batalhas contra opressores internos e externos. Durante mais de dez anos, entre alianças políticas e sociais, a França permanece como o grande inimigo a ser vencido.

A França viveria em 14 de julho de 1789 a queda da Bastilha, que marcou o início da Revolução Francesa. Em 26 de agosto daquele ano, a Assembleia Constituinte da Revolução publicou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que estipulava que todos os homens eram livres e iguais. Será? Esse princípio seria a base de todas as repúblicas modernas e também sua falácia e hipocrisia.

Principalmente no mundo colonizado, em todo o planeta, o direito à cidadania é reservado a uma parcela (mínima, privilegiada e em devir branco) da sociedade.

Em 1792 é proclamada a República Francesa; a cabeça do Rei Luís XVI de França é cortada em 1793; e em 1799, após reviravoltas das diversas facções políticas, Napoleão Bonaparte, então general, dá um golpe e se instaura como líder supremo.

Em 1801, Napoleão envia uma gigantesca frota de navios de guerra ao Haiti, lotados de soldados franceses, para retomar a colônia e restabelecer o sistema de escravidão. Entre um vai e vem de acordos e seduções políticas, os franceses chegam a dominar o Haiti rebelde mas, em 1803, Jean-Jacques Dessalines, ex-escravizado natural da Guiné, vira o jogo e derrota as tropas napoleônicas.

A última batalha da Revolução Haitiana, a Batalha de Vertières, ocorreu em 18 de novembro de 1803, perto de Cap-Haitien. Ela foi travada entre os rebeldes liderados por Jean-Jacques Dessalines e o exército colonial francês sob liderança do Visconde de Rochambeau. Em 1 de janeiro de 1804, na cidade de Gonaïves, Dessalines declarou oficialmente a independência da antiga colônia, renomeando-a "Haiti", depois do nome indígena Arawak. A perda foi um golpe decisivo para a França e seu império colonial.

O vodu, religião afro-americana, foi fundamental no empoderamento da população haitiana na revolta que tomou o poder. Dutty Boukman, um alto sacerdote do vodu e líder dos escravizados, foi quem deu a largada da revolta, durante uma cerimônia religiosa em Bois Caiman, em 14 de agosto de 1791. Dez dias depois, a revolta já estava disseminada e fortalecida, com os negros tomando toda a Província do Norte.

O vodu permanece até hoje no centro das manifestações políticas. O ritual vodu iniciou em Cité Soleil a manifestação que cancelou as eleições presidenciais em janeiro de 2016. Um ritual de empoderamento, um ritual para uma população "sem medo". O que pode uma população sem medo?

A França cobrou caro a humilhação imposta a Napoleão Bonaparte, impondo um brutal bloqueio comercial ao Haiti. Cobrou também uma indenização pela independência de 150 milhões de francos-ouro, a partir de uma ordenação real "reforçada por 12 navios de guerra franceses com 150 canhões", como aponta o escritor e historiador Ben Macintyer. Ele não exagera ao afirmar que o Haiti teve de "pagar pela sua liberdade com o couro e o cabelo" nos 122 anos que se seguiram. "Mesmo com a redução da dívida para 90 milhões de francos, o Haiti nunca se recompôs. Pediu empréstimos a bancos norte-americanos, alemães e franceses a juros exorbitantes".

Macintyer conta a história de um país que em sua independência já nasceu falido: "Em 1900, cerca de 80% do orçamento do país continuava a ser devorado pelos pagamentos da dívida. A dívida externa só foi liquidada em 1947. Nessa altura, a economia do Haiti encontrava-se irremediavelmente destruída, o território desflorestado, mergulhado na pobreza, política e economicamente instável, presa fácil dos caprichos da natureza e da depredação dos autocratas." Em 2015, na primeira visita oficial de um chefe de Estado francês ao Haiti, o presidente François Hollande prometeu pagar uma "dívida moral" ao Haiti.

Note-se que o final da dívida do Haiti coincide com o início do período de independência das colônias francesas na África e o pagamento de suas dívidas coloniais à França. Essa espoliação duraria décadas, e segue acontecendo, até os dias de hoje, pela imposição feita a esses países de depositar 85% de sua reserva estrangeira no Banco Central da França, sob controle do ministro francês das Finanças. "É por conta do total controle francês sobre a maioria das finanças da África francofônica que nenhum presidente francês (de de Gaulle a Hollande) necessitou de autorização do parlamento ou liberação de orçamento para realizar qualquer uma das 52 invasões promovidas na África nos últimos 54 anos", como coloca Mawuna Remarque Koutonin.

Note-se também que o termo América Latina, criado por intelectuais hispano-americanos no século XIX, acabou sendo fortemente utilizado na disputa geopolítica na América pelos franceses, criando um contraponto para a influência dos EUA. Seu ponto central era a aproximação cultural entre a França e as nascentes repúblicas de língua espanhola, a partir de uma união "latina" intercontinental, mas que obviamente teria a França como liderança.

Após a independência do Haiti, o medo das revoltas escravas se espalhou pela América. O "haitianismo" e o medo branco expressavam o pavor das elites coloniais em todos os países da América que se sustentavam pelo regime da escravidão. Temiam que a revolta escrava se espalhasse dentro de suas fronteiras. Temiam que sua massa escravizada se rebelasse e tomasse o poder, assim como ocorrera no Haiti.

Dizia-se que documentos produzidos no Haiti sobre a revolução haviam sido traduzidos do francês para o inglês, o português, o espanhol e o holandês e distribuídos entre os escravos por todo o continente. Temia-se a presença de haitianos que poderiam estar fazendo germinar a revolução em cidades como o Rio de Janeiro.

Os detalhes do medo branco e do haitianismo são contados por Carlos Eugênio Soares e Flávio Gomes, que tecem as muitas conexões desse Atlântico Negro. "Em 1814, após uma sublevação em Itapoã, Salvador — cruelmente reprimida —, comerciantes denunciavam que escravos falavam abertamente de suas revoltas, comentando os acontecimentos do Haiti, e gritavam 'Liberdade! Viva os negros e seu rei!', 'Morte aos brancos e aos mulatos!'. Em 1817, em Recife, diria um capitão-de-fragata: 'O exemplo da Ilha de São Domingos é tão horroroso e está ainda tão recente que ele só será bastante para aterrar os proprietários deste continente'."

Alain El Youssef relembra o papel do haitianismo em "catalisar forças sociais dispersas pelo vasto território da América portuguesa, criando 'uma solução de compromisso com a Metrópole', que terminaria com a adoção do regime monárquico em 1822. Ideia corroborada pelos especialistas brasileiros em escravidão, que caracterizam o final do período colonial e as primeiras décadas do Império brasileiro como um momento no qual teria prevalecido um 'grande medo' por parte dos senhores de escravos, a todo momento preocupados com a possibilidade de rebeldia de seus cativos".

O medo branco impregnou as sociedades da América, criando sistemas complexos de controle de suas populações. A massa precisaria ser controlada e privada do conhecimento e da consciência de sua condição. Educação negada. Memórias de história e cultura invisibilizadas. Sua autoimagem pisoteada. Foram, e ainda são, construídos muros visíveis e invisíveis nas cidades, impedindo o trânsito social e geográfico. No capitalismo cognitivo, esses muros passam por construir imagens reiteradamente negativas em relação à negritude.

Atravessando toda a América podemos observar a manutenção dessa estrutura de poder político e econômico reservada a uma elite branca – ou a elites que incorporam os valores do colonizador. Revoltas, manifestações, lutas explodem na busca por outro mundo possível na disputa por riquezas e pela democratização do poder político.

Não deixa de ser marcante que, entre as lutas por independência latino-americanas que pulularam no início do século XIX, o Haiti tenha sido o único país a abolir imediatamente a escravidão. Em um artigo sobre o Haiti e a maldição branca, Eduardo Galeano relembra que, "na realidade, as colônias espanholas que passaram a ser países independentes continuavam tendo escravos, embora algumas também tivessem leis que os proibiam. Bolívar decretou a sua em 1821, mas, na realidade, ela não se deu por inteirada. Trinta anos depois, em 1851, a Colômbia aboliu a escravidão, e a Venezuela, em 1854".

Até mesmo os heróis da libertação da América têm rabo preso com suas origens brancas. A revolução haitiana foi literalmente punida e invisibilizada. A vitória da verdadeira independência foi transformada em tragédia. "A história do assédio contra o Haiti, que nos nossos dias tem dimensões de tragédia, é também uma história do racismo na civilização ocidental", conclui Galeano.

O terceiro presidente americano, Thomas Jefferson, "dono" em sua vida de mais de 600 negros escravizados, redator da Declaração de Independência dos EUA em 1776, recusou-se a reconhecer a independência do Haiti. Em acordo com a França e com a Espanha, o Congresso dos EUA criou um embargo, impedindo o comércio com o país. Voltemos a Galeano: "Thomas Jefferson, prócer da liberdade e dono de escravos, advertia que o Haiti dava o mau exemplo, e dizia que se deveria 'confinar a peste nesta ilha'. Seu país o ouviu. Os Estados Unidos demoraram 60 anos para reconhecer diplomaticamente a mais livre das nações".

No século XX tem início um período de intervenção militar direta dos EUA contra os haitianos. Em 1915, 330 *marines* desembarcam em Port-au-Prince para defender os interesses da Sugar Company, empresa norte-americana de produção de açúcar, e ao mesmo tempo garantir o controle em sua área de influência. Galeano bem nos lembra que desse primeiro desembarque resultou uma ocupação de dezenove anos e que "a primeira coisa que fizeram foi ocupar a alfândega e o escritório de arrecadação de impostos. O exército de ocupação reteve o salário do presidente haitiano até que este assinasse a liquidação do Banco da Nação, que se converteu em sucursal do City Bank de Nova York. O presidente e todos os demais negros tinham a entrada proibida nos hotéis, restaurantes e clubes exclusivos do poder estrangeiro. Os ocupantes não se atreveram a restabelecer a escravidão, mas impuseram o trabalho forçado para as obras públicas. E mataram muito. Não foi fácil apagar os fogos da resistência. O chefe guerrilheiro Charlemagne Péralte, pregado em cruz contra uma porta, foi exibido, para escárnio, em praça pública".

O último contingente dos *marines* partiu em 15 de agosto de 1934, após uma transferência formal de poder e retorno haitiano do controle alfandegário. Deixaram no país uma Guarda Nacional criada por eles, que serviu para controlar o povo e evitar que uma democracia de fato se estabelecesse na ilha.

O haitianismo teve sua mais expressiva representação no Rio de Janeiro, que era a maior cidade negra fora da África, capital do Império. Como manter a ordem? Como manter o controle da maioria por uma minoria? Uma operação como essa não pode ser feita senão a ferro e fogo, com a mão pesada de violências, castigos, torturas e mortes.

O Rio até hoje carrega as marcas de uma sociedade escravocrata que determinou claramente as regiões, os fluxos e os destinos da sua população negra. Um desses destinos foi criado à revelia das elites. Foi criado subindo os morros, desenhando uma nova geografia para a cidade.

Após a abolição tardia da escravidão em 1888 no Brasil, a população negra, abandonada à sua sorte, sem uma estrutura social e econômica que a acolhesse, migra para as áreas urbanas. Em processo simultâneo, o governo brasileiro estimula a vinda de imigrantes europeus para o país como um esforço para "embranquecer" a nação. Os postos de trabalho do início da industrialização nas cidades passam a ser ocupados pelos imigrantes. Aos negros restam o trabalho informal e a marginalização. Não à toa até hoje o serviço doméstico é uma das maiores categorias de trabalho no Brasil.

Nesse contexto surgem as favelas. O Morro da Providência é a mais antiga favela e responsável pelo nome que identifica todo um processo de moradia e vida precárias. Soldados vindos da Guerra de Canudos, no final do século XIX, apelidaram o Morro da Providência de Favela, planta que abundava no morro em que estes mesmos soldados haviam acampado em Canudos.

As favelas marcaram a cidade do Rio de Janeiro e foram invisibilizadas até poucas décadas atrás. Não constavam nos mapas oficiais, não constavam nos números oficiais. Mas sempre serviram como "depósito" de mão de obra barata para todo o funcionamento da cidade.

Voltando ao Haiti do século XX, vemos a ditadura violenta encabeçada pelo médico sanitarista François Duvalier, apelidado Papa Doc ("papai médico"), eleito em 1957 e autoproclamado "presidente vitalício" em 1964. Em 1971, seu filho, apelidado Baby Doc, assume o poder ditatorial aos 19 anos. As violências desse governo autoritário estão entre as mais sangrentas da América. Os Estados Unidos apoiaram a ditadura de 30 anos dos Duvalier, contra a temida expansão do comunismo no período que se chamou de Guerra Fria.

A ditadura no Haiti marca uma sequência de governos autoritários que foram semeados por toda a América

Central e do Sul, com participação direta dos Estados Unidos. Na ilha caribenha a ditadura durou até 1986, quando, após um ano de fortes protestos populares, Baby Doc foi forçado a se exilar na França. Em 1990 surge a esperança de democracia quando eleições livres levam à presidência o padre salesiano Jean-Bertrand Aristide.

Depois de idas e vindas no poder, o presidente Aristide institui algumas rupturas em acordos comerciais com os Estados Unidos. A situação incomoda os norte-americanos e o Haiti adentra um complexo processo político que culmina no sequestro de Aristide, numa madrugada do dia 28 de fevereiro de 2004, por militares norte-americanos, que retiram o presidente democraticamente eleito e o levam para a África – um sequestro político que foi legitimado posteriormente pelas comunidades internacionais, em particular pela ONU.

Após a retirada forçada do presidente Aristide do poder, a ONU determina que haja um processo de estabilização política do Haiti. O Brasil, convidado a ser protagonista nessa missão de estabilização, no comando da Minustah – nome dado à ocupação militar da ONU no Haiti –, atua com o maior contingente militar. As tropas da ONU permanecem por treze anos no país como principal instrumento policial.

Mais uma ocupação militar na história da América. O que é a polícia pacificadora do Rio de Janeiro senão o princípio de uma ocupação militar? O que foram as ocupações das comunas de Medellín senão ocupações militares? E quais são seus objetivos senão o controle da população americana, preta e pobre?

Tecnologias de controle em "combate urbano" são exportadas e compartilhadas entre governos. Nas próprias palavras do embaixador brasileiro no Haiti, Igor Kipman, "o Haiti é um laboratório para nós, nas áreas militar e civil, de governo e de sociedade civil". A Minustah serviu de laboratório para a ocupação militar de favelas no Brasil.

Dos soldados do Exército que ocuparam e fizeram o policiamento do Complexo do Alemão, grande parte passou pela Minustah no Haiti – 700 dos cerca de 2.000 soldados no Rio de Janeiro já apontaram suas armas para os haitianos. Jornalistas, ativistas, pesquisadores e líderes comunitários denunciaram infindáveis violências, arbitrariedades e humilhações das tropas da Minustah contra a população haitiana.

Hoje, militares que lideraram a missão brasileira no Haiti durante os governos do Partido dos Trabalhadores ocupam cada vez mais lugares em ministérios, num Brasil presidido por um capitão expulso do exército. Generais como Augusto Heleno, Santos Cruz e Floriano Peixoto, que comandaram a missão da ONU no Haiti, hoje comandam ministérios em Brasília.

O Haiti vive atualmente uma luta por democracia. A Minustah, ao mesmo tempo que assegura "eleições democráticas", cria no cerne do processo uma manipulação dos resultados. O Core Group, o grupo de ocupação do qual participam Brasil, Canadá, França, Espanha e Estados Unidos, é acusado de modificar os números da eleição presidencial conforme seus interesses.

Acompanhamos em 2016 um levante popular contra essa manipulação, que já havia determinado as eleições passadas. A pressão resultou no cancelamento das eleições presidenciais. Outro segundo turno foi marcado e novamente a eleição teve como vitorioso o candidato Jovenel Moise, apoiado pelos Estados Unidos e pelo Core Group. Hoje, três anos depois, revemos as imagens de revolta na tentativa de derrubada do presidente.

Em 2010, um terremoto de 7.3 graus na escala Richter atingiu a capital Porto Príncipe e deixou cerca de 200 mil mortos e mais de 1 milhão de desabrigados. O Brasil anunciou um pacote de ajuda na reconstrução do país devastado. Os Estados Unidos temiam a migração em massa de haitianos. De fato, teve início um novo ciclo de migração haitiana, tendo como destino principalmente Brasil e Estados Unidos.

Com a capital em ruínas, desestabilidade econômica e falta de emprego, os haitianos passaram a voltar seus olhares para fora do país em busca de novas oportunidades. Em condições ilegais, auxiliados por coiotes, milhares de haitianos iniciaram o caminho da migração, atravessando quatro países: República Dominicana, Panamá, Equador e Peru, até finalmente entrarem no Brasil pelo estado do Acre.

Em 2012, através da Resolução Normativa número 97 do Conselho Nacional de Imigração, o Brasil passou a conceder visto humanitário aos haitianos em consequência do desastre ambiental. O visto humanitário é uma categoria especial de proteção que permite aos haitianos a permanência no Brasil, autorizando-os a buscar emprego e concedendo a eles os mesmos direitos de qualquer estrangeiro em situação regular. Segundo o Conselho Nacional de Imigração, vivem hoje no Brasil aproximadamente 80 mil haitianos.

No ano de 2016 observou-se um novo fenômeno: os haitianos deram início a uma nova rota migratória, partindo do Brasil. Com a crise econômica, a alta taxa de desemprego e a desvalorização do Real em relação ao Dólar (que torna mais difícil enviar recursos aos parentes no Haiti), os imigrantes haitianos começaram a deixar o Brasil. A solução encontrada é fazer o caminho de volta pelo Acre, mas, desta vez, para tentar entrar nos EUA, ou então migrar para o Chile.

Hoje e sempre o Haiti representa simbolicamente o "quilombo", a resistência e a luta. O conceito de quilombo urbano precisa ser atualizado, impregnado, preenchido por ações e políticas – o quilombo, como perspectiva de um mundo mais do nosso jeito, como perspectiva de transformação das regras hegemônicas das sociedades em que vivemos. Todo camburão é um navio negreiro e toda periferia pode ser um quilombo urbano.

Em 1805, no artigo 14 da Constituição haitiana, lia-se: "Todos os cidadãos, daqui para frente, serão conhecidos pela denominação genérica de negros". Uma visionária concepção que nos tempos atuais carrega a possibilidade de unificação da luta fracionada de todos os minorizados – que são constante e sistematicamente excluídos do mundo hegemônico branco e colonizador. Num mundo em que a maioria dos indivíduos são submetidos à precarização da vida, uni-vos. Mulheres, mestiços, negros, nordestinos, periféricos, indígenas, transgêneros, uni-vos. Uni-vos, cabecitas negras! *Nou pap obeyi*! Não vamos obedecer! ✱

Por ordem de aparição: **Diálogos** (fragmento do díptico); **Davi**; **Sem título** e **Sem título**, guaches sobre papel de Sidney Amaral produzidas em 2015. O conjunto destes trabalhos registra o que o artista entendia ser a "urgência da insurgência" contra o recrudescimento do autoritarismo de Estado que comete sistematicamente violências contra parte da população, notadamente a juventude negra, indígenas e pobres. Muitos destes trabalhos, ainda em fase de preparação, foram interrompidos pela morte prematura do artista em maio de 2017.

FODA-SE, CARO GOVERNO

Texto de Nadya Tolokonnikova
Ilustrações de Roman Durov

Neste ensaio editado pela PISEAGRAMA a partir do livro *Um guia Pussy Riot para o ativismo*, publicado em abril no Brasil pela Ubu Editora, Nadya Tolokonnikova, fundadora da banda punk Pussy Riot, reflete sobre a vida na Rússia de Putin, as ações provocadoras do grupo, os anos passados na prisão e as formas de ativismo por vir.

Nasci alguns dias antes da queda do Muro de Berlim. Naquele momento, acreditava-se que, após a suposta eliminação do paradigma da Guerra Fria, enfim passaríamos a viver em paz... Não foi bem assim. O que vimos, na verdade, foi um aumento astronômico da desigualdade, as oligarquias ganhando cada vez mais poder ao redor do mundo, a educação e a saúde públicas sendo ameaçadas, além de uma crise ambiental provavelmente irreversível.

Quando Trump ganhou a eleição presidencial, as pessoas ficaram profundamente chocadas. Na verdade, o que aconteceu no dia 8 de novembro de 2016 foi a ruptura do paradigma do contrato social – a ideia de que podíamos viver confortavelmente sem sujar as mãos nos envolvendo com política, de que bastava um voto a cada quatro anos (ou voto nenhum: o pressuposto de que se está *acima* da política) para resguardar as próprias liberdades.

Agora, mais do que nunca, precisamos reivindicar o poder que está nas mãos dos políticos, dos oligarcas e dos interesses ocultos que nos colocaram nessa situação. O futuro nunca nos prometeu ser um mar de rosas, ou progressista, ou seja lá o que for. As coisas podem piorar. Elas têm piorado no meu país desde 2012, ano em que o Pussy Riot foi colocado atrás das grades e Putin se tornou presidente pela terceira vez.

Sem dúvida, nós do Pussy Riot tivemos muita sorte de não termos sido esquecidas nem abandonadas quando fomos silenciadas pelos muros da prisão. Todos os interrogadores que falaram conosco após nossa prisão recomendaram que a) desistíssemos, b) nos calássemos e c) declarássemos amor incondicional por Vladimir Putin.

"Ninguém liga para o que vai acontecer com vocês; vão morrer aqui na prisão, e ninguém vai ficar sabendo. Não sejam burras – digam que adoram Putin." Mas insistimos que não. E muitos nos apoiaram em nossa teimosia. Muitas vezes me sinto culpada por todo o apoio que as pessoas deram ao Pussy Riot. Foi *incrível*. Existem muitas pessoas presas por motivos políticos em nosso país e, infelizmente, a situação está piorando. Os demais casos não atraem a atenção midiática que certamente merecem. Infelizmente, as condenações de ativistas políticos foram naturalizadas na opinião pública. Quando pesadelos tornam-se constantes, as pessoas param de reagir. É assim que a apatia e a indiferença triunfam.

Se tivéssemos que apontar um inimigo, eu diria que nosso maior inimigo é a apatia. Se não estivéssemos de mãos atadas pela ideia de que é impossível mudar as coisas, seríamos capazes de alcançar resultados fantásticos. O que nos falta é a confiança de que as instituições podem realmente funcionar melhor e de que *nós somos capazes de fazê-las funcionar melhor*. As pessoas não acreditam no enorme poder que *elas têm*, mas que, por algum motivo, não usam.

A magia, a feitiçaria e os milagres são uma parte fundamental de qualquer luta por justiça. Os grandes movimentos da humanidade, incluindo o próprio Universo, não funcionam de acordo com uma lógica linear simples. Ao entender isso, você poderá manter a abertura e a capacidade ingênua de se surpreender, deixando o pensamento fluir e agradecendo por tudo que já vivenciou. Isso inclui cumprir pena na prisão. A lógica não linear dos movimentos sociais exige que os ativistas sejam criaturas atentas, sensíveis, gratas e de mente aberta. Os ativistas são piratas e bruxas. Os ativistas acreditam em magia.

Criamos o Pussy Riot inspiradas pelos fanzines punks das riot grrrls. Como é possível que uma menina russa de vinte anos que vivia sob o governo Putin em 2010 tenha se sentido tão profundamente ligada ao movimento americano das riot grrrls, iniciado nos anos 1990? Não faço ideia, mas foi o que aconteceu comigo. É a manifestação pura do poder e do mistério da arte.

Ao contrário dos grupos de punk que tocam em casas noturnas, nós, além de criar a parte musical, também montávamos e desmontávamos o equipamento o mais rápido possível. Não apenas praticávamos as músicas, mas também tentávamos aprender a continuar tocando e cantando toda vez que seguranças ou policiais agarravam nossas pernas para nos levar.

Quanto custa organizar um show do Pussy Riot? Nada. Um amigo punk nos empresta o equipamento – microfone, cabos, amplificador, guitarra –; as amigas que gostam de coisas coloridas nos emprestam os vestidos, as meias e os gorros. Pedimos a amigos jornalistas que façam os vídeos e as fotos dos shows. Para editar os vídeos, baixamos um programa pirateado e fazemos o trabalho por conta própria.

As despesas com alimentos se resumem a pão e a uma garrafa de água. É sempre recomendável levar algo para comer quando vamos tocar, caso passemos a noite trancafiadas em uma delegacia. Por uma ninharia, conseguimos alto-falantes razoavelmente potentes que forramos com papel-alumínio rasgado no supermercado e acomodamos em caixas.

Não demorei a perceber que, quando uso máscara, sinto-me um pouco como uma super-heroína, talvez mais poderosa. Eu me sinto corajosa, como se pudesse fazer tudo que me propuser e transformar as coisas. Brincamos de ser super-heroínas como Batgirl ou Mulher-Maravilha, dispostas a salvar nosso país dos vilões, mas rachamos de rir quando nos vemos: de rosto coberto por um gorro mijado por um gato, com fendas estreitas para os olhos; tocando uma guitarra pifada; e usando um sistema de áudio movido a uma bateria caseira que não para de vazar ácido.

É fácil identificar os seus algozes quando você está na prisão, mais do que quando você vive confortavelmente em liberdade. Mas existem algozes por toda parte mesmo assim. São eles que presidem um sistema que sobrecarrega os estudantes com trilhões em dívidas e concede incentivos fiscais aos bilionários. São eles que vendem terras públicas e exploram reservas naturais. Asseguram-se de que o 1% continue rico e os 99% permaneçam mais ou menos pobres. Dão início a guerras e tornam as cidades inóspitas.

Ao contrário da crença popular, a luta política não é algo maçante. Não é algo que a gente faça com uma cara triste durante cinco minutos por semana, afastando-se dela assim que possível. A política é como escovar os dentes logo de manhã – algo que temos que fazer.

Não existe alegria maior do que ver sua voz e seu poder se ampliando e crescendo até se tornarem algo maior. A matemática dos movimentos das pessoas é estranha, fantástica e não linear: 1 voz + 1 voz + 1 voz podem equivaler a 3 vozes, mas 1 voz + 1 voz + 1 voz também podem equivaler a um paradigma social e cultural totalmente novo. Isso aconteceu na década de 1960 e também com o movimento Occupy Wall Street.

Não mentiria se dissesse que provavelmente tive as revelações mais importantes sobre a minha consciência, a cultura moderna, os relacionamentos humanos e as hierarquias de poder enquanto estava sentada na cela à espera do julgamento. Também descobri várias coisas sobre meu corpo fazendo flexões e alongamentos. Eu não sabia o que poderia acontecer comigo no dia seguinte. Encarava a ideia de passar sete anos em um campo de prisioneiros. Vivi cada dia como se fosse o último. Senti cada minuto da minha vida. Cada refeição, cada tigela de mingau, cada pedaço de pão.

Aprendi o que significa me importar e estar atenta. Pude me concentrar no verde das folhas por aproximadamente trinta minutos por dia o verão inteiro. Pude sentir a luz do sol que atravessava as grades da prisão por dez minutos várias vezes por semana. Fazia isso religiosamente toda vez que tinha a chance de ver o sol. Cheguei a chorar de alegria com a preciosidade e a beleza das gotas de chuva.

Todos os sistemas de poder se baseiam na suposição (que, é claro, tenta se passar por axioma) que, para ter alegria, precisamos pagar ou obedecer. O ato máximo de subversão, portanto, consiste em encontrar alegria na recusa a pagar e obedecer, vivendo com valores radicalmente distintos da norma. Não se trata de um ato de privação ou austeridade; não é um voto, é uma escolha que demonstra que a alegria transcende qualquer limite.

O seu trabalho é fazer perguntas incômodas. As perguntas simples são poderosas. Caro Sr. Presidente, já que o senhor é tão poderoso, rico e inteligente, por que o povo está vivendo na pobreza? Por que a neve da minha cidade natal é escura? Os jornalistas que denunciaram a poluição merecem ser espancados até a morte?

O objetivo do governo é fazer você acreditar que é do seu interesse manter o *status quo*. O seu objetivo é assustá-los. Obrigue o governo a compartilhar com você o que ele detém – poder, capital e controle dos recursos naturais. As elites não gostam da resistência. Diante dela, reagem irritadas e vingativas. Ao não aceitarmos suas regras, causamos-lhes um dano maior do que a sua vingança nos causa, já que todo mundo começa a perceber que o rei está nu.

O Pussy Riot começou a fazer punk político porque nosso sistema estatal era rígido, fechado e dominado por castas. Na Rússia, a política atual é ditada pelos interesses corporativos de um punhado de funcionários, a tal ponto que até o ar que respiramos está viciado, fazendo-nos sentir como se nossa pele tivesse sido arrancada.

Tocávamos sob as arcadas do metrô soviético e em cima dos trólebus. Com todos os equipamentos (guitarras, suportes de microfone, amplificadores) a tiracolo, subíamos os andaimes que tinham sido montados para a troca das lâmpadas no meio das estações de metrô.

No meio de uma música, eu costumava rasgar um travesseiro e as penas voavam pela estação do metrô, levadas pelas correntes de ar que acompanham os trens nos túneis subterrâneos. Então eu tirava um lança-confetes preso à calcinha (onde mais daria para guardar algo que precisasse ser retirado rapidamente durante uma apresentação sem ter de vasculhar a mochila?) e disparava. Uma camada de papel colorido metalizado cobria os passageiros atordoados, que nos filmavam com os celulares e apontavam para nós. Após quase todas as apresentações, éramos detidas assim que descíamos dos andaimes.

Fico deprimida quando ligo a tv. O Universo está naufragando e não sei como trazê-lo à superfície. É contra a nossa natureza ser sobrecarregada por más notícias e não ter o poder de melhorar a situação. Isso leva à frustração, à raiva, ao desespero. O que me dá esperança é o fato de ter vivido uma experiência que me diz que esse afastamento da política pode ser superado.

Jamais vou me esquecer da atmosfera dos protestos massivos contra Putin em Moscou, em 2011. Todos nos sentimos gratos uns aos outros por termos saído de casa para criar um novo animal político, potente e inteligente, que encheu as ruas e praças de força positiva. Sentíamos muito amor uns pelos outros, levados pelo mesmo sentimento que envolve todos os que participam dos grandes movimentos sociais por emancipação.

Quando a polícia deteve 1.300 de nossos colegas ativistas depois de protestos em massa contra Putin, ficamos extremamente irritadas. Parentes, amigos e companheiros foram colocados atrás das grades. Às vezes é bom ficar puto – isso nos motiva. Assim, em um único dia, compusemos e ensaiamos uma música. No dia seguinte, fomos

ao centro de detenção. Subimos no telhado da prisão para tocar *Death to Prision, Freedom to Protest* [Abaixo a prisão, viva a liberdade de protesto] – uma apresentação para os prisioneiros políticos.

Quando aparecemos no local, vimos um ônibus da tropa de choque, um carro da polícia de trânsito e um carro com policiais à paisana cercando o centro de detenção. Ainda assim, decidimos fazer a apresentação. O show no centro de detenção marcou a estreia da nova vocalista do Pussy Riot, a militante feminista Serafima. "Vamos nos apresentar, com ou sem policiais", disse ela imediatamente.

Pegamos então um cartaz que dizia "Viva a liberdade de protesto!" e o colocamos no alambrado do centro de detenção. Subimos até o telhado da unidade. Os funcionários começaram a surgir assustados nas janelas. Aparentemente, nunca tinha acontecido um show de música ali antes. Um policial nos abordou por trás do pátio e exigiu que descêssemos.

Vários agentes à paisana vieram da mesma direção e começaram a gravar a operação com câmeras.

Enquanto cantávamos *Death to Prison, Freedom to Protest*, os prisioneiros espreitavam pelas janelas das celas. Rapidamente aprenderam o refrão, entoando a letra e sacudindo o centro de detenção. As barras tremeram: os prisioneiros tentavam arrancá-las com as próprias mãos. Quando chegamos à estrofe que diz "Force the cops to serve freedom [...] Confiscate all the cops' machine guns" [Obrigue a polícia a libertar você, confisque as armas dos policiais], dois policiais voltaram para o prédio apreensivos, fechando a porta.

Perto do fim da apresentação, gritamos "Que Putin vire sabão!" e "O povo unido jamais será vencido!". Então descemos calmamente do telhado em nossa escada mágica e nos dispersamos pelas ruas próximas.

Fazer o seu governo cagar nas calças não requer o uso de força. O Dr. Martin Luther King Jr. liderou o movimento dos direitos civis começando com o boicote aos ônibus em Montgomery, Alabama, em 1955, o que levou o Supremo Tribunal de Justiça a declarar que as leis de segregação racial no transporte público eram inconstitucionais, e seguiu lutando pacificamente por mudanças até ser assassinado, em 1968.

Em uma carta da prisão, o Dr. King explicou por que insistia na ação direta não violenta: era uma maneira de criar uma tensão que obriga o outro lado a negociar. "É um fato histórico que os grupos privilegiados raramente abrem mão de seus privilégios de maneira voluntária", escreveu ele. Fazer com que se posicionassem assim de maneira não violenta era uma afirmação de força, não de fraqueza. O Dr. King já estava claramente cansado de esperar, cansado dos linchamentos, de ver irmãos e irmãs negros sendo assassinados por policiais cheios de ódio, cansados de ver 20 milhões de afro-americanos vivendo na pobreza.

A partir de 1963, a Conferência da Liderança Cristã do Sul, liderada pelo Dr. King, desenvolveu uma série de atividades bem-sucedidas. Naquele mesmo ano, durante a Marcha de Washington, ele proferiu seu célebre discurso: "Eu tenho um sonho". A Lei dos Direitos Civis foi aprovada em 1964; a Lei do Direito ao Voto, em 1965.

Nunca saberemos quais outras conquistas o Dr. King teria alcançado se tivesse seguido com vida. Sem dúvida, um movimento de base ampla pela justiça racial, social e econômica liderado pelo Dr. King teria movido montanhas. Mas alto lá: ele *moveu montanhas*. E continua, mesmo depois de sua morte, através de seus seguidores pelo mundo.

O que o Pussy Riot faz é arte ou política? Para nós, é a mesma coisa: arte e política são inseparáveis. Tentamos tornar a arte política e, ao mesmo tempo, enriquecer a política por meio da arte. Em primeiro lugar, tente resolver qualquer problema com a ajuda da arte. Depois, recorra a todos os outros meios à disposição. A arte é o melhor remédio, tanto para você como para a sociedade.

Em fevereiro de 2012, quando chegamos à Catedral de Cristo Salvador, em Moscou, não tínhamos a sensação de que estávamos fazendo algo errado. Mais tarde, fomos informadas pelo tribunal, os agentes de polícia, o presidente, o patriarca da Igreja Ortodoxa Russa e vários veículos da propaganda russa de que o que fizemos na catedral foi uma blasfêmia, um crime, um atentado contra a Rússia... que havíamos declarado guerra aos valores, às tradições e à moral nacional. Crucificamos Jesus Cristo pela segunda vez; vendemos a pátria para os Estados Unidos e deixamos que a OTAN a destruísse. Foi isso que nos disseram.

Não previmos nada disso quando chegamos à catedral. Não era como se estivéssemos planejando derrubar o Estado. Eu me sentia confiante. Tinha ouvido das autoridades governamentais que vivia em um país livre, motivo pelo qual poderia ir a qualquer espaço público e me comunicar com aqueles que estão no poder sempre que quisesse. Certo?

Naquela manhã, nos encontramos na estação Kropotkinskaia do metrô. Éramos cinco mulheres de meias e gorros coloridos. Tínhamos passado as três semanas anteriores praticando como ligar rapidamente os refletores e conectá-los a uma bateria portátil, ao mesmo tempo que montávamos o suporte do microfone e tirávamos a guitarra do *case*.

"O planejamento meticuloso da ação conjunta dos cúmplices da banda criminosa, a organização atenta de cada etapa do delito e o uso dos acessórios necessários possibilitaram que completassem com sucesso todas as fases da ação planejada e dessem início a sua etapa final", diz o veredicto do Tribunal do Distrito de Khamovniki, em Moscou, datado de 17 de agosto de 2012.

Eu jamais tinha pensado que um show pudesse levar alguém a ser preso, mas nunca se pode dizer nunca. De acordo com o processo criminal, entramos na igreja e "começamos a sacudir o corpo diabolicamente, pulando, chutando as pernas para o alto e sacudindo a cabeça".

No geral, penso que a ação na Catedral de Cristo Salvador foi um desastre. Não conseguimos fazer a maior parte do que pretendíamos – não chegamos nem ao refrão da música. Também não fizemos filmagens suficientes para montar um bom videoclipe. Ficamos extremamente desapontadas. Curiosamente, fomos mandadas para a prisão pela pior ação que o Pussy Riot fez.

"O que devo dizer se for espancada durante o interrogatório?"

"Diga que é errado bater nas pessoas", aconselha um advogado, "e aguente."

"Só isso?", perguntei.

É 2012, uma semana antes de sermos presas. O Pussy Riot está reunido em um café em Moscou. Nossas mochilas estão cheias de coisas, e os olhos, vermelhos depois de uma noite em claro. Já sabemos que o Estado russo decidiu nos prender e processar por um crime punível com até sete anos de prisão. Estou tentando me acostumar com a ideia de que em breve estarei presa. Como um pedaço de bolo atrás do outro.

"Se eles baterem em você, você tem que dizer que vai arrancar sua língua a dentadas antes de depor."

"Oi? Arrancar minha língua?"

"Sim, a dentadas".

"Mas não vou fazer isso!"

"Bem, pelo menos diga de forma convincente que vai".

Quando o Estado decidiu nos prender, não éramos políticas profissionais, revolucionárias nem membros de um grupo secreto. Éramos ativistas e artistas, um pouco ingênuas e diretas, como é comum entre artistas.

Quando fomos presas, mais parecíamos personagens de um filme de Woody Allen do que de *Salt* ou *Tomb Raider*. Isso porque mais ríamos do que tínhamos medo daqueles que nos perseguiam. Ríamos pensando no absurdo daquela situação. Uma enorme equipe de agentes bem-treinados e bem-pagos perseguindo um grupo de garotas zoeiras, esquisitas e com gorros coloridos ridículos na cabeça.

Cerca de uma hora antes de ser presa, pintei de vermelho as unhas das mãos e dos pés, arrumei o cabelo e coloquei uma faixa branca e azul de bolinhas na cabeça. Saí de casa para comprar um presente para minha filha Gera, cujo aniversário seria no dia seguinte, 4 de março.

Ser preso é uma experiência quase religiosa. No momento em que você é detido, é arrancado da crença autocentrada de que é capaz de controlar o mundo. Você está só e é obrigado a encarar um vasto oceano de incertezas. Só conseguirá navegar nesse oceano se tiver a mente limpa, sorriso no rosto e muita convicção.

Ninguém nos explicou porque fomos presas, e também não perguntamos. Algumas coisas não precisam ser ditas. Chaves, telefones, computadores e passaportes foram confiscados.

Meu primeiro interrogatório começa às 4h07. Eu me nego a testemunhar. Uma hora depois, sou levada para o Centro de Detenção Provisória na rua Petrovka, número 38. As detentas caminham algemadas, escoltadas pelos guardas. Na ronda seguinte roubam meus cadarços, meu lenço, minhas botas, meu sutiã e minha faixa de bolinhas.

O sistema prisional que conheço só é capaz de produzir duas coisas: em primeiro lugar, lucros para burocratas e corporações; e, em segundo, uma massa de pessoas que odeia o governo e que jamais voltará a confiar em uma autoridade pública. Se o objetivo é aumentar a criminalidade, esse é o caminho ideal. Eu sei que o período que passei nas prisões russas só me fez ter a certeza de que não devo abaixar a cabeça para o sistema.

Fui enviada para uma colônia penal na Mordóvia, uma região da Rússia famosa por ser o lugar das prisões mais terríveis e das panquecas mais fofinhas. Quando as pessoas são enviadas para a Mordóvia, é como se estivessem entrando no corredor da morte.

Trabalhávamos de dezesseis a dezessete horas por dia, das sete e meia da manhã à meia-noite e meia. Dormíamos quatro horas por noite. Tínhamos um dia de folga a cada mês e meio. As condições na cadeia são organizadas de tal modo que as detentas incumbidas dos turnos de trabalho e dos dormitórios são encarregadas pelos carcereiros de acabar com a força de vontade das colegas, aterrorizando-as e transformando-as em escravas sem voz.

"Se você não fosse a Tolokonnikova, já teriam enchido você de porrada há muito tempo", diziam as presas mais próximas dos carcereiros. E elas tinham razão: outras presas apanhavam com frequência. Quando não conseguiam manter o ritmo de trabalho, recebiam socos nos rins e no rosto.

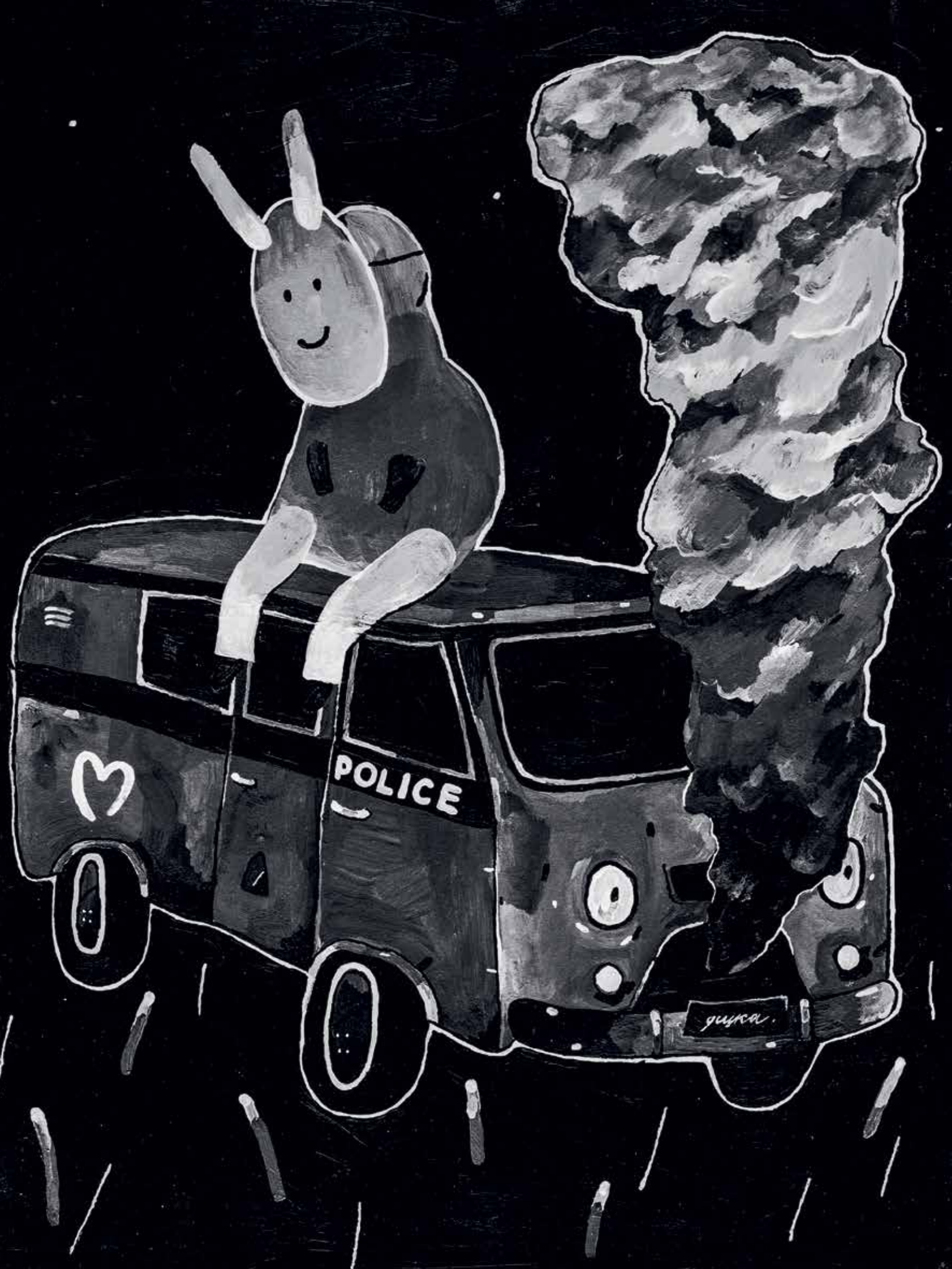
Os campos de trabalho forçado existem na Mordóvia desde o fim dos anos 1920. O complexo prisional da cidade foi criado para "reforjar elementos socialmente perigosos", nas palavras de Stálin. Antes de Stálin, os prisioneiros políticos podiam ler livros, estudar e escrever. Tudo mudou com o stalinismo. O trabalho forçado foi reconhecido como o principal método de reeducação. Os objetivos estabelecidos para a economia soviética foram alcançados graças ao sacrifício de centenas de milhares de pessoas enviadas para esses campos. Mesmo após a morte de Stálin, em 1953, a Mordóvia continuou a ser o destino dos prisioneiros políticos condenados ao trabalho forçado.

Minha primeira impressão da Mordóvia veio das palavras proferidas pela vice-diretora da colônia penal: "Você deve saber que, quando se trata de política, sou stalinista". Nos tempos de Stálin, se um prisioneiro não conseguisse ou não quisesse trabalhar, era executado. Nos dias de hoje, ele recebe uma boa surra e é deixado numa cela solitária muito fria, onde vai congelar, adoecer e morrer lentamente.

Em setembro de 2013, comecei minha greve de fome mais arriscada. Entreguei uma carta para as autoridades prisionais: "Não vou ficar calada, assistindo resignada enquanto minhas companheiras desabam em trabalhos análogos à escravidão. Eu exijo que a lei seja obedecida neste campo de trabalho forçado da Mordóvia. A partir de agora, estou iniciando uma greve de fome e me nego a participar de qualquer trabalho escravo na prisão até que a diretoria obedeça a lei e trate as detentas não como gado, banidas da esfera legal para atender às necessidades da indústria do vestuário, mas como seres humanos."

Era minha terceira greve de fome. A primeira durou nove dias, a segunda, cinco. Terminei minha terceira greve de fome depois que um carcereiro veio até a minha cama com um celular e perguntou se eu gostaria de falar com o Conselho Presidencial de Direitos Humanos e Sociedade Civil do governo russo.

Aquilo tudo era muito desconfortável para eles: minha greve de fome e, sem dúvida, o enorme apoio que eu estava recebendo do mundo exterior – ativistas, como meu companheiro Peter Verzilov, estavam acampados em frente à


POLICE

prisão, fazendo protestos constantes, cantando e estourando fogos de artifício. Eles registravam inúmeras reclamações, seguindo os carcereiros por toda parte, fazendo perguntas indiscretas sobre as condições dentro da prisão e por que estavam tratando seres humanos como escravos.

Como resultado da greve de fome, iniciou-se uma ampla revisão das condições na colônia penal. As detentas se sentiam intimidadas demais para falar com a comissão supervisora sobre as violações, mas, durante algum tempo, a jornada de trabalho da penitenciária onde eu estava foi reduzida para oito horas. A comida melhorou. O dirigente da colônia penal perdeu o emprego.

Outro resultado foi que eu recebi todas as cartas que os censores da Mordóvia esconderam de mim durante um ano. As autoridades levaram tudo até mim e parecia que eu tinha ganhado o maior prêmio da história da loteria. Quatro sacos gigantes cheios de cartas em russo, inglês, chinês, francês, espanhol... Caixas e mais caixas de cartões-postais que pessoas maravilhosamente vivas me enviavam do mundo todo. Pequenas balaclavas tricotadas. Balaclavas de arco-íris.

Quando os guardas me revistavam e encontravam as cartas, eles percebiam que, embora eu estivesse fisicamente sozinha na prisão, eu era parte de uma poderosa comunidade de pessoas que pensam como eu. E isso é assustador para os guardas. Nós devemos incutir esse pensamento na cabeça deles: Não estamos sós. Somos um exército.

O que aprendi com as greves de fome é que protestar é melhor que não protestar. Falar em voz alta sobre seus valores e objetivos é muito melhor que ficar calado. Antes que eu aprendesse essa lição, tentei ser paciente na Mordóvia – durante um ano. Eu dizia para mim mesma que era impossível mudar as coisas, que tudo estava podre demais. Achei que eu fosse fraca demais para mudar qualquer coisa. A verdade é que não existe nada mais comum que esses pensamentos. Eles nos fazem desistir de antemão, sem nem ao menos tentar. O que a gente não percebe é que nem sempre conquistamos imediatamente o futuro que desejamos para nós, mas ficamos empoderados, ganhamos força, músculos. Quando me tornei prisioneira, meu protesto ficou muito mais potente.

Putin e sua equipe cometeram um erro enorme quando decidiram nos prender. Bem feito! É agora que vamos pegar no pé deles.

As autoridades afirmam que as apresentações do Pussy Riot são controversas e ofensivas. Todos os nossos videoclipes são considerados "extremistas", e uma decisão judicial proibiu o acesso a eles na Rússia. Entendo a razão: nós questionamos quem está no poder. Mas acredito que dar um chute na bunda do governo seja um direito humano básico.

O tempo em que estive na prisão me causou a sensação incrivelmente doce e paradoxal de ser uma vencedora e uma perdedora ao mesmo tempo. Estávamos na prisão, mas, graças ao processo, estávamos mostrando que o governo era formado por uma gangue de ex-agentes da KGB e oligarcas míopes, gananciosos e vingativos, que tinham medo de três mulheres de vestido colorido e gorros engraçados.

No dia em que fomos liberadas da cadeia em dezembro de 2013, decidimos fundar a Zona Prava (ou Zona dos Direitos). O brilhante advogado russo Pavel Chikov, que nos defendeu quando estávamos presas, tornou-se o diretor da organização.

A missão da nossa iniciativa em favor de uma reforma no sistema carcerário é acabar com a atual corporação policial – um sistema tenebroso que mói seres humanos e só serve para encher as valas do cemitério – e oferecer uma alternativa a esse sistema falido. O total de réus absolvidos na Rússia moderna é de menos de 1%. O que isso significa na prática? Que as pessoas levadas à delegacia quase não têm chances de sair de lá em liberdade. Mesmo as pessoas que trabalham para esse sistema não estão satisfeitas com ele. Temos muitos ex-policiais e ex-promotores trabalhando conosco em defesa dos direitos da população carcerária.

Temos trabalhado para reeducar as equipes de carcereiros e policiais que trabalham nas carceragens, com o objetivo de fazê-los entender que os presos são seres humanos. Também ajudamos os detentos a escrever reclamações e petições, além de abrir processos.

O ano que se seguiu à nossa libertação foi especialmente difícil para a imprensa, que praticamente implodiu sob a pressão do governo. Em 2014, a máquina de propaganda estatal se tornou incrivelmente irresponsável. A imprensa oficial era o paraíso das *fake news*. Tivemos a oportunidade de observar a que ponto chegam as mentiras propagadas pelos meios de comunicação.

Foi por isso que criamos, em 2014, um órgão de imprensa independente chamado MediaZona. (Como você já deve ter percebido, não estamos facilitando nossa vida.) Oferecemos uma fonte alternativa de informação livre de censura. É muito mais difícil enganar cidadãos que sabem o que está acontecendo. Nosso papel é ser uma fonte de informações confiáveis. Não publicamos colunas nem artigos de opinião, porque acreditamos que nossos leitores podem chegar às *próprias conclusões*. Confiamos no nosso público. Eles é que devem decidir de que lado estão.

Reunimos informações sobre protestos realizados longe dos grandes centros urbanos e que, geralmente, passam despercebidos: greves de mineradores e caminhoneiros ou manifestações organizadas por professores descontentes. Também entrevistamos promotores, juízes, policiais, carcereiros e outras pessoas que trabalham ou já trabalharam no sistema penal. Eles ajudam a mostrar como as coisas realmente funcionam: os cinco passos da fabricação de um caso criminal, como torturar um prisioneiro sem deixar evidências, as dez principais maneiras de aceitar suborno etc.

Quando saímos da prisão, compreendemos rapidamente que o poder da normalização não é brincadeira. Quanto mais ativa uma pessoa se torna e quanto mais vociferar, maiores são as forças normalizadoras que incidem sobre ela. Não use meias brancas sob saias pretas (ou vice-versa). Escureça o cabelo. Perca uns quilos. Trabalhe um pouco a sua voz, ela é muito anasalada. Não diga "foda-se" quando você está no palco com Bill Clinton. Seja mais sociável. Por que os russos nunca sorriem? Não dá pra ir de tênis, vá de salto alto. Esse papo me deixou apavorada. Comprei batom, sapatos de salto e até uma chapinha. Mas mesmo assim sentia que nunca era perfeita o bastante. Pra falar a verdade, eu me sentia uma merda. Tentei não falar palavrão no evento do Bill Clinton. Mas, depois de cinco minutos de discurso, é lógico que escapou. ✱

ILEGAIS

Rebeca Lerer

Não há registro de sociedade humana que tenha existido sem o uso de algum tipo de psicoativo. Desde o início do século passado, no entanto, a proibição e a criminalização de algumas drogas têm gerado uma crise global que transforma centenas de milhões de usuários em uma multidão de foras da lei.

Além de alimento, o ser humano sempre buscou na natureza substâncias para alterar sua consciência. Plantas, cogumelos e extratos animais com efeitos psicoativos foram experimentados, selecionados e catalogados nos cinco continentes. Com preparos e usos variados, essas substâncias foram incorporadas ao convívio social e tornaram-se moderadores culturais e medicamentos fundamentais em nossa história.

A trajetória da maconha (*Cannabis sativa*), por exemplo, se confunde com o próprio desenrolar da civilização humana. Planta multiuso cujo efeito psicoativo é apenas uma entre suas várias propriedades, ela consta da farmacopeia do imperador chinês Shen-Nung, que viveu mais de 3 mil anos antes de Cristo. A fibra da maconha – o cânhamo – aparece em tecnologias cruciais ao desenvolvimento das civilizações. O primeiro tipo de papel de que se tem notícia foi produzido com cânhamo. Combustível, cordas, tecidos, forragem, alimento – o cânhamo estava por toda parte, inclusive na matéria-prima da lona das velas das caravelas que chegaram às Américas. Sem a *Cannabis*, Colombo, Cabral e companhia não teriam virado celebridades enciclopédicas das grandes navegações.

Originária da Ásia, a maconha foi levada ao Oriente Médio pelo povo ariano. Na expansão muçulmana do século VIII, a planta foi introduzida no continente africano, onde se espalhou com as migrações internas. Povos da Ásia Central, como os citas, haviam apresentado a *Cannabis* à Europa por volta de 500 a.C. No Império Romano, um quilo de maconha custava mais caro do que um quilo de ópio. Já no século XVI, angolanos escravizados pelos portugueses trouxeram a maconha para o Brasil; a erva era colhida na entressafra da cana-de-açúcar. Espanhóis começaram a cultivar cânhamo em suas colônias na América Latina em meados de 1600. No século seguinte, a *Cannabis* foi levada pela França ao Canadá e pelos britânicos aos EUA e à Austrália. Na Paris da década de 1840, o Clube dos Haxixins, criação do psiquiatra francês Jacques-Joseph Moreau, tornou-se reduto de artistas como os escritores Victor Hugo e Alexandre Dumas e o poeta Charles Baudelaire. Várias obras desses intelectuais citam literalmente o uso de haxixe, indicando a relevância cultural da *Cannabis* na vida europeia do século XIX.

O relacionamento sério e milenar entre humanos e a *Cannabis* resultou em uma seleção de variedades com diversos usos e efeitos psicoativos e terapêuticos. Segundo Sidarta Ribeiro, neurocientista do Instituto do Cérebro da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e um dos maiores especialistas brasileiros no assunto, “a maconha é uma criação humana, assim como o cachorro. A partir de uma planta primitiva, a humanidade fez um melhoramento: essa maconha

é para trabalhar, essa é para estudar, essa é para dor, essa é para extrair fibras e assim por diante. Existem diferentes composições de canabinoides e a planta foi customizada para satisfazer necessidades humanas. Da mesma forma, há 20 mil anos, existiam lobos. Desenvolvemos centenas de raças diferentes de cachorros com habilidades específicas: cães de guarda, guias, lazer, resgate, pastoreio etc.".

Embora personagem de grande destaque, a maconha não foi a única substância psicoativa que fez história. A Rota das Especiarias, que interligou comercialmente diversos povos durante um milênio e meio, poderia ser descrita como uma grande rede de "tráfico legalizado": um atacadão transcontinental de produtos de origem vegetal como sementes, raízes, flores, frutos, cascas e caules. Naquele tempo, eram as sacas abarrotadas de cravo, noz-moscada, mostarda, açafrão, canela e pimentas que moviam o mundo. Esse cardápio sensorial com alto valor agregado conquistou consumidores no mundo ocidental e foi definidor para o estabelecimento do domínio europeu pelos mares a partir da Idade Média.

Também há muito a ser compreendido sobre o papel do ópio, substância narcótica obtida das sementes da papoula (*Papaver somniferum*), nos acontecimentos históricos. O látex extraído das sementes e transformado em resina em pó foi, durante milênios, o principal anestésico usado para controlar as dores da humanidade. Nativo do território hoje conhecido como Turquia, o ópio já era descrito por textos assírios do terceiro milênio a.C. e constava dos trabalhos do médico grego Dioscorides no século I. Da Mesopotâmia e da Grécia, o comércio do ópio se expandiu lentamente em direção ao Oriente, chegando à China no século VII.

Inicialmente, o ópio era consumido cru, na forma de pastilhas ou bebidas. Não constam relatos de problemas severos de dependência nas antigas sociedades asiáticas. O fumo de ópio começou quando os primeiros europeus invadiram a América do Norte e conheceram a prática indígena de fumar folhas de tabaco, passando a misturar o psicoativo com tabaco em seus cachimbos. Essa forma de consumo chegou à China no século XVII e se popularizou rapidamente, levando as autoridades chinesas a proibir o comércio da substância – sem muito sucesso.

No século seguinte, vendedores europeus perceberam a demanda por ópio no mercado chinês e iniciaram um lucrativo escambo em que trocavam a substância por sedas e chás. O governo da China tentou proibir a importação de ópio da Índia, então colônia britânica, batendo de frente com a coroa e provocando a Guerra do Ópio. Com a derrota, os chineses foram obrigados a legalizar a importação em 1858. As tentativas chinesas de proibir o ópio foram retomadas no início do século XX, mas o amplo consumo da substância no país prevaleceu até 1949, quando os comunistas assumiram o poder e erradicaram a prática.

Os efeitos psicoativos do ópio decorrem principalmente do alcaloide morfina, isolado pela primeira vez em 1804. Mais de 90 anos depois, descobriu-se que a mistura da morfina com o ácido anidrido acético produzia um anestésico muito mais potente: a heroína. No Ocidente, com a invenção da seringa hipodérmica, a morfina foi usada para tratar centenas de milhares de soldados feridos durante a Guerra Civil nos EUA, criando uma geração de usuários do medicamento.

Em outro ponto do mapa-múndi, na Cordilheira dos Andes, há milênios os povos ancestrais sul-americanos já mascavam e preparavam chá das folhas de coca (*Erythroxylon coca)*, planta rica em nutrientes e alcaloides, entre eles a cocaína. Quando mascada, a folha de coca causa um leve efeito estimulante e ajuda a controlar fome, sede, dor e cansaço. Para as comunidades andinas, é uma planta medicinal e sagrada. Resíduos de folhas de coca foram identificados junto a múmias no Peru e acredita-se que essas sociedades produziam um anestésico à base de saliva e folhas da planta. Quando os espanhóis invadiram a região no século XVI, inicialmente classificaram o uso nativo da folha de coca de "coisa do diabo". Após constatarem os efeitos positivos sobre a saúde, legalizaram e taxaram a planta. A descoberta e o isolamento do alcaloide cocaína ocorreriam apenas na segunda metade do século XIX. A cocaína passou a ser vendida nos EUA na forma de pó, cigarros e pastilhas.

A primeira grande contribuição de Sigmund Freud à literatura médica não foi exatamente sobre psicanálise, mas sobre cocaína, com a publicação de *Uber Coca,* em 1885. No livro, Freud explica que "é unânime a opinião de que a euforia induzida pela coca não é acompanhada de qualquer sensação de lassidão ou outro estado de depressão... Eu mesmo experimentei cerca de uma dúzia de vezes esse efeito da coca, que afasta a fome, o sono e a fadiga e robustece a pessoa para o esforço intelectual". Freud defendia que a cocaína poderia ser usada para tratar abuso de álcool e morfina.

O uso dessas substâncias era tão amplo e difuso na primeira metade do século XX que foi preponderante inclusive na Alemanha nazista. Pesquisas indicam que Adolf Hitler, suas tropas, trabalhadores de fábricas e até donas de casa – ou seja, todo o 3º Reich – faziam uso de cocaína, morfina e, sobretudo, metanfetamina. O consumo de drogas teve impacto na resiliência dos soldados e nos resultados das batalhas. Para alguns estudiosos do nazismo, considerar a dependência de

Hitler dessas substâncias é fundamental para compreender a derrota alemã na Segunda Guerra Mundial.

Um olhar mais atento aos livros de história mostra que substâncias de uso tradicional, medicinal e psicoativo foram historicamente apropriadas e comercializadas por colonizadores para encher os cofres e alimentar privilégios e baladas da elite intelectual e política de cada época. Mostra também que os psicoativos sempre permearam os círculos de poder, economia, arte, ciência e conhecimento, numa dinâmica evolutiva que atravessa vários milênios.

Quando foi, então, que produzir e consumir substâncias psicoativas deixou de ser uma escolha individual inserida em contextos históricos e culturais e passou a ser um ato de desobediência passível de punição pelo sistema de justiça criminal?

A onda proibicionista começa na virada do século XX com a Convenção do Ópio e ganha força especialmente nos EUA. Em 1914, o Congresso Americano aprovou o Harrison Act, banindo a cocaína e os opiáceos; quatro anos depois, o álcool também foi proibido. Em 1918, os Estados Unidos eram, oficialmente, uma "nação seca". O fracasso da Lei Seca não apenas produziu figuras como Al Capone, mas criou uma estrutura de repressão que se tornou ociosa quando a proibição de bebidas alcoólicas acabou, em 1933.

Com o álcool novamente submetido à regulação estatal, milhares de funcionários das agências policiais de controle redirecionaram seus recursos para reprimir usuários de outras substâncias. Em 1937, o Marijuana Tax Act tornou a maconha ilegal nos EUA. As décadas seguintes viram novas leis aprovadas com penas maiores para crimes de drogas. Em 1971, em meio à campanha militar norte-americana no Vietnã, o presidente Richard Nixon cunhou o termo "Guerra às Drogas", declarando o abuso de substâncias ilícitas o "inimigo número 1 dos EUA".

O pânico moral criado em torno de determinadas substâncias e a influência dos EUA no sistema das Nações Unidas após a 2ª Guerra levaram à aprovação da Convenção Única de Narcóticos, em 1961, e da Convenção sobre Drogas Psicotrópicas, em 1972, globalizando as premissas do proibicionismo. O propósito dessas convenções era estabelecer medidas de controle internacional para evitar o comércio ilegal e garantir que substâncias psicoativas fossem disponibilizadas apenas para uso científico e medicinal. Na prática, os tratados da ONU organizaram substâncias controladas em quatro listas, classificando-as de acordo com o potencial terapêutico e o risco de dependência percebidos naquela época. Quase 60 anos de pesquisa científica e avanço tecnológico depois, a mesma tabela classificatória de substâncias continua prevalecendo nos tratados internacionais sobre drogas.

No último século, a retórica de eliminação das drogas condenou à quase extinção as três principais e mais consumidas plantas psicoativas – maconha, papoula e coca –, impediu o acesso a medicamentos tradicionais e rotulou usuários como criminosos. Ao tornar ilícitos produtos seculares consumidos por centenas de milhões de pessoas, a proibição empurrou um mercado que sempre existiu para o colo da clandestinidade. O vácuo de controle criado pelo proibicionismo foi ocupado por organizações paralelas e grupos armados que operam à mercê, porém com a cumplicidade corrupta do Estado e do sistema financeiro. A proibição e as políticas de guerra associadas a ela alimentam um ciclo de homicídios, violência policial, mau uso dos recursos públicos, encarceramentos em massa e violações de direitos humanos.

O genocídio indígena levado a cabo nas Américas visou a eliminar não apenas os corpos, mas a identidade dos povos nativos, fortemente marcada por rituais com psicoativos. O processo de aniquilação ocorrido através da escravização dos povos africanos incluía, de maneira similar, a repressão às suas espiritualidades e a seus rituais de elevação da consciência com plantas de poder. Em nome da Igreja, colonizadores violaram as tradições tribais ao mesmo tempo que apresentaram o álcool como droga sacralizada na liturgia cristã, com impactos devastadores sobre os modos de vida originais.

A violência colonial não foi aleatória – e tampouco terminou com os processos de independência. O passado mais recente mostra que o uso de drogas nas culturas tradicionais seguiu sendo alvo de opressão, tanto pela anulação de identidades quanto pela punição com cárcere e violência. Para os povos tradicionais, resistir foi – e continua sendo – o ato concreto de desobedecer aos poderes hegemônicos. Como desdobramento direto dos legados sangrentos da escravidão do povo africano e do genocídio indígena e na ausência de políticas sistêmicas de reparação, o racismo estrutural sobrevive como um dos pilares centrais da proibição das drogas no século XXI.

No Brasil, mais de 60 mil pessoas são assassinadas por ano. Mais de 70% delas são negras. Existem cerca de 720 mil encarcerados no país, dos quais pelo menos 30% respondem a crimes por drogas. Do total de prisioneiros, 67% são pessoas negras. Tais números apontam para duas conclusões inevitáveis. A primeira é que a política de drogas se tornou uma forma de gestão penal da miséria. A segunda é que a desproporcionalidade explícita no recorte racial dessas estatísticas é um desenho do racismo à brasileira.

A política nacional de Guerra às Drogas consolidou o estereótipo do jovem negro morador de periferia como o "traficante", ou uma espécie de inimigo

interno a ser combatido e derrotado, decretando um estado policial permanente para milhões de pessoas que vivem em favelas e outras áreas pobres das regiões metropolitanas. Nesses territórios historicamente abandonados, famílias sem acesso a moradia, mobilidade, educação, lazer e saúde convivem diariamente com tiroteios e mortes decorrentes de operações policiais com blindados e armamentos de guerra.

Enquanto isso, nas zonas mais ricas das cidades, usuários e varejistas brancos de classes média e alta não sofrem com a mesma intensidade os efeitos da criminalização das drogas. Até mesmo quando um deles acaba preso por tráfico, a imprensa reporta sobre um "jovem que vendia drogas" – abordagem bem distinta da legenda "traficante armado/ crime organizado" que costuma acompanhar a foto de mais um corpo negro morto pela polícia estendido no beco de uma favela ao lado de outra mãe periférica que chora. Para o sistema de justiça criminal brasileiro, negro obedece, senão é preso ou morto. Já brancos podem fumar maconha em Ipanema tranquilamente.

Do ponto de vista farmacológico, define-se como droga a "substância que pode afetar o funcionamento de um organismo". Analgésicos, chás ou até mesmo o açúcar deveriam ser classificados como drogas. No entanto, esses produtos são conhecidos como medicamentos, bebidas e alimento, respectivamente. A proibição não alterou apenas as leis, mas mudou profundamente a linguagem e, com isto, a percepção social sobre psicoativos. A palavra droga se tornou sinônimo de psicoativos ilícitos, enquanto psicoativos legalizados, como álcool ou tabaco, não são chamados de drogas – embora também o sejam. Essa separação farsesca entre drogas lícitas e ilícitas revela que não existe proibicionismo sem hipocrisia.

Na mesma linha, o uso de drogas é geralmente relacionado a termos pejorativos como criminalidade, incapacidade, imoralidade, doença, vício, falta de caráter e indolência, entre outros. Esse estigma desumaniza o usuário e constitui enorme barreira quando o acesso a serviços de assistência social e saúde se faz necessário. Quanto mais estigmatizados, maior a vulnerabilidade dos usuários ante a violência do Estado ou de civis.

Apesar de todos os recursos financeiros e esforços políticos investidos na repressão e no encarceramento de usuários e trabalhadores do varejo do mercado de drogas ilícitas, o consumo continua aumentando no mundo todo.

Isso também acontece porque as drogas têm importante papel como moderadoras culturais; esta função fica particularmente evidente nas manifestações artísticas, festivas e populares – mas não só. O álcool, droga legalizada e glamourizada através da publicidade, permeia a maioria das confraternizações sociais. A maconha, droga ilícita mais consumida do mundo, também aparece em uma diversidade de tribos e situações de uso. A cocaína está nos escritórios, nos bares e nas baladas, do rock ao samba, do forró ao sertanejo, quase sempre acompanhada de um *drink*. Substâncias como o MDMA e a Ketamina, por exemplo, prevalecem mais especificamente na cultura noturna de música eletrônica. Já psicodélicos como o LSD e cogumelos são usados com mais frequência em situações diurnas, em espaços abertos e em contato com a natureza. A *ayahuasca* é utilizada em rituais xamânicos e religiosos. O consumo de lança-perfume e outros inalantes é comum nos bailes funk de várias quebradas – e os próprios fluxos de funk constituem festas orgânicas que desafiam a ordem vigente, assim como foi um dia com o carnaval de rua.

Proibir gera apenas uma ilusão de controle. O controle se dá de forma muito mais efetiva quando há regulação, estabelecendo regras claras para prevenir problemas, gerenciamento de riscos e mitigação de impactos. Indivíduos, embora influenciáveis e suscetíveis a regras, são essencialmente autônomos e desobedientes. Quando a regra imposta por alguma autoridade é especialmente enganosa, como no caso do proibicionismo do uso de drogas, a tendência é transgredir.

Segundo dados da ONU, cerca de 10% das pessoas que usam drogas desenvolvem dependência; os demais 90% se encaixam em outros padrões de consumo. O proibicionismo usa o sofrimento dos 10% para criminalizar e estigmatizar o conjunto dos usuários. Isso explica porque, no desenvolvimento de políticas públicas sobre drogas, a regra é ignorar as vozes de quem faz uso e desconsiderar o conhecimento acumulado sobre efeitos positivos ou adversos. A discussão é dominada por médicos e policiais quando deveria ocorrer majoritariamente no campo dos direitos civis.

Pessoas usam drogas para controlar a dor, aliviar sintomas, melhorar processos emocionais e fisiológicos e fazer a própria gestão do prazer. Em nenhum caso o uso de psicoativos deve ser tido como prática banal, recomendada a qualquer pessoa, a qualquer momento ou em qualquer situação. Trata-se de uma atividade para adultos que envolve riscos e respeito a regras básicas de segurança – assim como dirigir carros ou praticar esportes radicais. Essa deveria ser a premissa central de uma política racional, que respeita a autonomia das pessoas, diferentemente do mito proibicionista de que "todo usuário de drogas se torna um dependente".

O diagnóstico de dependência só é possível a partir de avaliação individual e do acompanhamento clínico. Segundo a Classificação Internacional de Doenças, da Organização Mundial de Saúde, a dependência é "um agrupamento de sintomas fisiológicos, comportamentais e cognitivos que indica o uso contínuo de uma substância, apesar dos riscos a ela associados". A

possibilidade de um indivíduo desenvolver dependência está relacionada a questões pessoais (psicológicas e genéticas), contexto social (acesso a moradia, saúde, trabalho, educação), circunstâncias de vida (traumas e histórico pessoal/familiar) e características e qualidade da substância utilizada (tipo da droga).

Por tudo isso, é comum que o estigma que afeta dependentes de drogas some-se ao descaso histórico com portadores de transtornos mentais. Durante muito tempo, a sociedade trancou essas pessoas em manicômios, sem práticas de cuidado que respeitassem suas necessidades. Hoje, sabemos que saúde mental é muito mais do que ausência de transtornos. Um ambiente que respeita e protege os direitos civis, políticos, socioeconômicos e culturais é fundamental: sem segurança e liberdade, os traumas são frequentes e comprometem a saúde mental individual e coletiva.

Se milhões de pessoas usam drogas e se os dados científicos comprovam que apenas uma pequena parcela destes usuários desenvolve dependência, por que o senso comum continua aceitando as inverdades do proibicionismo depois de tanto tempo?

A proibição e o estigma funcionam como impedimento ao debate e à educação honesta sobre drogas, tornando usuários reféns de um sistema que propaga ignorância e ameaça a saúde mental. A melhor resposta a esse ciclo perverso é a redução de danos, um conjunto de práticas e políticas de saúde pública e bem-estar social que previne e minimiza eventuais riscos e problemas relacionados ao uso de drogas.

Sem pregar a abstinência como objetivo central, a redução de danos defende o cuidado em liberdade. Atua informando sobre os riscos e qualidades de cada substância, bem como dosagens, misturas entre duas ou mais drogas, a importância do sexo seguro e de não compartilhar insumos para evitar infecções virais, além de oferecer acolhimento e cuidado em momentos críticos. No caso de pessoas em situação de rua que usam drogas, questões como moradia e geração de renda são parte da agenda da redução de danos, assim como o acesso a serviços de saúde e assistência social.

Alguns trabalhadores da redução de danos que atuam em cenas públicas de uso de crack, como na região da Luz, em São Paulo, definem tais áreas como as "mais democráticas da cidade". Faz sentido. Em meio à miséria e ao sofrimento provocados pela ausência de direitos mínimos, a rua acolhe os diferentes e marginalizados. Na mistura de trajetórias marcadas por estigmas e violações à dignidade humana, nascem possibilidades de convivência e novos vínculos afetivos e territoriais. As histórias dessas pessoas mostram que a origem do problema está na criminalização da pobreza e nos traumas sociais – não no crack ou na cachaça. Nem zumbis, nem noias: os residentes das 'cracolândias' são, em sua ampla maioria, indivíduos em busca de conexões e oportunidades.

Em vários países, os movimentos sociais pelo fim da Guerra às Drogas têm crescido e acumulado vitórias. A união de usuários abriu precedentes jurídicos para o funcionamento de clubes canábicos na Espanha. Nos EUA, mais da metade do país já vive em estados com algum nível de acesso legalizado à maconha. Uruguai e Canadá desafiaram as convenções internacionais ao legalizar e regular a erva em nível federal. Recentemente, a Suprema Corte do México deu um passo rumo à legalização da maconha ao julgar inconstitucional a criminalização do uso de drogas no país.

Iniciativas de redução de danos, como salas para uso seguro de crack ou heroína para prevenir overdoses, além de pontos de testagens de sintéticos como MDMA e LSD, se proliferam em cidades norte-americanas, europeias e latino-americanas. Pesquisas com psicodélicos têm apresentado resultados terapêuticos consistentes no tratamento de depressão grave e estresse pós-traumático, tornando-se um campo promissor da neurociência neste início de século XXI.

No Brasil, mesmo em meio ao retrocesso democrático e ao aumento generalizado do autoritarismo, o movimento pelo fim da proibição resiste. Grupos que promovem redução de danos em cenas de uso de crack ou em festas, militantes da rede antimanicomial e alguns setores da Saúde e da Assistência Social têm sido o contraponto de políticas públicas falidas. A Marcha da Maconha São Paulo, que completou dez anos de existência em 2018, levou mais de 100 mil pessoas às ruas da capital paulista no final de maio daquele ano. A multidão era formada por uma maioria de jovens de periferia e organizada em blocos como o feminista, o de luta contra o genocídio da juventude negra e o LGBTQ, entre tantos outros. Com o tradicional *#maconhaço* rolando do início ao fim do percurso, a Marcha da Maconha se consolidou como um dos maiores movimentos autônomos e interseccionais a praticar desobediência civil coletiva por uma nova política sobre drogas no país.

Usuários, pesquisadores e ativistas que ousam desafiar leis injustas entendem, afinal, que no fim da Guerra está uma chave para o futuro. Legalizar a maconha e as outras drogas é uma agenda civilizatória inescapável para quem almeja a justiça social e a plena realização humana. Algum dia, o estigma sobre os usuários será derrubado. A hipocrisia será derrotada pela ciência. A saúde mental e a garantia de direitos serão finalmente prioridades políticas. Tratamentos modernos e respeitosos serão acessíveis àqueles que desenvolverem dependência. As drogas psicoativas serão reconhecidas por seu papel medicinal e evolutivo. Nenhum ser humano será considerado louco ou ilegal apenas por usar drogas. Até lá, aos usuários, resta continuar desobedecendo. ✱

A ideologia da obediência, o papel do direito na manutenção dos sistemas de poder, o Estado de Exceção permanente que marca nosso cotidiano e os fundamentos para uma vida desobediente.

POR QUE OBEDECER?

Texto de Andityas Soares de Moura Costa Matos
Desleituras, ação artístico-educativa de Jorge Menna Barreto

No Brasil e no mundo, antes como agora, o problema é a obediência civil. Essa é uma constatação do ativista estadunidense Howard Zinn nos anos 1970. Diante de um mundo de tantas injustiças praticadas de forma automática, inconsciente e inconsequente sob a sombra da banalidade do mal, ele nos ensinou que o problema não era a desobediência civil que então estava maravilhosamente na moda, mas a obediência.

De fato, a obediência nos transforma muitas vezes em agentes da injustiça, e para calar definitivamente nossos sentimentos de culpa usamos a justificativa segundo a qual há um direito objetivo que determina nossas condutas e, assim como policiais que reprimem greves e manifestações cidadãs e juízes que desalojam gente sem casa para proteger direitos dos proprietários, nós também nos justificamos dizendo que temos deveres a cumprir. Afinal, lei é lei. A frase é repetida à exaustão em nossos dias, mas também caracterizou a exemplaridade dos funcionários alemães sob o *III Reich*. O esquema mental de nossa época, portanto, coloca sempre a obediência em primeiro lugar, reservando à desobediência um incômodo cantinho, quase sempre a aproximando do crime puro e simples.

Falar em desobediência é sempre incômodo, já que em todos os âmbitos de nossas vidas somos levados a acreditar, desde quando nascemos, que a obediência é o normal e o correto, enquanto a desobediência expressa uma espécie de falta ou pecado. Na tradição judaico-cristã, da qual somos herdeiros, sejamos ou não cristãos, a queda do ser humano se deu graças a um ato de desobediência às ordens de Deus.

Até mesmo nos cenários mais cotidianos somos levados a considerar que a desobediência é negativa e deve ser evitada a todo custo. É assim que, por exemplo, pais e professores justificam os castigos impostos a filhos e alunos desobedientes de maneira muito similar ao que faz o patrão diante de empregados que não cumprem suas ordens.

Da igreja à escola, da casa à praça, o mantra sempre repetido é o mesmo: sem obediência, nossas sociedades mergulharão no caos da anarquia e os seres humanos se devorarão uns aos outros. Todavia, essa maneira simplista de considerar o problema da desobediência não leva em conta um elemento fundamental: o primado da obediência em todos os campos da vida humana exige, para ser coerente, a noção de autoridade. Por mais que rios de tinta já tenham sido gastos para definir a ideia por trás dessa palavra, o senso comum parece ser aqui suficiente para indicar que só se pode sustentar o dever de obediência caso se pressuponha uma autoridade superior, anterior e legítima. Isso não envolve maiores problemas em contextos nos quais os seres humanos constroem suas sociedades com base na tradição e na metafísica.

A pergunta política fundamental – qual seja: por que um ser humano deve obedecer às ordens de outro? – é respondida nessas sociedades com base na percepção de que as coisas sempre foram assim, às vezes acrescentando que as coisas são e devem ser assim porque essa é a vontade dos deuses.

A tradição apenas nos diz que as coisas são assim porque sempre foram assim. Mas do fato de algo ser não deriva qualquer dever para nós. Do mesmo modo, a justificativa

coração
manhão
prazar
mágua
objetidão
nadagem

somido
séu
ultramo
voulta
imargem
fracaço

da obediência com base na metafísica equivale a uma falsa justificativa, pois, ainda que possam existir instâncias transcendentes para além da experiência humana – vamos aceitar esta hipótese para fins de argumentação –, deste suposto fato não deriva diretamente qualquer dever de obediência para nós, em especial quando a obediência é exigida por seres humanos bem reais, de carne e osso, aqui e agora.

Esse simples exercício de pensamento nos mostra que a obediência quase sempre é injustificada. Só não percebemos isso devido à força esmagadora da tradição, dos hábitos, da moral social, dos costumes e, mais do que tudo, graças à lenta – mas certa – formação de subjetividades obedientes, processo que se opera incansavelmente em nosso interior na medida em que somos levados a nos calar diante da resposta dada pelos adultos às crianças que um dia fomos quando perguntávamos: "por quê?". A resposta, mais cedo ou mais tarde, a depender da paciência de quem manda, era invariavelmente: "porque sim".

As ideologias dos obedientes desconsideram o fato inegável de que a obediência precisa ser justificada e quase nunca o é, invertendo assim a equação e exigindo que a desobediência seja justificada, ainda que as razões do desobediente, por mais acertadas e éticas que possam ser, raramente sejam aceitas. Produz-se, assim, o curioso esquema pelo qual a obediência passa a ser tida como um fenômeno originário, daí derivando imediatamente as noções de hierarquia, divisão social, autoridade e legitimidade, restando à desobediência apenas um espaço que poderíamos chamar de marginal, nos dois sentidos desta palavra. Marginal porque está à margem, distante do centro e, portanto, carente da fundamentabilidade que dele emana. E marginal porque, exatamente por se distanciar do centro, é coisa de bandido.

O esquema fundado na tradição e na metafísica funcionou muito bem no mundo ocidental durante a Idade Antiga e até o fim da Idade Média. Contudo, a partir do início da Modernidade, ele começa a falhar. Nesse período surgem visões alternativas da realidade política, social e religiosa que já não podem ser conectadas a uma grande e incontestada metanarrativa. Não é à toa, portanto, que o problema da desobediência surja com dignidade filosófica pela primeira vez na Modernidade. No mundo clássico e no medievo tinha-se uma noção de ordem preestabelecida, justa por si mesma e que se refletia imediatamente nos negócios humanos. Nesse cenário a desobediência só poderia ser entendida como falta ou insuportável tentativa de quebra da ordem objetiva do mundo.

Todavia, quando essa ordem passa a ser questionada na Modernidade, se põe pela primeira vez a obediência como um problema. As tradições, a moral e a metafísica que sustentavam a antiga ordem foram relativizadas, questionadas e, ao final, esvaziadas por uma série de fenômenos que vão desde o renascimento artístico e científico até as guerras religiosas e o descobrimento de um novo continente. Nenhuma ideia substancial de ordem poderia mais ser pressuposta. A ordem, agora condenada a ser precária e questionável, precisa então ser sempre criada e recriada. Ao mesmo tempo, o ser humano descobre-se como ser livre, colocando-se a questão: por que devo obedecer?

É nesse momento que uma inflexão que até hoje sentimos se impõe. Se a ordem não podia mais ser pressuposta como dado natural ou transcendente, se as justificativas substancialistas falhavam diante de uma pluralidade de narrativas que só se aprofundará ao longo da Modernidade, era preciso que as classes dominantes encontrassem um novo fundamento para a obediência. Esse fundamento, como fica claro nas obras de autores como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, é o direito. Traduzido inicialmente sob a ideia de um contrato que evitaria o mergulho na violência anômica, o direito surge na Modernidade como dispositivo capaz de restabelecer o comando e a autoridade questionadas.

Diversamente da tradição e da metafísica, o direito não se compromete com nenhum conteúdo, sendo antes uma forma, um procedimento vazio que pretende garantir a obediência e o comando com base em supostas normas gerais e universais, aplicáveis a todos os seres humanos, agora tratados como "cidadãos". Nesse sentido, o direito se assemelha ao capital, que também surge nesse mesmo momento como ordem formal de equivalência universal que obstinadamente converte toda qualidade em quantidade, toda multiplicidade em unidade, todo valor de uso em valor de troca.

Em sua forma geral onicompreensiva, tanto o direito quanto o capital podem, então, funcionar como as novas instâncias de imposição da ordem na Modernidade, sem que para tanto precisem fazer referência a qualquer horizonte de valores compartilhados ou comuns, tal como, bem ou mal, a tradição e a metafísica faziam. Todavia esse mesmo caráter formal que torna o direito e o capital particularmente bem adaptados à vacuidade ontológica da Modernidade indica a radical falta de fundamento de todo poder separado, de todo comando hierárquico. Ao se apresentar como a forma geral do contrato entre sujeitos abstratos, o direito é incapaz de responder àquela questão que para os antigos não fazia sentido e que, diferentemente e talvez por isso mesmo, funda a Modernidade: por que obedecer?

O direito só pode responder a essa pergunta de forma tautológica, explicando a existência da autoridade mediante a suposição desta mesma autoridade, adotando assim um procedimento recursivo completamente alheio à única resposta democrática que poderia fechar o círculo: a afirmação da infundamentabilidade de todo poder que, portanto, só pode ser exercido em conjunto, em comum, em corresponsabilidade e coparticipação de todos os seres precários que somos. Ao contrário, o direito prefere validar a tautologia a partir da qual ele mesmo nasce reafirmando, em uma *petitio principii*, a própria autoridade que pretenderia fundamentar.

Para além da vulgata acadêmica, especialmente aquela encastelada nas torres de marfim do Direito Constitucional, é preciso reconhecer que o direito moderno surge como um desesperado e radical dispositivo de justificação da obediência que ameaçava se perder definitivamente diante da grande anarquia que caracterizou os inícios da Modernidade. Desesperado porque sabe ser agora impossível uma real justificação substancial do poder, como ocorria no mundo clássico e na Idade Média. Radical porque, em sua formalidade enganadora, o direito quer se colocar a salvo de todas as contestações e críticas que erodiram o anterior

paradigma substancialista, pretendendo, assim como seu irmão capital, legitimar indefinidamente a obediência.

É por isso que, a partir da Modernidade, são argumentos jurídicos e não teológicos ou tradicionais os elementos alinhavados para defender a ordem desigual e dominante de fato existente, exatamente como fazemos até hoje. Temos que frisar aqui, considerando a longa e incruenta lavagem cerebral que nossas faculdades de Direito impõem aos seus estudantes, que quaisquer conquistas aparentemente surgidas graças ao dispositivo jurídico – digamos, os direitos individuais e políticos da França revolucionária, os direitos sociais do *welfare state* europeu e, entre nós, algo bem concreto como o Bolsa-família – são na realidade duras vitórias arrancadas ao direito, são conquistas populares que se dão não *por causa* do direito, mas *apesar* do direito e, na maioria das vezes, *contra* o direito vigente. Esse, contudo, por constituir-se não apenas como forma geral de atribuição de autoridade aos dominadores, mas principalmente como narrativa central de nossa época, domina a escrita e a divulgação da história. Faz parte das técnicas e dos poderes do direito a capacidade de fazer ver como progresso e evolução aquilo que na realidade foi ruptura e luta devidas à tradição dos oprimidos, conforme a expressão de Walter Benjamin.

O direito é um dispositivo que não apenas fundamenta a obediência em um tempo de desobediência que deveria se generalizar. Ele é também uma espécie de despotencializador de qualquer tentativa de questionamento da ordem dada. Isso fica muito visível quando se põe, na nossa época, o problema da desobediência. Seu caráter radical de desafio ontológico ao comando, que aponta para a originária infundamentabilidade de qualquer poder separado, hierárquico e não democrático, é domesticado ao ser tragado pela forma jurídica. Esse processo de domesticação da desobediência ganha então o simpático nome de "desobediência civil", divulgado por autores liberais que defendem uma desobediência exercida de modo excepcional nos limites do universo civilizado do cidadão, essa forma vazia por excelência, à qual corresponde a figura espectral do consumidor e, no limite, a da própria mercadoria.

Uma rápida análise das tradições liberais e constitucionalistas que pensaram o problema da desobediência civil nos últimos 60 anos nos mostra que se trata de um movimento de limitação da desobediência, de despotencialização democrática e de controle dos sujeitos sociais chamados primeiramente a obedecer, aos quais apenas em casos excepcionais, de forma coletiva, pontual e não violenta, se permite, sempre dentro do sistema jurídico, desobedecerem civilmente. Autores como Ronald Dworkin, John Rawls, Hannah Arendt e Jürgen Habermas veem a desobediência civil como um instrumento político-jurídico, a ser usado em situações muito especiais, e nunca tendo em vista uma transformação global do sistema vigente – caso contrário se confundiria com a revolução –, mas apenas a reforma de normas ou políticas específicas particularmente injustas. Esses autores e muitos outros fazem questão de frisar que essa prática não se confunde com uma negativa geral e total do sistema político-jurídico sob o qual se vive, servindo antes como meio de autocorreção do direito ou até mesmo como teste de constitucionalidade de determinada norma.

Nesse contexto, Rawls chega a ser absurdo ao sustentar que a desobediência civil só pode existir em sistemas jurídicos "quase justos", nos quais há problemas pontuais e bem específicos a serem resolvidos, mas que, de forma geral, respeitam o princípio da igualdade. Caberia perguntar a ele se o colonialismo inglês na Índia e a segregação racial estadunidense dos anos 50 a 70 do século passado, situações contra as quais se insurgiram milhões de desobedientes, expressam a "quase justiça" exigível em sua conceituação. Por sua vez, Hannah Arendt repete sem cessar que a desobediência civil é um mecanismo político usado para evitar a revolução e garantir a reforma ordeira no interior do sistema.

Ora, o que concepções assim parecem não enxergar é que todo o sistema político-jurídico atual se baseia em uma monstruosa injustiça, não podendo ser simplesmente reformado. De fato, vivemos uma época em que até mesmo as contraditórias funções de garantia de mínimos existenciais por parte do direito são freadas e impedidas. Hoje todo direito tido como "normal" está permanentemente suspenso diante das sucessivas crises políticas e econômicas que exigem não apenas a concentração de poderes, mas também a limitação dos direitos individuais e, na prática, a implosão dos direitos sociais. A uma situação como essa o Direito Constitucional do final do século XIX chamava de estado de exceção. Todavia, tal paradigma já não é mais válido nos nossos dias, já que o estado de exceção constitucional indicava uma situação provisória de suspensão de direitos que, paradoxalmente, servia para a afirmação e a proteção do direito – ou, mais frequentemente, do Estado ou do partido governante. Nos tempos atuais deixou de existir o caráter temporário e formal do estado de exceção, o qual se tornou permanente e não declarado, trazendo à tona a vocação do Estado de Direito, que é tornar-se ao mesmo tempo um Estado policial e uma empresa lucrativa.

Em uma situação assim, de exceção econômica permanente, na qual os mais básicos direitos são sistematicamente negados tendo em vista os imperativos de desempenho econômico e financeiro que só privilegiam uma pequeninissima minoria rentista, chega a ser ridículo afirmar que a desobediência civil deve se dirigir a normas e políticas específicas e não ao sistema como um todo. Certamente não estamos vivendo em Estados quase justos, tal como exigia Rawls para a aplicação da desobediência civil. Ao contrário, essa prática precisa sofrer uma transformação e, abandonando o campo do direito que a domestica, a limita e a despotencializa há quase um século, conectar-se à originariedade democrática da potência popular.

Aqui vale o exemplo de Gandhi e dos indianos, que começaram a questionar normas jurídicas específicas do colonizador inglês e muito rápido perceberam que isto de nada adiantava, já que o próprio sistema colonial representava a maior das injustiças, com o que a desobediência civil passou a ser utilizada para a libertação nacional. Só precisamos de um pouco de imaginação para perceber que a situação epocal em que vivemos é muito similar à da Índia de Gandhi. No mundo inteiro, todos os povos são colonizados pelo mais cruel neoliberalismo financeiro, que não pode ser reformado, mas apenas negado em sua inteireza. Ao estado de exceção permanente, que lança mão de dispositivos jurídicos para se manter e desenvolver, só pode ser oposta uma verdadeira

inverção
imargem
eulogio
influânsia
indestino
escrítica

houvido
insólido
feliso
resistual
espenso
doceano

democracia, ou seja, um excesso constitutivo que não se deixe dominar pela retórica legislativa ou judicial cuja única função é manter e aprofundar a contínua espoliação social necessária à acumulação sem fim.

Todo o debate sobre a natureza da desobediência civil se liga a essa tentativa de reinscrever obsessivamente um dado ontológico fundamental – qual seja, o grau zero de fundamentabilidade do poder – no corpo cerrado e controlável do jurídico. É que, uma vez prevista pelo direito, a desobediência civil, assim como a greve, pode ser controlada, regrada, condicionada e, naqueles casos em que ameaçar minimamente o sistema político-econômico existente, negada. E se mesmo nessa última hipótese se insistir com a ação desobediente, o poder político pode então criminalizar aqueles que ousam fazer a pergunta que segue sem resposta: por que obedecer?

Postas as coisas dessa maneira, pode parecer não haver saída da máquina do direito, que tudo juridiciza na mesma medida em que mantém um discurso hipócrita sobre inclusão e justiça, querendo nos fazer esquecer que o direito, por mais técnico e rebuscado que seja, guarda e garante a decisão do grupo político dominante. Mas é exatamente nesse ponto que se põe a possibilidade de trazer à tona, contra o direito, suas contradições, desativando-o ironicamente, parodiando-o, brincando com ele.

Para tanto, precisamos mais do que a boa vontade de pensadores que, dando um inegável passo à frente, pretendem ver na desobediência civil não um simples direito, mas uma forma popular de interpretação da Constituição. É preciso um esforço de compreensão da desobediência civil como desobediência ontológica, ou seja, democracia absoluta. Isso significa dizer: como algo que não é nem jurídico nem antijurídico, nem nômico nem anômico, nem constituinte nem constituído, e sim desinstituinte, quer dizer, aquilo que constitui novas instituições mediante o próprio gesto de destituição das antigas. Mais ainda: cabe-nos compreender praticando e praticar compreendendo a desobediência civil como algo que está para além do direito, não porque o negue, mas porque o desconsidera, não se deixando enredar nas malhas do legal e do ilegal, do direito e do não direito.

A democracia absoluta que surge das práticas de uma desobediência civil liberada da forma-direito é aquela então que não corresponde a um tipo de governo – monarquia, aristocracia etc. – e nem pode ser definida por qualificativos mais ou menos vazios – participativa, deliberativa, representativa etc. A democracia absoluta é o fundamento necessário de todas as formas de governo, é o que torna possível a existência da comunidade dos humanos, ainda que despotencializada pelas estruturas de governo que conhecemos.

Mais ainda: a democracia absoluta desinstituinte aposta em um mundo que já não precise responder à questão da obediência, tornada memória histórica inoperante, profanada pelo gesto pós-metafísico que descobre na fragilidade de todos os viventes o terreno comum que nos permite *brincar com o direito*, usando-o e dele não nos apropriando, sendo cidadãos como se não cidadãos, julgando como não julgadores, instituindo como não instituidores, obedecendo como não obedientes. Nela se expressa uma *potência do não* que jamais se esgota no ato, mas, diversamente, afirma a positividade em uma negatividade disputada na dimensão da aposta, do jogo e da crítica radical à miserabilidade do pensamento limitado pelo presente.

A tarefa do pensar e da prática não é outra senão a criação das condições subjetivas e objetivas para tanto, o que passa, no mundo cotidiano, pela multiplicação das desobediências em escala microfísica de modo a, cuidando em comum de nós mesmos, constituirmo-nos como singularidades para as quais a obediência não é natural nem inevitável.

Viver uma vida *an-árquica* (sem fundamento) e desobediente (sem hierarquia, sem divisão nem comando) significa compreender que a vida humana não tem nenhuma vocação a realizar, nenhum destino histórico a concretizar, nenhuma ética natural a efetivar, nenhum dever a cumprir, sendo puramente uma vida da potência, na qual as possibilidades se põem abertas diante do ser, que não deve forçosamente realizar nenhuma delas; e é neste não-dever estrutural que reside sua específica dignidade.

Nessa perspectiva, não são mais direitos – que sempre exigem mais violência instituidora, mais polícia, mais julgamento – ou um aprofundamento das técnicas da democracia representativa – desde sempre condenada a separar violentamente o vivente da política – que podem abrir espaços alternativos nesta época. O que esses e outros dispositivos continuamente realizam é apenas reafirmar, com virulência cada vez mais clara, a regra inabalável de uma cartilha escolar em que a perigosa palavra progresso brilha em todas as páginas, indicando que, apesar de tudo, apesar dos massacres, dos pogroms, das purgas e da Ku Klux Klan, apesar dos Bolsonaros e Trumps que crescem a cada dia em nossas casas e consciências, apesar de 519 anos de escravidão, apesar do feminicídio crescente e galopante, apesar de 1/3 da humanidade não ter acesso à simples água pura, apesar da guerra fria e da perspectiva diária de um inverno nuclear, apesar de 11 pessoas decidirem no Brasil o que é a justiça, apesar de Marx na "prática" ter virado Stálin, apesar da cura gay e da escola sem partido, apesar dos mendigos queimados vivos nas ruas de nossas cidades, apesar disso tudo e de muito mais, estamos no caminho certo.

Chega. É hora de acordar dos sonhos da razão, do sono da razão, e perceber que a riqueza de uma civilização, que a riqueza de uma espécie – *homo sapiens*, em nosso caso – não está naquilo que ela fez, mas propriamente naquilo que ela ainda não fez, naquilo que ela pode fazer, no fato de nenhum caminho estar vedado por Deus ou pela natureza, mas antes por nossos preconceitos, nossos medos, nosso comodismo diante de um mundo que se explode. Em uma época de servidão intelectual universal como esta que nos coube viver, não é pequena a ousadia dos desobedientes que ousam pensar fora da cartilha, ousam ser mal compreendidos e rotulados, ousam não se curvar à arrogância daqueles que acham que, apesar de tudo, estamos no caminho certo porque é o único caminho, com Deus acima de todos e pátria acima de tudo. Contra esse tipo de escravidão espiritual, o que temos agora a oferecer é muito pouco, muito modesto. São só palavras. Mas caberia aqui lembrar o óbvio fato de que as palavras mudam os seres humanos e, estes, mudam o mundo. ✱

D DE DELINQUENTES

Texto de Vinciane Despret
Spray de pimenta, pinturas de Gunga Guerra

Neste capítulo do livro *O que os animais diriam se fizéssemos as perguntas certas?*, ainda inédito em português, vê-se que a subversão não é privilégio de humanos. Macacos batem carteira e assaltam geladeiras, elefantes bloqueiam estradas, animais se rebelam contra as condições de vida em zoológicos e chimpanzés coletam fezes para seus planos de guerra.

Nas praias de St. Kitts, nas ilhas caribenhas, humanos e macacos compartilham sol, areia e... coquetéis de rum. O termo "compartilhar" sem dúvida traduz mais precisamente o entendimento que os macacos parecem ter da situação, distintamente do entendimento dos humanos, que se esforçam como podem para proteger seus *drinks*. Entretanto, eles não têm muito sucesso, pois seus rivais parecem estar muito mais motivados.

De fato, esse hábito já é antigo entre os macacos Vervet. Eles têm se embebedado por mais de 300 anos, desde o momento de sua chegada às ilhas, ainda na companhia de escravos trazidos para trabalhar na indústria do rum. Os Vervets desenvolveram o gosto pelo rum catando cana-de-açúcar fermentada nos campos. Hoje, a prática de furtar substituiu o antigo ato de catar e, na vizinhança com os macacos, os humanos enfrentam uma expansão sem precedentes daquilo que chamam, há muito tempo, de "flagelo social".

Mas nem tudo está perdido: esses macacos devem ter muito a nos ensinar, e poderiam até mesmo solucionar alguns de nossos problemas. Os comentários nos vídeos que documentam essa história seguem sempre um desses dois rumos. Um programa de pesquisa conduzido pelo Medical Council do Canadá e pela Behavioral Sciences Foundation de St. Kitts generosamente forneceu bebidas a mil Vervets mantidos em cativeiro. Com a evidência das estatísticas, os pesquisadores concluíram que as porcentagens de consumo de álcool pelos macacos se alinham com as dos humanos.

Por um lado, um bom número de macacos parece preferir sucos e refrigerantes e recusam os coquetéis alcoólicos; dos que sobram, 12% bebem moderadamente enquanto 5% bebem até a total intoxicação e terminam, literalmente, rolando debaixo das mesas. As fêmeas mostram menor tendência ao alcoolismo e, quando elas cedem a esse hábito miserável, preferem *drinks* mais doces. O comportamento dos Vervets sob influência do álcool é similar ao dos humanos: alguns bebedores são alegres e travessos em situações sociais, enquanto outros se tornam rabugentos ou procuram brigas.

Os bebedores moderados têm hábitos que renderam a eles, de acordo com os pesquisadores, a designação de "bebedores sociais": preferem beber entre meio-dia e quatro da tarde, em vez de beber de manhã. Os beberrões, por outro lado, começam mais cedo e preferem o álcool que foi misturado à água, em vez das bebidas doces. E se os pesquisadores liberam o acesso ao álcool somente durante um período reduzido de horas, eles se intoxicam rapidamente, até o ponto de desmaiar. Também foi observado que esses macacos beberrões monopolizam as garrafas e impedem que os outros tenham acesso a elas.

Tudo isso demonstra, de acordo com os pesquisadores, uma distribuição do uso do álcool que é similar à nossa, o que os faz concluir que uma predisposição genética determina o consumo de álcool. E *voilà*, temos boas notícias! Finalmente uma explicação que nos liberta de todos aqueles detalhes que complicam inutilmente a situação, como os bares, os fins de semana, o fim do mês, as saideiras, as festas, beber para esquecer, ou para lidar com a solidão, a insônia, a miséria social, a história da escravidão, das migrações e da colonização, o tédio do cativeiro.

Sob a denominação de "delinquência", exemplos de animais criando problemas multiplicam-se pelo mundo. Seus crimes hediondos podem até ser divertidos, às vezes, mas em outras chegam a ser trágicos. Os babuínos da Arábia Saudita vêm há muito tempo consolidando sua reputação como ladrões que invadem casas e assaltam as geladeiras. No quesito batedores de carteira, pode-se ler no jornal britânico *The Guardian* de 4 de julho de 2011 que alguns macacos Nigra roubaram a câmera do

POLÍCIA
POLÍCIA

fotógrafo David Slater no Parque Nacional da Indonésia e só a devolveram depois de terem tirado um punhado de fotos, a maioria deles mesmos. Quanto a esquemas e extorsão, ainda na Indonésia, sabe-se que os macacos do Templo Uluwatu, em Bali, costumam roubar câmeras e bolsas de turistas e que só as devolvem em troca de comida. Os casos de roubos cometidos por animais em áreas frequentadas por turistas são inumeráveis e, em algumas ocasiões, são acompanhados por agressões.

Mas muito mais dramática é a observação de uma mudança repentina no comportamento dos elefantes nos últimos anos. Em Uganda, por exemplo, alguns deles atacaram um vilarejo e impediram a passagem bloqueando as estradas. Sempre houve conflitos entre humanos e elefantes, especialmente quando espaço ou comida são objetos de competição, mas não era este o caso. A comida era abundante e naquela ocasião não havia muitos elefantes ali. Casos parecidos ocorreram também em outros lugares da África. Em todas as ocasiões, observadores mencionam que os elefantes não se comportam mais como costumavam se comportar na década de 1960.

Alguns cientistas evocam a emergência de uma geração adolescente de "elefantes delinquentes" que surge como efeito da deterioração dos processos de socialização normalmente cumpridos em cada horda. Essa deterioração é fruto dos últimos vinte anos de intensa caça ilegal e também dos programas de eliminação em vigor, praticados pelos órgãos responsáveis pela administração da vida selvagem. Esses programas eliminaram, em muitos grupos de elefantes, e de acordo com escolhas questionáveis (como todas certamente o são), as fêmeas mais velhas, sem atentar para as consequências catastróficas que isto poderia trazer para o grupo.

Outras estratégias igualmente bem-intencionadas para conter a superpopulação de elefantes incluíram a relocação de alguns jovens elefantes para que constituíssem novas hordas em outros lugares. Os resultados foram parecidos, pois em tais grupos as matriarcas exercem um papel essencial. A matriarca é a memória da comunidade, a reguladora das atividades; ela compartilha o que sabe e, acima de tudo, ela é fundamental para o equilíbrio do grupo. Quando uma horda encontra outros elefantes, é a matriarca que reconhece, por meio das assinaturas vocais, se eles são membros de um clã maior ou mais distante, e é ela quem indica como deve se dar o encontro. Uma vez que a decisão é tomada pela matriarca e é repassada aos demais membros do grupo, todos se acalmam.

Assim, das hordas que foram reconstituídas em um parque da África do Sul na virada da década de 1970, praticamente nenhuma sobreviveu. As autópsias realizadas indicaram que os elefantes tinham úlceras estomacais e outras lesões geralmente relacionadas ao estresse. Na ausência de uma matriarca e deixados sozinhos para prover o próprio desenvolvimento e equilíbrio, os elefantes se mostraram incapazes.

Quando esses animais começaram a atacar os humanos sem nenhuma razão aparente, tais hipóteses foram então consideradas: os elefantes teriam perdido os pontos de referência e as competências que podiam ser encontrados, antes, nos longos processos de socialização entre paquidermes. Alguns pesquisadores afirmaram que os elefantes apresentavam sintomas de estresse pós-traumático de maneira muito parecida com os humanos. Essa patologia tornou-os incapazes de manipular as emoções, lidar com o estresse e controlar a violência. Essas hipóteses, como se pode ver, tecem uma teia cada vez mais estreita de analogias com comportamentos humanos.

A partir da obra recente do pesquisador Jason Hribal, podemos considerar ainda uma segunda versão. O interesse de Hribal volta-se para aquilo que sempre chamamos de "acidentes": eventos ocorridos em zoológicos

e circos que notavelmente envolvem elefantes. Esses "acidentes", em que os animais atacam, machucam ou matam seres humanos seriam, na verdade, atos de revolta ou, mais especificamente, atos de resistência contra os abusos que sofrem. E Hribal vai mais além: esses atos de resistência traduziriam, por trás de sua aparente brutalidade, uma consciência moral dos animais.

Aqui novamente vemos que o sistema de analogias alimenta as narrativas. O que era antes qualificado como acidente é hoje considerado o resultado de atos intencionais cujos motivos podem ser esclarecidos e compreendidos. Não nos esqueçamos do que havia por trás do termo *acidente* nos circos e zoológicos: além de essa denominação tranquilizar o público sobre o caráter excepcional do ocorrido, ela também definia uma situação que não foi movida por intenções verdadeiras. Todas as coisas supostamente devidas ao instinto animal também eram chamadas de "acidente", o que excluía a ideia de que o animal pudesse ter uma intenção ou um motivo.

A proposta de Hribal de traduzir "acidente" em termos de desaprovação, indignação, revolta ou resistência ativa não é algo novo. Embora seja certamente rara entre os cientistas desde o fim do século XIX, essa ideia aparece também entre "amadores" tais como treinadores, criadores, cuidadores e funcionários de zoológicos. A tradução de Hribal conseguiu, no entanto, se impor numa situação recente que deixou poucas dúvidas sobre sua interpretação e que foi amplamente discutida no começo de 2009, quando imagens circularam na internet e manchetes foram publicadas em alguns jornais.

Santino, um chimpanzé do Zoológico de Furuvik, no norte de Estocolmo, criou o hábito de bombardear os visitantes com pedras. Como se isso não bastasse, pesquisadores interessados pela história notaram que Santino também planejava, com cuidado, os seus ataques. De manhã cedo, antes da chegada dos turistas, o chimpanzé coletava as pedras dentro de seu recinto e as escondia próximo à área de visita. Para completar, nos dias em que o zoológico estava fechado, ele simplesmente não fazia isso. Quando porventura ficava sem material de ataque, Santino fabricava mais munição trabalhando as pedras soltas de concreto encontradas em seu recinto. De acordo com os pesquisadores, havia evidência de capacidades cognitivas sofisticadas: a possibilidade de antecipação e, sobretudo, de planejamento do futuro. Restava pouca dúvida de que Santino empregava suas habilidades para expressar desaprovação.

O fato de que chimpanzés usam projéteis como armas já havia sido observado em outras situações de grupo. Eles amiúde coletam fezes para utilizar em seus planos de guerra e, embora seja verdade que suas fezes são frequentemente a única arma à disposição dentro dos limites dos zoológicos, os chimpanzés o fazem também no contexto da vida selvagem. É o modo como, algumas vezes, dão as boas-vindas a coespécimes estranhos, como os humanos. Um bom número de pesquisadores já pôde comprovar o fato por experiência própria.

Robert Musil disse uma vez que a ciência transforma vícios em virtudes: que ela aproveita oportunidades, emprega astúcia e considera o menor dos detalhes para o próprio benefício, cultivando a arte de inversões e de novas traduções oportunísticas. Se há um programa de pesquisa que merece essa descrição, seria a pesquisa conduzida por William Hopkins e equipe. Talvez não seja necessário salientar que tal pesquisa é prova de uma notável devoção à causa do conhecimento; podemos apreciar seu alcance olhando o protocolo e considerando a duração do experimento, que chegou perto dos 20 anos.

A questão que guiou Hopkins concerne a "nós" – raramente é o oposto quando se examinam chimpanzés

POLICE

em ambientes experimentais. A questão faz parte de um projeto mais amplo dedicado a iluminar nossas origens bem como, mais modestamente, a origem de alguns dos hábitos que adquirimos no percurso evolutivo. Nesse caso, o objetivo específico era retraçar por que destros são privilegiados entre a maioria dos humanos. Um pequeno detalhe. Exceto pelo fato de que muitas hipóteses já foram formuladas com base nesse detalhe. De acordo com uma delas – a que interessa a Hopkins –, o uso da mão direita se desenvolveu com a comunicação gestual. Por exemplo, lançar algo em direção a um alvo, mirando nele, não só implica os circuitos neurais responsáveis pelo comportamento comunicativo intencional, mas também requer a habilidade de sincronizar informações temporais e espaciais de maneira precisa.

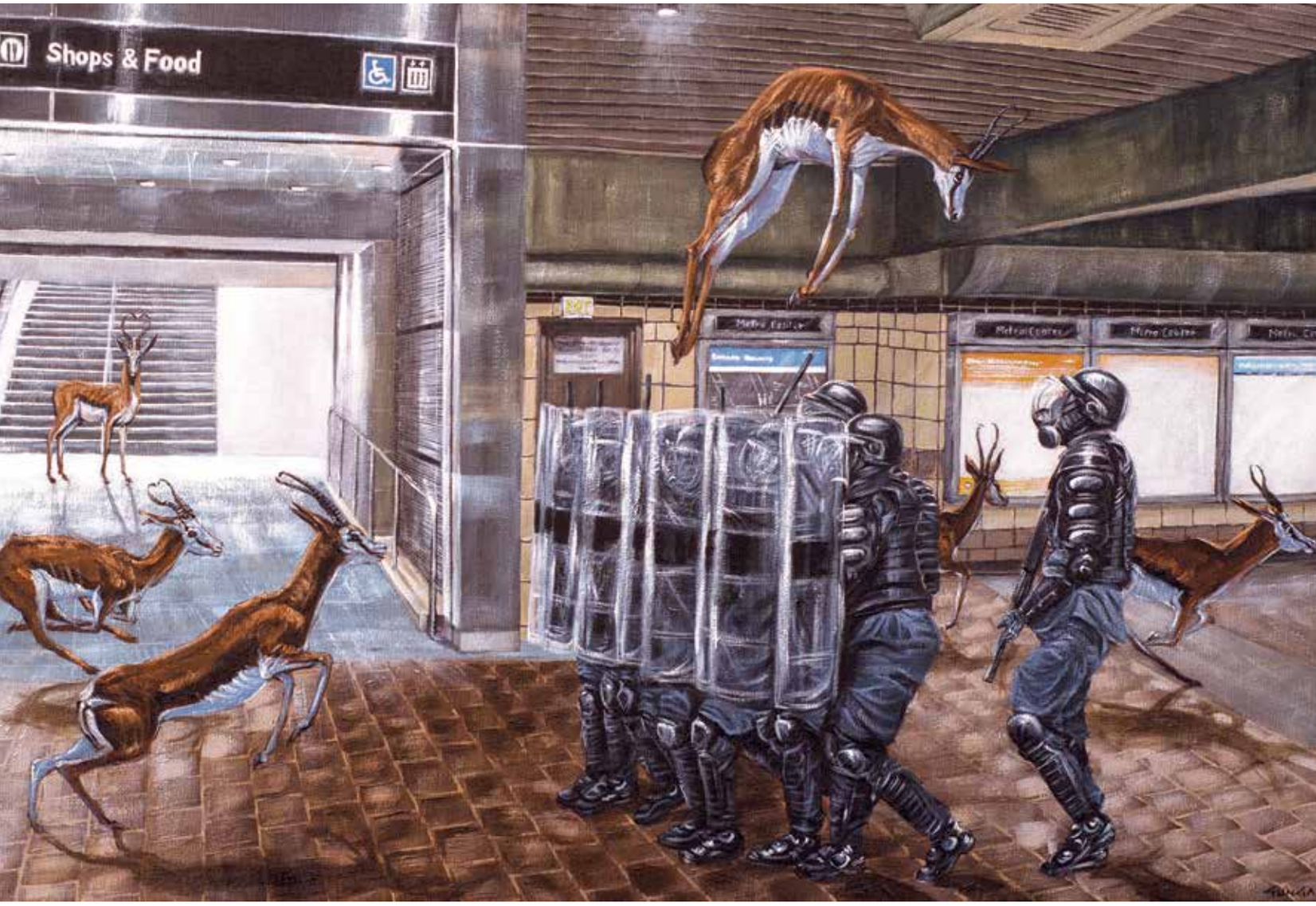
O gesto mobilizaria assim circuitos neurais que poderiam ser considerados essenciais para a aquisição da linguagem. Em outras palavras, a prática de arremessar pode ter constituído um fator determinante em favor da especialização do hemisfério esquerdo do cérebro no que diz respeito às atividades comunicativas. E aqui entram os chimpanzés: como eles se situam "exatamente antes de nós" no caminho evolutivo, seriam os chimpanzés destros? Como podemos convencê-los a responder a essa pergunta? Teremos que resolver isso trabalhando simplesmente com base na sua tendência de querer arremessar. Isso não escapou aos cientistas que desde o primeiro encontro com os chimpanzés foram muitas vezes alvo do lamentável hábito das fezes arremessadas.

Hábito lamentável, com certeza, até se tornar um caminho valioso para o conhecimento. Por quase 20 anos – 20 anos! – pesquisadores se dedicaram, com notável sacrifício, aos excrementos jogados, coletando o máximo de informação para poderem esclarecer um dia os mistérios da humanização. Começando em 1993 com chimpanzés de cativeiro do Yerkes National Primate Research Centre, o estudo recrutou, dez anos depois, chimpanzés do M.D. Anderson Cancer Center da Universidade do Texas. A propósito, sabendo a que os chimpanzés eram submetidos no M.D. Anderson Cancer Center, podemos imaginar que a proposta experimental da equipe de Hopkins tenha contado com a aprovação deles.

Cinquenta e oito machos e oitenta e duas fêmeas foram observados arremessando fezes pelo menos uma vez, mas apenas oitenta e nove deles foram mantidos no estudo porque os macacos, para garantir a qualidade do resultado, tinham que ter manifestado este comportamento pelo menos seis vezes. Com uma pontuação mínima de seis arremessos por chimpanzé ao longo de muitos anos, podemos dizer que estamos bem distantes do cenário dos primeiros encontros, a menos que se imagine que os pesquisadores tenham recrutado um exército de humanos que aceitou desempenhar o papel do indivíduo desconhecido, o que não é mencionado.

É claro, os chimpanzés poderiam usar o método em outros contextos, como no caso de disputas ou para chamar atenção de outro chimpanzé ou de um humano distraído. Os cientistas, portanto, tinham várias estratégias à sua disposição. Mas outra hipótese também pode ser considerada: os chimpanzés entenderam o que os pesquisadores esperavam deles e se comportaram com graça, sem serem muito rígidos quanto à regra da não-familiaridade. Quem sabe, dentre tantas boas razões, quais poderiam ter despertado sua motivação?

Dois mil quatrocentos e cinquenta e cinco arremessos foram observados entre 1993 e 2005 – e estes são apenas alguns dos que os pesquisadores foram o alvo, porque os resultados não incluem as tentativas feitas pelos macacos menos consistentes, os atiradores ocasionais. Provavelmente tudo valeu a pena, pois os resultados são conclusivos: os chimpanzés são, nesse caso, em grande parte, destros. *


Shops & Food

EXÉRCITO
QUEER
INCENDEIA IGREJAS
E INAUGURA O ESTADO
LAICO
NO BRASIL
2028

Uma ética solidária, que forja sujeitos comunitários, voltada para as necessidades daqueles que estão com a bunda de fora. Excertos do livro de mesmo título lançado em 2019 pela editora n-1.

ÉTICA BIXA

Texto de Paco Vidarte

Profecias, bandeiras de Randolpho Lamonier

Pensar na necessidade ou mesmo na possibilidade de uma "ética bixa" não tem nada de genial, talvez nem seja muito original. Decididamente, aposto na necessidade porque tal ética não é uma bobagem e nos faz falta, sim, de certo modo, pelo menos para desbloquear uma situação de *impasse* ético, político e ideológico que arrastamos há tempos. Talvez fosse bom dispor de algo semelhante a uma ética para ser ensinada pelos colégios ou para ser aprendida por aqueles que, como eu, foram criados aprendendo e interiorizando éticas inventadas por e para heterossexuais. Nosso código de valores, nossas pautas de conduta, tudo o que fazemos e pensamos, querendo ou não, sempre medimos à luz de abordagens e propostas éticas heteronormativas, procedentes de âmbitos tão homofóbicos como a Igreja, a religião, a filosofia, a escola, a universidade, a política, os partidos, a cultura, o cinema e todos os discursos morais que as instituições proclamam aos quatro ventos para impregnar pouco a pouco e massivamente as pessoas desde pequenininhas.

Proponho a necessidade – não vou dizer a urgência – de uma ética bixa feita por nós e para nós. Uma ética que seja realmente autônoma e não devedora a valores, situações e contextos que não são nossos. Por mim, tanto faz o que seja ética, não sei, ou sei, sim, pois me dedico à filosofia para comer, mas isto não vem ao caso.

Não vou falar de uma ética bixa para preencher um enorme vazio no *corpus* filosófico, que de fato existe. A disciplina da Ética ou da Moral é a coisa mais homofóbica que existe. A ética que se ensina nos colégios é de arrepiar os cabelos, salvos os casos em que o docente é uma lésbica ou uma bixa engajada, ou um hétero fodão que se nega a transmitir a herança funesta da tradição no que toca ao comportamento ético, à convivência, à solidariedade, etc.

Uma ética bixa deve nascer justamente da singularidade de pertencimento a uma coletividade, neste caso, partindo de mim como bixa, um indivíduo *particularmente* bixa, que pretende comunicar um modo de vida, de ação, de comportamento, de sociabilidade, de inscrever-se no contexto concreto de um país com o intuito de que suas propostas possam ser compartilhadas e entrar em sintonia com as de outros membros da comunidade gay, sem a qual ele sequer pode se pensar como indivíduo. Basta que sejam alguns. Uma ética bixa sempre será particular, pois nossa particularidade de ser

bixa vem antes de qualquer outra coisa. Todas as éticas universalistas acabaram nos massacrando, nos discriminando, nos prejudicando. Quando alguém fala em nome de uma ética universal, uma ética para a humanidade, pode ter certeza de que será contra nós. Por isso, minha pretensão é restrita, uma ética para nós, para uns poucos gays e lésbicas, inclusive contra alguns gays e lésbicas. Assim, é particular, singular. Tanto como cada um é.

Uma ética para nós. Mas quem somos nós? Existe um "nós" quando falamos de bixas e lésbicas? É disso que se trata: de inventarmos esse nós, de começar a construí-lo, porque eu lembro que uma vez houve um "nós" que terminou em cacos, tão estilhaçado que cada vez mais me parece impossível me identificar e me sentir membro de alguma suposta "comunidade gay".

Uma ética bixa deveria recuperar a solidariedade entre os oprimidos, discriminados e perseguidos, evitando estar a serviço das éticas neoliberais criptorreligiosas em que fomos criados e nas quais se forjaram nossos interesses de classe, e recuperar a solidariedade com outros que foram e são igualmente oprimidos, discriminados e perseguidos por razões diferentes de sua opção sexual.

Existe uma responsabilidade inalienável por todos aqueles que a luta pelos nossos direitos excluiu, silenciou, pisoteou e manteve à margem de qualquer mesa de negociação; responsabilidade pelas prioridades escolhidas na luta, primeiro gays e lésbicas, depois transexuais... nunca os presos, os aidéticos, os garotos de programa, as bixas sem-teto, as sapas latino-americanas, as bixas imigrantes asiáticas e africanas. Responsabilidade porque tudo que se conseguiu deixou sem discurso, sem recursos, sem capacidade de convicção e sem credibilidade os coletivos e interlocutores que parecem ter sacrificado qualquer reivindicação ainda pendente, e mais urgente do que as conquistadas, em troca de não se constituírem em um setor incomodativo para o sistema e os partidos políticos, ridicularizando, desprezando, desvalorizando – a partir das nossas próprias instituições supostamente representativas – reivindicações sociais verdadeiramente relevantes, desestabilizadoras, ingratas para os governantes e pobres em resultados eleitorais.

Faltou, mas nunca é tarde, uma reflexão sobre nossa esquizofrenia de bixas ricas/pobres, de direita/esquerda, burguesas/operárias, nacionais/estrangeiras, brancas/latinas, amarelas, negras, ciganas/não ciganas, católicas/muçulmanas, crentes/ateias, sacerdotes e freiras/leigos e anticlericais, militares/civis, empresárias/assalariadas, mulheres/homens, livres/presos, interior/capital, etc. Conseguimos descriminalizar a sodomia, as sapas, os boquetes, os dildos, as tesouras, as comidas mútuas de xana, quase até as mijadas, mas a homofobia persiste como sempre, com duas caras: uma homofobia ideal, descontextualizada, generalizada, legislada, penalizada, tipificada e universal contra todas as bixas e sapas; e uma homofobia real, cotidiana, de rua, de sala de aula, o trabalho, as roupas, os bairros, os povos, fora do alcance do império da lei, seletiva, caso a caso, que antes de excluir pergunta quanto dinheiro você tem, onde você nasceu, se tem trabalho, filhos, é sacerdote, qual é seu sobrenome, se é de direita desde sempre, etc. Em consequência, ela decide se vai te apedrejar dentro dos limites legais e policiais e se vai te tirar na marra ou mais suavemente de seus domínios: o bar, o bairro, o prédio, a família, o táxi, o quartel, a aula de 1º ano, o serviço... Tudo isso de acordo com um intocável "direito de admissão" no qual se refugiam a liberdade do sujeito liberal e a cumplicidade heterossexista e homofóbica: esta cumplicidade nós, bixas, não temos, e ela é mais do que uma simples cumplicidade, mas todo um conglomerado ético que tem respostas, reações, comportamentos, acobertamentos pré-programados, quase biológicos. Sua ausência nos mantém desunidas, dessolidarizadas, um salve-se quem puder, enquanto na frente temos uma falange hoplita totalmente impenetrável.

Uma ética bixa quer justamente lutar contra o salve-se quem *puder*: trata-se de que se salve quem quiser e não apenas quem puder. Porque os que podem são os de sempre. Da mesma forma que não é bixa quem *quer*, mas quem *pode*. O problema é que quem já se salvou, nós, que já nos salvamos, que sempre pudemos, já não nos preocupamos pelos que ainda não puderam. Assim que se vê instalada e segura, a bixa se esquece dos companheiros de cela, de exílio, de fuga, não conhece ninguém, se esquece das amizades inconvenientes para sua nova situação, de um passado em que se viu obrigada a andar com indesejáveis, impotentes, incapazes de se libertarem como ela fez, e começa a preocupar-se e a ocupar-se unicamente da sua xana, do seu cuzinho de bixa privilegiada que só quer ter amizades convenientes e influentes. Tenho a sensação de que muito poucas bixas e sapas suportariam o Teste da Única Pergunta: Quando foi a última vez em que você não pensou apenas no bem-estar da sua xana, na satisfação privada do seu cu viado?

Quando a ética tende a ser universal e a generalizar-se, quando as diretivas éticas pretendem ser compartilhadas por todo o mundo, quando se pretende que as virtudes democráticas valham para todo o mundo, o mais comum é que semelhante proposta ética tenha saído da cabeça de alguém que pertence a uma maioria, a uns poucos que sempre se dão bem e querem continuar assim ou melhor. E então eles nos impõem – sob uma fachada de universalidade, democracia, ética, moral, unidade – uns padrões para nos conduzir socialmente, para neutralizar nossa singularidade, a idiossincrasia que temos como minoria, extinguir qualquer sinal de desconformidade com os modos majoritários de convivência, excluindo-nos de fato como minoria possuidora de características, desejos, atitudes diferentes. Ou incluindo-nos como um paragrafozinho especial dentro do tópico geral "cidadãos", "democratas", "pessoas", "seres humanos", "espanhóis" onde cabemos ou onde nos fazem caber em troca de renunciarmos a todo fazer incomodativo ou rebelde, em troca também de nos reconhecermos como democratas, cidadãos, pessoas, espanhóis, antes de bixas ou sapas. Uma ética para seres humanos,

GUERREIRXS
GUARANI
KAIOWÁ
VENCEM LUTA POR
SUA TERRA ANCES-
TRAL.
2034

suponho, que vale em determinadas circunstâncias: não matar, não roubar e um pouco mais. Inclusive, quando alguém diz "não matar" ou "não roubar", o que está declarando é a proibição de matar ou de roubar os que pertencem ao grupo de quem declara tais prescrições: não matar os meus, não roubar os meus.

A fundação ou a proclamação de uma ética universal sempre é uma operação de poder, de opressão, de controle social. Exceto, talvez, no caso de essa ética obedecer aos interesses de uma minoria oprimida (não oligárquica). Neste caso, sua proposta ética será a de uma ética de emancipação, uma ética revolucionária, uma ética libertária, uma ética de luta contra uma situação de marginalização e privilégios alheios. As maiorias precisam da própria ética para defender seus privilégios, e as minorias precisam da própria ética para defender-se do assédio implacável que sofrem das maiorias. As autoproclamadas éticas universalistas ou os ideais da humanidade ou os panfletismos religiosos apenas encobrem os interesses de uma maioria dominante ou de uma minoria que se apropriou do poder e do controle.

Se, além disso, considerarmos que a maioria heterossexista, homofóbica, patriarcal, familiarista nos é hostil, tenho mais motivos para crer que é urgente e necessária uma ética particular, uma ética bixa, uma ética LGBTQ, uma ética que pode ser, às vezes, uma estratégia de felicidade, outras, de luta, de resistência, orgiástica, de reivindicação, de curtição, de tomar umas cachaças, de dissimulação, de ameaças, de folia, de uso dos nossos corpos, etc. Que ninguém venha nos dizer quais estratégias, comportamentos, programa político ou atitude ética são mais adequados e convenientes para conseguir nossa meta ética primordial: a felicidade de nosso pequeno número de carentes, promíscuas, sem-teto, marginalizadas, perseguidas, torturadas, desocupadas, imobilizadas, despejadas, censuradas.

Uma ética bixa serve, entre outras coisas, para dar um chacoalhão nos grupos majoritários, nas muitas bixas que não enxergam mais do que o próprio umbigo, de seu conversível e de seu escritório no partido, de sua empresa. O eterno problema: como ser bixa e renunciar aos meus interesses de classe prévios, herdados, familiares, em que fui criado e em que sempre me senti muito à vontade?

E se ser bixa não serve para tentar mudar isso que é tão velho, para que diabos serve? É lógico, para perpetuar situações de opressão, marginalização, exclusão e desigualdade social. Pois para isso não precisava de tanta preparação. Eu não quero ser bixa para nos converter em instrumentos de poder do capitalismo e do mercado. Isso me enoja.

Ainda assim... não posso deixar de sonhar com uma comunidade bixa na qual o que cada um faz com seu cu inclua e determine, sim, a forma como integra a sociedade. No fim das contas, diriam os psicanalistas, toda ética é anal, oral ou fálica. Uma ética bixa deverá, decididamente, ser anal: uma "analética", para dizer uma besteira. Tal é a força da marca neoliberal e neoconservadora do milagre americano, do sujeito que faz a si mesmo, do cidadão ilustre que pesca o próprio peixe à base de esforço e vontade, que se torna quase impensável começar a forjar e criar uma comunidade ética bixa que não esteja baseada nesse sujeito egoísta, solitário voluntarioso e supostamente autônomo, independente e responsável por seu destino. Acreditar nessa falácia é só mesmo para aqueles a quem convém identificar-se com um sujeito assim, para aqueles que se beneficiam da reafirmação desse mito.

Diante desse sujeito liberal onipotente – cujo fracasso social ele atribui só a si mesmo, à sua indolência, à sua apatia, à sua incapacidade e não a causas ou raízes sistêmicas de exploração e opressão –, deve surgir outro sujeito, que não se concebe como sujeito senão a partir de um *pertencimento prévio a uma comunidade*: pertenço, antes, a uma comunidade, a uma minoria; depois, por pertencer a esta minoria de bixonas e transapas, posso ter acesso à posição de sujeito, que já será, de saída, um sujeito solidário, inscrito em uma comunidade que o constitui, uma comunidade que não é feita por ele, mas que o faz, que lhe dá vida, carta de cidadania. Uma comunidade que o converte em um sujeito bixa e que o livra de ser um mero sodomita, uma simples comedora de bucetas. Esse pertencimento pré-subjetivo faz com que bixa, trans ou sapa não sejam predicados acidentais que advêm de um sujeito preexistente, mas a condição de possibilidade mesma de nosso ser sujeitos, cidadãos, integrantes da sociedade de modo pleno e não posteriormente adicionados a ela. A gente não é bixa e depois se identifica ou deixa de identificar com um coletivo gay, com a comunidade LGBTQ. *Não somos nada antes de ser bixas.*

Todas as "bixitrans", quando, ainda pequenas, alguém lhes perguntar o que querem ser quando crescerem, deveriam responder: "Quero ser sapa, bixona, transexual. Quero poder me tornar um sujeito político real, capaz de intervir na sociedade a partir do meu ser lésbico. Estou me lixando se, depois, a inércia das coisas me levar a ser bombeiro ou DJ: isso é acidental. Quando for adulta gostaria de estar plena e viver solidariamente a bixa que trago dentro de mim. Se em algum momento da vida me esqueço disso e me torno um taxista com práticas sodomitas, advogada cola-velcro, bombeiro travesti e acabo pensando que a minha vida sexual é privada e que o verdadeiramente socializável e público é tudo o que depende do meu *status*, da minha situação laboral, dos meus laços familiares, então deixei na sarjeta a lésbica bixa maravilhosa que ainda não sou, mas adoraria chegar a ser quando for adulta".

Eu sou bixa e minha circunstância é um meio majoritariamente hostil, heterossexual, machista, homofóbico, católico, branco. Mas acontece que até dizer "eu sou bixa" é um erro. Porque as bixas já partem de uma situação peculiar: estão desprovidas de um eu, não são sujeitos. Ou compartilham esquizofrenicamente sua qualidade de eu-sujeitos políticos e seu estigma translésbico, compatibilizando-os mal e mal. Uma ética bixa se propõe a acessar uma subjetividade com iniciativa

MAPA DAS REBELIÕES DXS
OPERÁRIXS DA INDÚSTRIA.
CIDADE INDUSTRIAL-CONTAGEM-2023
BELGO
ITAÚ
GE
MAG
NESITA

MST
SAI EM CRUZADA NACIONAL E FAZ A REFORMA AGRÁRIA COM AS PRÓPRIAS MÃOS
2021

e capacidade política, algo que nunca nos é dado nem presenteado de cima, a partir do poder: tudo que é dado já está desativado politicamente, já é portador do vírus da submissão, da liberdade concedida. Ser livre não é a mesma coisa do que ser libertado.

O que o poder entende ser o cu de uma bixa não é o mesmo que uma bixa entende que é o seu cu. Para o poder somos paus no cu, cus sem eu, sem possibilidade, necessidade ou atitude para ter qualquer iniciativa política. Cus para dar, cus para tomar. Cus que reclamam serviços públicos para não se cagarem pelas calçadas: "Está bem, vamos dar isso, não queremos que encham tudo de merda". Cus despolitizados. Pois bem, meu cu é coletivizado, porque não é o mesmo que ser meu cu. Tenho um cu solidário, o que é diferente de ter um cu que busca seu prazer egoisticamente. Tenho um cu entregue, o que é diferente de ter um cu vampiro. Tenho um cu engajado, incapaz de foder com necas anônimas, de direita, depauperadas, imigrantes: dando na mesma para ele. Ou, ao menos, essa é a ética à qual aspira, sua "analética".

Já sabemos aonde nos conduziu a ética racional; da mesma forma, a porra da ética feita com o cu nos resulta menos prejudicial, mais imediata, mais franca, mais carnal, mais arruaceira, mais animal, mais voltada para as necessidades básicas das pessoas que andam com a bunda de fora. Andar com a bunda de fora não é uma decisão que se toma numa *night* com a libido nas alturas, fazendo sexo em um local qualquer. Andar com a bunda de fora é algo que deve nos fazer pensar que nós, bixas, e a galera mais desfavorecida temos algo em comum, muito além desta metáfora obscena.

Eu sou eu e meu puto cu. Como se o seu cu fosse seu. Se tem alguma coisa absolutamente incompatível com a propriedade privada e a circulação de capital é o seu cu. O que não impede que haja pessoas que façam dele uma mera circulação de capitais, alheia a qualquer reivindicação social ou política. Eu sou eu e meu puto cu é o lema das sodomitas neoliberais conservadoras. O que se pode esperar delas? O máximo que podemos esperar das sodomitas despolitizadas no poder é que lutem contra ou, pegando mais leve, que não consintam, ou mais leve ainda, que não pratiquem elas mesmas a discriminação em razão de sexo, gênero, etc. Já é um avanço. Das sodomitas homofóbicas metidas na política, bispados, quartéis, parlamentos, já nem falo. O lado problemático do assunto é que essa gente não vai permitir que te agridam ou te marginalizem por ser gay, lésbica ou trans, mas elas vão consentir, e não vão se abalar, e não vão sentir compaixão nem solidariedade alguma se essas mesmas bixas forem marginalizadas por serem imigrantes, negras, sem documentos, desempregadas, sem moradia digna, doentes de AIDS.

Enquanto não sofra homofobia, a sodomita insolidária não vai considerar que seu dever ético e político é mudar as circunstâncias sociais de opressão que sofrem as bixas, sapas, trans, imigrantes, trabalhadoras do sexo, etc. De que serve a luta contra a homofobia se ela não for acompanhada de uma luta contra os meios de exclusão social? Para começar, para lavar a cara do poder. Para se aliar a estratégias neoliberais que respeitam as bixas, mas não se preocupam por seu bem-estar social, que mudam os documentos das pessoas trans, mas não lhes facilitam uma cobertura integral da segurança social e ainda as encaminham para a psiquiatria, colocando-as de volta no armário da doença mental. Uma ética bixa tem que dar conta desse absurdo ideológico, desta hipocrisia: faça o que quiser com o seu cu, mas sem casa, sem trabalho, sem documentos, excluído socialmente.

Não há mais justiça nem ética além da que nasce das ruas, das balsas de refugiados, dos bairros, das praças, da opressão, de um par de nádegas nuas. Diante disso não há argumentos. Mesmo que você morra de tesão, este cu não está à venda, você não pode pagar por ele, ele não tem preço, é inegociável, não é para você: é um cu coletivizado, comunitário, solidário, *okupado*, intratável, impenetrável apenas para o poder, para aqueles que confundem o poder com enrabar. Cague para todos eles! – poderia ser a primeira palavra de ordem de uma ética LGBTQ. Atole em peidos as sodomitas neoconservadoras! – o segundo mandamento. E ambos se resumem a este: Coletivize logo de uma vez o puto do seu cu! Para aqueles que não são amigos das prescrições éticas, das palavras de ordem ou dos mandamentos, me ocorre esta outra possibilidade: Bixas solidárias porque sai do nosso cu!

O que é ser bixa? Continuo sem responder. E não precisa. Algo que se assentou já irrevogavelmente é o fato de que não há identidade além da identidade política, da identidade estratégica, e que ninguém mais anda buscando essências homossexuais na medicina, na embriologia, na genética, na biologia, na paleontologia, na etologia, na psicologia, em nada.

De onde viemos as bixas? Eu, de Sevilha, e você? A origem das lésbicas. Pergunta absurda. Vontade de nos fazer perder tempo. Você ser bixa e querer ser feliz, e não ligar ou nunca ter ligado de saber por que seu desejo era diferente é uma verdade que está na cara. E se alguma vez essa questão das origens captou seu interesse e inclusive foi sua obsessão, é porque eles conseguiram tomar a sua cabeça.

Só a eles interessa saber por que nasceram esses cogumelos no jardim. A procura da origem sempre supôs uma aplicação útil, manipuladora, de dominação, de deslocamento. Achar a receita de como fazer bixas ou fazer heterossexuais só pode nos prejudicar. Além de ser uma tarefa impossível, o mistério de como surgem as bixas é uma das armas mais brutais que temos contra eles. Nós surgimos e pronto. De repente, no mundo, de todas as crianças que nascem, 10% são "bixitransapas", ninguém sabe o porquê. Vivemos em seu seio e não somos extirpáveis. Bom, sim, podem nos humilhar, exterminar, encarcerar, enforcar. Mas voltamos a nascer. As piores de nós nasceram em famílias-modelo, higienicamente heterossexuais e católicas. A bixa, quando nasce, apaga todo o rastro de sua origem. Para começar, sai correndo de casa. Uma bixa, por definição, só tem futuro. E presente.

TOMA POSSE
PRIMEIRA
PRESIDENTA
NEGRA DO
BRASIL
2027

A origem das bixas é você. A origem das sapas é você. A origem das trans é você. Você é bixa, você é trans, você é sapa. Então você é a origem. Você é o ponto de partida, o seu, o único de que você dispõe. Isso já lhe permite caçar e insultar e fazer escândalo em casa, no trabalho, onde for. Não é preciso fazer muita arqueologia bixa para começar a atirar pedras e quebrar coisas. Ainda que no arrebatamento nós esmaguemos o fêmur da primeira australopiteca lésbica e destruamos os restos do primeiro casal gay neandertal que se conservava em perfeito estado. É preciso andar mais solta pela escavação e se preocupar menos com os fósseis. Não somos arqueólogas, somos filhas da puta com pressa de mudar o nosso meio. Não se pode voltar atrás. A origem está adiante, é o futuro, está nos esperando.

A existência política nasce de uma posição de sujeito que luta. Uma posição de sujeito que nasce de uma decisão voluntária, estratégica, conjuntural a partir de uma situação de opressão e injustiça dada. E chega de precauções. Injustiça estrutural + gente que sofre esta injustiça + vontade de luta e de subverter tal situação injusta: não precisa de mais nada para o surgimento de um sujeito político capaz de realizar uma pequena, média ou grande revolução. O crucial é a posição, a tomada de posição, o posicionar-se, o plantar-se como sujeito, fundar-se como sujeito bixa. Posição de sujeitos bixas, de sujeitos lésbicos, de sujeitos trans. Posição de sujeitos de classe. Posição de sujeitos precários. Posição de sujeitos desprezíveis. E na frente o resto.

Vamos atrás deles. Já temos o conflito social necessário. Não precisa inventar nada. É a situação de início. Uma sociedade injusta e que quer seguir sendo para muitos. Só falta levantar-se e tomar a palavra, roubá-la, apoderar-se dela. Ou, como se diz agora, a única coisa de que precisa uma bixa para converter-se em sujeito político é "empoderar-se". Horrível anglicismo. Fazer-se poderoso, deixar que o poder corra por suas veias, mineralizar-se, ter iniciativa, tudo isto deriva de uma só decisão: a decisão política de converter-se, de ser um sujeito político LGBTQ. Isso ninguém dá de presente, não precisa de nenhuma cerimônia de reconhecimento, nem de se filiar a lugar nenhum: depende de cada um tomar a decisão de ser uma bixa, uma lésbica, uma trans que elevam a si mesmas à categoria de conflito e à posição de luta de sujeitos políticos. Sujeitos políticos por decisão. Vontade de guerrear. Determinação de batalhar contra o inimigo comum.

Somos singulares, idiossincráticas, cada uma diferente e com seu jeito. Sem identidade, sem projeto, sem programa, improvisando cada passo, construindo-nos, mas somos sujeitos políticos, com força, sujeitos daquela maneira, sujeitos vadios e malfeitores, capazes de gestos comuns, de xingar e incomodar, de chupar sangue e tudo que for chupável.

Imagino que, a essa altura, algumas e alguns de vocês estarão pensando que, em vez de um manualzinho de ética bixa acessível, sem muitas pretensões e de certa utilidade, o que já leram resulta mais como um receituário utópico, insólito e inalcançável para se tornar uma Superbixassapa Heroica, uma Supertrans Ultrarrevolucionária, uma Wonder-Queer Megassolidária. Não se trata disso. A última coisa que me ocorre como exigência ética é termos que carregar nas costas o peso de uma solidariedade forçada, humanista, caridosa, generosa, nascida de um coração puro, do universalismo moral que implica ser um gay ou uma lésbica que conhecem o sofrimento e a opressão e por isso abrem seu coração a todos os párias da Terra. Essa escória ideológica se chama cristianismo e representa uma posição de poder. O movimento LGBTQ não é nenhuma ONG nascida do seio capitalista que abre seus braços para os miseráveis do planeta para, a partir de um *status* privilegiado, consolidar uma situação injusta de fato e reforçar o sistema com uma militância de feições revolucionárias e solidárias, mas absolutamente servil em sua essência.

De momento, a única coisa que nos resta é recuperar duas ou três palavras do dicionário e voltar a lhes dar sentido. Uma dessas palavras que é preciso recuperar é *solidariedade*. Eu estou tentando recuperar a *ética* e transformá-la em uma arma de arremesso, em um spray de pimenta antiestupradores, em vez de uma mordaça ou uma camisa de força. Mas precisamos também recuperar a solidariedade das garras da caridade direitizada e católica, resgatar a solidariedade da armadilha escura das ONGs, libertá-la das aparências de virtude compassiva, cristã, humanista, deixar de confundi-la com um não sei quê de magnanimidade, bom coração, empatia, esmoleiro, altruísmo-porta-de-igreja.

Para começar, ser boa pessoa sempre foi um discurso clerical. Boas pessoas são basicamente aquelas que não ofendem o sistema de privilégios dos poderosos se não pertencem a este grupo, ou que desfrutam desses privilégios, se é que pertencem a ele. Uma pessoa solidária luta contra qualquer privilégio de classe, contra a injustiça social, contra a opressão, contra a discriminação, contra a submissão dos sem-voz. A solidariedade não é um valor moral, é uma atitude sistêmica desestabilizadora e de conflito. A solidariedade não é dar a mão, é dar socos. A solidariedade não é pintar as macias mãos de branco, é curti-las no trabalho contra a opressão e luzir os calos da luta contra quem pisa no pescoço alheio. A solidariedade não é ser puro, imaculado e pacífico, estas são virtudes desativadoras e alienantes que o inimigo prega, solidariedade é ser sujo, imprevisível e viver tipo cachorro louco. A solidariedade não é amar o próximo como a ti mesmo, mas distinguir entre os próximos, ter bom olfato para detectar o cheiro de incenso e de dinheiro, e assim amar a uns e lutar contra outros.

A solidariedade não é assumir todas as lutas, mas travar uma só e a mesma luta até o final, porque a solidariedade não é mais do que a sinergia dos oprimidos. A solidariedade não é crer na bondade dos que comem pó, mas saber que, enquanto alguém come pó, corro o risco de também comer amanhã. A solidariedade é temer pela própria pele quando se vê uma trans perseguida. Cada palavra é um projétil, é munição. Dizer *solidariedade* é acabar com a homofobia. É combater a xenofobia. É encurralar os poderosos. É colocar a direita para correr. As palavras são mágicas e estão cheias de poder. ✱

SE ESSA RUA FOSSE MINHA TAMBÉM

Texto e fotografias de Adriana Galuppo

Como ganhar território e existir sem medo em cidades que oprimem e matam quem desvia da norma? Como fazer uma cidade *queer*?

Ela era um guarda. Um guarde. Uma pessoa de quepe. Usava uniforme e apontava com um sorriso largo a fila do ponto de táxi para quem desembarcava do ônibus que vinha do aeroporto. Óculos escuros, barba rala, volume dos seios sob a camisa de um uniforme "masculino". E aquele sorriso largo. A primeira imagem da minha chegada à cidade de Nova Iorque fechava um longo ciclo de frustração e parecia imediatamente satisfazer minha maior busca: uma cidade que eu pudesse habitar. Uma cidade onde eu coubesse. Uma cidade *queer*.

Era 1998. Quase por acidente, fui parar nos Estados Unidos. Havia economizado para visitar uma amiga na Austrália, mas tive o visto negado por um motivo que eu diria óbvio. Óbvio dentro da engrenagem que sustenta a norma quando se trata de gênero, da expectativa que se tem para uma mulher solteira e jovem. Em uma carta de quatro páginas, resposta da embaixada à minha solicitação de visto, fui acusada de estar à caça de um marido australiano tendo em vista a imigração.

Toda uma vida adivinhada pelo envio de documentos que diziam que eu era solteira, do sexo feminino e sem trabalho fixo. Se usassem a imaginação, poderiam ter lido o contrário: eu fugia para não ser caçada por nenhum marido. Ou poderiam simplesmente ter acreditado na real motivação relatada no formulário: eu viajava em visita a uma amiga. Mas o imaginário de um mundo binário e heteronormativo tem um número limitado de imagens e esta não era uma delas.

Como tinha amigos em Nova Iorque, resolvi tentar o visto americano, já preparada para receber outro não. Naquela época era difícil conseguir o visto e a imagem hollywoodiana da terra prometida anunciava deixar de fora os forasteiros indesejados. Mas tive a sorte de cair no guichê de uma atendente razoável que, surpresa com a minha sinceridade, me concedeu o visto de turista.

Descer do ônibus no terminal de Port Authority e ver aquela guarda, a imagem de um corpo com o qual me identificava inteiramente, me libertou da clandestinidade de ser uma imagem indesejada em meu próprio país. Comprei roupas novas e cortei ainda mais os cabelos para passar 50 dias na cidade, mesmo que isto tenha me custado comer macarrão e espetinhos em Chinatown todos os dias.

Por quase dois meses vivi uma realidade que nunca tinha vivido antes: não precisava me esconder ou me ajustar, podia ser eu mesma sem me tornar um motivo de curiosidade, alarme ou violência. Passava os dias andando pelas ruas, dessa vez "vestida" de mim mesma, identificando meus pares e fotografando todos os detalhes de uma cidade que havia sido palco de tantas lutas – entre elas as rebeliões de Stonewall, no final dos anos 1960, provavelmente as mais conhecidas entre a comunidade LGBT.

Fui à minha primeira parada LGBT e chorei quando vi as *Dykes on Bykes*, grupo independente de motociclistas lésbicas que começou a abrir as Paradas do Orgulho LGBT nos Estados Unidos, primeiramente por motivos logísticos e, posteriormente, como sinal de desafio, empoderamento, liberação e orgulho. Fizeram sua estreia na Parada de São Francisco, em 1976, e seguem desfilando até hoje.

Aquelas mulheres abriam a parada sobre suas motocicletas, de cabeça erguida, sem nenhuma vergonha ou constrangimento. O cortejo, mais diverso do que qualquer imaginação poderia criar, passava ao som dos aplausos de turistas, cidadãos avulsos e famílias. Famílias inteiras chegavam cedo, abriam suas cadeiras nas ruas e assistiam à Parada do Orgulho LGBT de Nova Iorque. Não como se assiste a um desfile bizarro, mas como se acompanha uma marcha por cidadania e inclusão, com respeito e alegria.

A imagem daquela guarda nunca sairia da minha cabeça e eu voltaria à cidade de Nova Iorque muitas vezes depois para me sentir novamente em casa.

Como nós, os desviantes, os *outsiders*, os esquecidos, habitamos a cidade? Como uma pessoa não reconhecida ou um coletivo indesejado ocupa as ruas? Que histórias de vida são construídas, inventadas ou compartilhadas? Histórias sobre estar e não estar na cidade, visibilidade e invisibilidade no espaço considerado público. São essas as questões que me mobilizam.

Como seria uma cidade *queer*? Seria uma cidade construída por e para as pessoas que se desviam da norma? E que norma demarca quem pode ou não ser reconhecida? Quem são os clandestinos que se destacam ou somem na multidão justamente por serem quem são? Como lutam e se manifestam pelo direito de serem quem são? Que cidade imaginam para si? Que outra cidade a cidade pode ser para que nós, os desviantes, possamos caber?

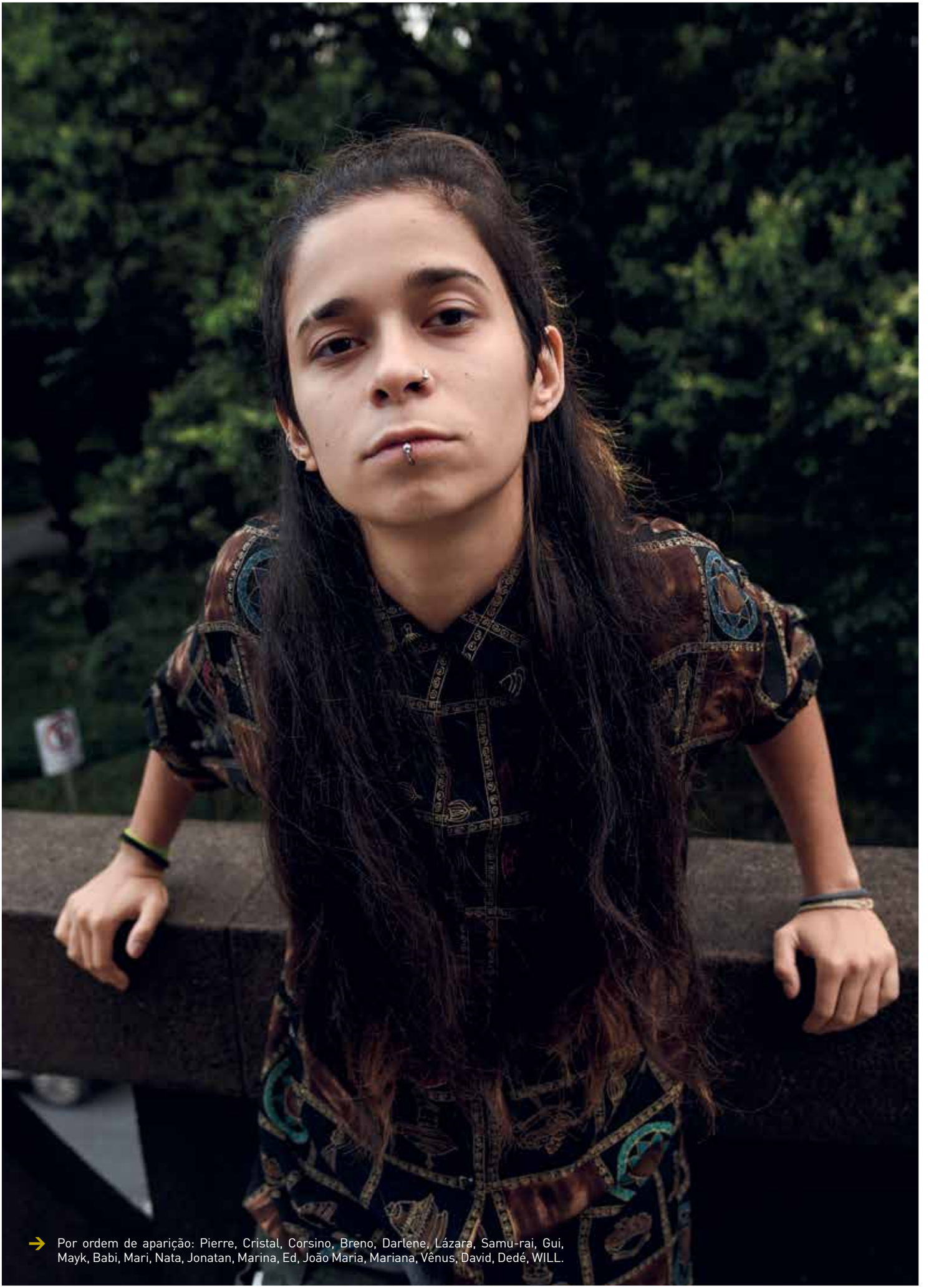
Segundo a filósofa Judith Butler, gênero não é um substantivo, não é algo que as pessoas têm, nem tampouco um papel social. Gênero é um verbo, ou melhor, é um conjunto de atos. Não é o fazer de um sujeito que se supõe existir antes do verbo. Não há sujeito anterior. Gênero não pressupõe nem o sujeito anterior, nem tampouco o ato individual e voluntário. A performatividade, segundo Butler, é um conjunto de atos que se referem a um campo normativo, e que só existem compartilhados com o outro. Não se trata de indivíduos, mas de sujeitos sociais. As normas de gênero são imagens, valores e recursos construídos na cultura e mantidos todos os dias por meio da reatualização dessa construção na vida cotidiana.

Estamos, apesar de nós mesmos, vulneráveis e afetados por discursos que nunca escolhemos. As normas agem sobre nós e implicam sermos suscetíveis à sua ação. Somos vulneráveis a certa nomeação desde o início, e isto se registra em um nível anterior a qualquer possibilidade de vontade. No domínio da suscetibilidade, no entanto, algo diferente também sempre pode ocorrer, o que provocaria alguma flexibilidade nas normas. Alguma.

Apesar dessas normas nos precederem e agirem sobre nós, em sua reprodução, seu "colocar em ação", há também atualização. É aqui que encontramos outras formas de vidas de gênero, que podem interromper o processo mecânico de repetição, desviando e ressignificando.

As normas de gênero estão em um terreno de articulação de elementos díspares que criam uma ideia de suposta coerência entre corpo, sexualidade, desejo e gênero. Mas essa relação é mal articulada. Pensar a identidade como consequência de um corpo material deixou de funcionar. A identidade não está baseada numa materialidade – ela é um pressuposto, uma prescrição, uma imagem.

Se consideramos a possibilidade de mudança da invariablilidade para a variabilidade, haveria também alguma chance de trânsito da invisibilidade para a visibilidade? As fronteiras são vigiadas incansavelmente e elas não são apenas materiais.



→ Por ordem de aparição: Pierre, Cristal, Corsino, Breno, Darlene, Lázara, Samu-rai, Gui, Mayk, Babi, Mari, Nata, Jonatan, Marina, Ed, João Maria, Mariana, Vênus, David, Dedé, WILL.

Poderíamos nós, os desviantes, ter permissão para aparecer? Se a norma também se apresenta e se reforça por imagens, nossos corpos-imagem serão sempre invisíveis ou irreconhecíveis?

Quando nós, LGBTQI+s, lutamos por aparecer em público, demonstrar afeto, transitar em segurança, nos igualar em direitos ou sermos atendidos em postos de saúde e em lojas da mesma forma que outras pessoas, quando exigimos reconhecimento, estamos nos relacionando com as normas. De alguma forma, ainda pedimos permissão para existir de outra maneira, através de outra imagem.

Há um terrorismo cis-hetero-normativo-binarista sempre a definir, a marcar a hierarquia, o estado absoluto, a natureza indiscutível, a materialidade comprovada *via* genitália corporal. Apesar dele, e por causa dele, precisamos resistir, desobedecer. Dar de cara com a norma que nos mata todos os dias e impede que tenhamos uma vida é assustador. Se eles se assustam com nossa imagem, que apenas passa, imagine como nos assustamos com a imagem deles, que nos mata?

Resistência, procura, reconhecimento, atração, plenitude, pertencimento, olhar, atravessamento, corpo político, alegria, multidão, resistência, resistência, resistência, resistência, resistência, resistência, resistência, resistência. Essas são as palavras escolhidas por cerca de 50 pessoas LGBTQI+, com idades entre 20 e 41 anos e vindas de vários bairros da região metropolitana de Belo Horizonte, convidadas a definir em uma palavra sua experiência na cidade.

Rolê é o nome do projeto que traz uma série de fotografias e entrevistas que fiz com essas pessoas, buscando compreender como se dá a resistência através da ocupação e do trânsito nos espaços urbanos – que chão ela constrói. Elas escolheram os locais onde gostariam de ser fotografadas, aqueles em que se sentem mais confortáveis para transitar. Algumas delas participam de movimentos sociais, culturais ou políticos. Outras fazem o seu rolê ávidas por terem direito à circulação.

O assassinato de um corpo LGBTQI+ apaga a imagem subversiva que este corpo é. O medo ameaça essa imagem todos os dias, quando uma pessoa LGBTQI+ se disfarça para sair, evitando ser agredida. O corpo disfarçado continua lá, com desejos e verdades escondidas. Uma imagem não revelada, um segredo. Ao corpo-imagem "adaptado" é permitido o acesso. A imagem que mente é aceita, pois repete a lógica binária imposta pela norma.

A intenção não é fazer retratos da realidade "desviante". Não se trata de retratá-la, mas de deixar um vestígio de imaginação, de sonho, de inacabado, de tempo presente em movimento. Fujo de uma imagem fixa (é irônico tentar fazê-lo através da fotografia), que remeta a um passado ou que congele episódios. Não se trata de uma imagem para guardar, ainda que possa ser memória. Trata-se de uma imagem para circular, para conversar com outras imagens, de outros tempos, para fazer o presente se estender.

Dedé acha inadmissível não passar por um lado da calçada porque o bar está aberto e há homens ali. "Eu vou passar porque eu vou, de cabeça lá em cima porque eu quero ver um cara mexer comigo. A minha atitude os incomoda, porque, para eles, o masculino e o feminino importam muito. A gente ocupa a cidade habitando, literalmente. Estar num lugar, fazer parte, integrar-se. O corpo militante para mim já vem antes de eu pensar nele, isto é o que me ajuda a habitar a cidade. É eu estar em um bar e, antes de saber que estão me olhando, eu já estou. Já estou fazendo o meu rolê. Percebo que estão me olhando e vou ter que lidar com alguma situação, mas não deixo de ir, não me rendo às faltas de acesso que temos."

Vênus fala das duas estratégias que tem para sofrer menos. A primeira é a vestimenta. "Saio com a roupa que quero usar para sair e, por cima desta roupa, com a qual me sinto estupidamente confortável, vem a roupa que eu uso para ser menos assediada. Infelizmente, a estratégia é cobrir mais o meu corpo. A minha cara é a coisa de que mais tive que abrir mão. Militar com o rosto. Carregar uma máscara de resistência, do tipo 'Não olha para mim e vai se foder' com a cara mesmo, o que me tira a possibilidade de ser feliz, curtir e rir. Queria ter uma forma de salvar as mulheres, mas a única coisa que me salva é um mundo exclusivo feminino. Colar numa mesa com sete mulheres, num sábado, é a minha militância, o meu rolê."

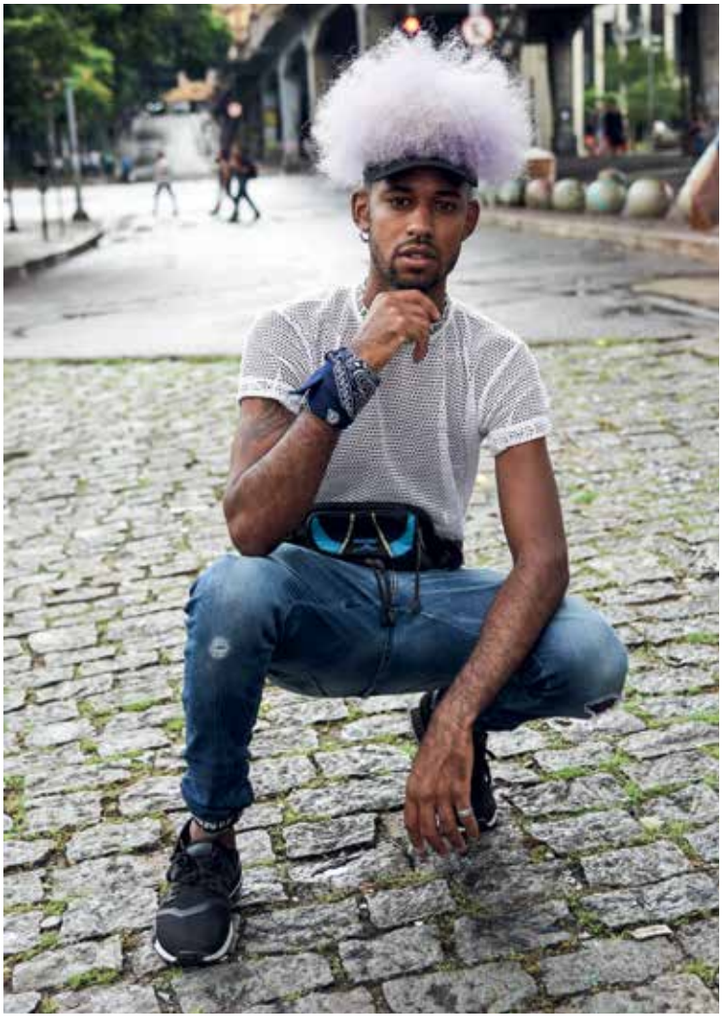
Nata sente-se mal em qualquer lugar. "Eu não consigo me identificar com uma porrada de coisas que são do feminino ou do masculino. Sou aquele 'meio termo'. 'Então você é bi'. Não sei se sou bi, não sei se sou lésbica, não sei se sou hétero. Não sei e foda-se. Como fazer para o lugar ficar menos desagradável? Se não for criticada por ser lésbica, serei criticada por ser bi; se não for criticada por ser bi, serei criticada por ser preta. Ou por ser moradora de periferia. Ou porque sou mulher. Sempre vão achar uma forma de encontrar um defeito em mim, sempre! Cresci com minha mãe me lembrando que, na prática, eu não era todo mundo: 'Filha, não fale isso, porque você não é todo mundo, você não tem os direitos que todo mundo tem'. Cabe a mim procurar uma força que, às vezes, tem que ser conquistada sozinha. Você ocupa e você reeduca. Só de estar na rua a gente está reeducando as pessoas. Se a educação já foi dada, nosso papel, só por existir, é reeducar."

A questão do conforto na cidade é diferente para Samu-rai. "Sou andrógena puxada para o masculino, e o masculino é respeitado. É muito mais fácil eu andar de madrugada e nada acontecer comigo. Raramente acontece assédio. Mas quando saio com uma mina, não volto para casa às três da manhã de ônibus, eu vou de aplicativo. E não é por mim, é por ela. Porque se alguém me descobre, fala: 'Está querendo ser homem? Usar roupa masculina achando que é dona de si?'. Só homem pode fazer isso. Mas ocupar é não abaixar a cabeça nunca. Você vai levar pedrada, mas seja fiel a você mesmo. Falou A, você fala B, C, D com todos os direitos, com toda a sabedoria. Entenda como o espaço funciona, como você pode fazer parte dele."

Sozinho, WILL está sempre desconfortável. "Em grupo, me sinto confortável em qualquer lugar, mas tenho medo quando saímos de bonde e a galera vai separando... A primeira coisa que veem em você é o corpo, a cor de pele, independentemente da roupa. Resistência, já saio de casa com essa palavra na cabeça. Homem, negro, alto. Não chegam perto de mim, mas caçoam de longe, riem por eu ser assim. As pessoas têm medo de mim. Temos que atravessar a barreira e ir. Não vai ser tranquilo, temos que enfrentar os olhares."

Cristal sai de casa vestida, mas cuida das roupas. "Estou sempre com um *short* ou com uma saia e o *body* por baixo, depois eu tiro. É muito diferente para uma travesti branca, com passabilidade. No mundo hétero, é mais fácil ela entrar. Eu não tenho passabilidade. Quando as pessoas me veem, olham dire-

PARE



tamente para meu pomo de adão. Então fiz até uma foto destacando meu pomo de adão. Lidem com isso! Não vou operar nada para o seu prazer."

Quando morava na região da Pampulha, Gui se montava no ônibus. "Quando a pessoa do lado saía, eu colocava os adereços. Quando entrava outra, eu esperava. Quando ela saía, eu colocava a saia. Isso não por causa da família, mas por causa do meu bairro, para não ficar no ponto de ônibus montado. Sobre o relacionamento na rua, tenho um pensamento: a violência pertence a você e não a mim, é uma questão de medo seu, insegurança sua. Faço questão de tentar não absorver. Falo para a pessoa ir se tratar, faço evangelização da pessoa, falo: 'Eu te amo!' Ganho mais reprovação de mulheres idosas. Elas começam a rezar e eu digo: 'Reza mesmo!'".

Mariana gosta de andar pela cidade, mas diz que é "como se fingisse, de vez em quando, que estou completamente segura. Se ando de mãos dadas com minha namorada e vejo que vem uma pessoa olhando muito, a gente solta as mãos. Mas não deixo de ir aos lugares que quero. Se vou entrar em um banheiro público, me preparo porque é sempre um constrangimento. Na semana passada entrei no banheiro do shopping e tinha uma mulher com uma menininha. A garota falou: 'Mãe, porque tem menino no banheiro de menina?' E a mãe respondeu: 'Não tem não, filha!' E a filha continuou, apontando para mim: 'Tem sim, mãe!' E a mãe fez alguma coisa para ela ficar quieta. Mas a mãe podia ensinar e dizer que tem menina com cabelo curto também. Nem precisa entrar numa superquestão para a criança."

Babi, para transitar confortavelmente na cidade, costumava usar fone de ouvido. "Mas me deu uma infecção de ouvido, então não posso usar mais. Se não sofro assédio, sofro transfobia na rua. Desde sempre, minha estratégia é também fazer minha macumba. Sair de casa benzida, protegida, com santo, com deus, com orixás, com buda, seja com quem for. O aplicativo também é uma estratégia, mas não saio de casa sem fazer a minha macumba."

Idylla também usa aplicativos para voltar para casa na madrugada. "Para não ter que usar outras estratégias. Sou alvo de assédio machista o tempo inteiro, seja lá como estiver vestida. Às vezes saio de canivete, às vezes com desodorante aerossol, que é tão potente quanto *spray* de pimenta. Às vezes fecho a cara e fico dura para as pessoas terem medo de mim, apesar de ser mulher. Às vezes debocho, porque é sempre um escape. As pessoas ficam sem reação a partir do deboche. Já saí com chinelo de borracha na mão fazendo de doida. Já peguei pedaço de pau na rua para ir andando a pé para casa."

Em busca de alianças instantâneas na madrugada da cidade, Marina conta que se sente muito confortável na região em volta do Mercado Central, nos bares perto da Praça Raul Soares, "onde está todo mundo fodido. Morador de rua, viados, desconstruidão, as tias, dona vendendo docinho ou mapa-múndi às três horas da manhã. Se rolar uma treta ali, vai todo mundo entrar no meio".

Segundo um relatório do Grupo Gay da Bahia, em 2018, a cada 20 horas, um LGBT foi morto ou cometeu suicídio no Brasil. A esses números somam-se as mortes de quem vive escondido ou de quem passa diariamente por supostas curas religiosas e vive a vida pela metade, vagando sem sentido, como um zumbi.

Esgotados pela excessiva acumulação de imagens, as transformamos em *likes*. O embotamento visual parece ter atingido seu ápice na última década. Fadados a viver em bolhas virtuais, em um regime de imagens ainda mais restrito e repetitivo, somos dominados pela ilusão da autonomia e da livre escolha. Como sobreviver em um mundo de imagens quando a sua imagem sequer faz parte do repertório vigente? Repetir a sua imagem é resistir? Compartilhar mil vezes sua *selfie* não binária garantirá sua existência?

Não vivemos apenas no mundo virtual. De que forma se dá a experiência espacial e como ela se torna pauta desse movimento?

No final dos anos 1980, certa androgenia era tolerada em Belo Horizonte. Nunca me bateram. Era, no entanto, uma segurança falsa, já que ser andrógena não significava exatamente ser LGBTQI+ ou desafiar as normas de gênero. Era "coisa de gente à toa", coisa de jovem. Mas exceder-se demais na vestimenta, beijar, abraçar ou mesmo andar de mãos dadas com alguém do mesmo sexo? Nem pensar, isso era perigoso. Bares e boates tolerantes já existiam, claro. Festas também. Aparecer à noite foi e ainda é uma estratégia de ocupação que, apesar de incompleta, traz alguma sensação de segurança. Entretanto, quando as imagens são pouco vistas, que mudança elas podem trazer?

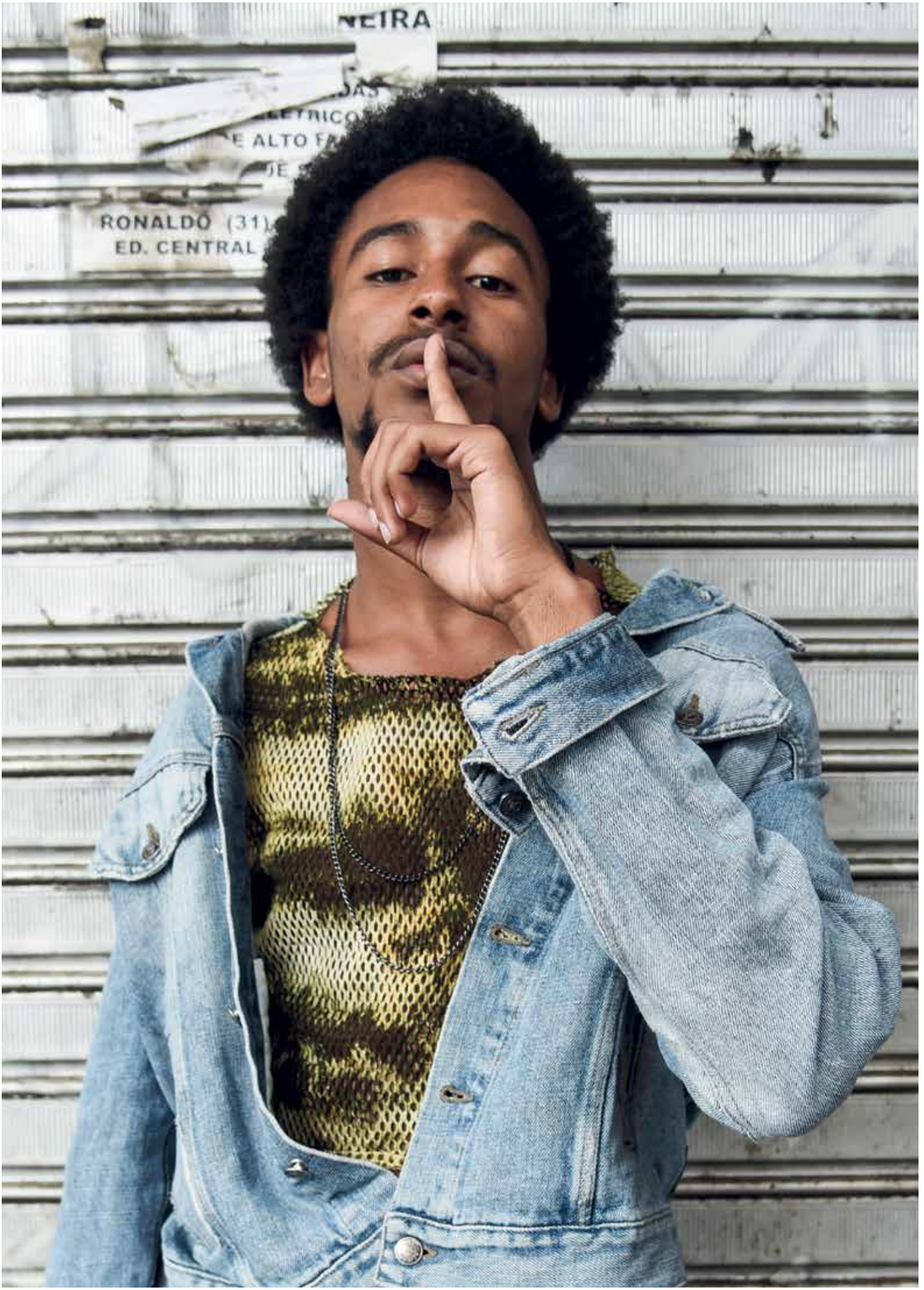
Quando voltei para Belo Horizonte no final de 2005, depois de um período mais longo em Nova Iorque, encontrei outra cidade. Não que tudo tivesse mudado de uma hora para outra. A história da ocupação LGBTQI+ da cidade acontece desde sempre, mas, para mim, naquele retorno, ela me parecia mais visível e a vida, um pouco mais vivível. Vários movimentos e movimentações em ruas, praças e parques estavam começando e outros foram surgindo depois. Há a Praia da Estação, o duelo de Vogue, a Batalha do Passinho, o SLAM, a Gaymada, a Academia Transliterária, a Parada LGBT a cada ano mais forte, o 8 de março, o Dia da Visibilidade Trans, a Segunda Preta, o próprio carnaval, revitalizado por grupos da cidade, entre outros.

Ocupar a cidade marca o chão, de dia e à noite. Ganhamos território na reação coletiva das assembleias, passeatas, dos eventos culturais e artísticos que colocam em questão reconhecimento, aparecimento, condições iguais de vida e mobilidade. Também marcamos o espaço na desobediência de sair e andar pela cidade como bem entendemos. Reagimos à precariedade que enfrentamos por sermos diferentes daquilo que a norma estabelece. Há uma grande diferença entre não ser notada e ser respeitada.

Se os passantes não têm memória, as ruas têm. É nelas que me fio. No conjunto de experiências coletivas vividas no espaço. Na criação de novas ruas e caminhos imaginados, traçados no chão físico: o percurso de um bloco, o caminhar de uma pessoa, o trajeto de um grupo. Espaços que são ocupados hoje por nós foram ocupados, em outros tempos, por outras pessoas que, com coragem, desafiaram as ruas – que foram seguidas, tocadas, ameaçadas, presas e mortas.

Como resistir? Não existe uma única resposta. Gritar nas redes sociais que estão nos matando não impede que continuem nos matando, inclusive, através dessas mesmas redes sociais. Como subverter essa lógica? Denunciar é importante, assim como boicotar de modo estratégico. Mas talvez a resposta mais potente esteja em criar outras formas de socialização. E se a rua fosse nossa? ✱

CITY LOVERS
OLD MEMORIES


NEIRA
RONALDO (31)
ED. CENTRAL

Uma das mais importantes lideranças indígenas do país conta como seu povo retomou suas terras, enfrentando aqueles que a violavam e o governo brasileiro, que se recusava a demarcá-las.

RETOMADA

Texto de Cacique Babau
Cartazes da oficina conduzida por Denilson Baniwa, Ocupeacidade e Parquinho Gráfico

O direito da terra é uma proposta tão linda, que sempre foi violada. O homem determinou-se como seu dono. Criou parlamentos e leis para mandar na terra, destruir, dividir, modificar e cavar a terra, como se ela não tivesse direitos. Somos muito ingratos. Pisamos a terra, a chutamos, cavamos a terra e, quando morremos, somos enterrados na terra. Tiramos dela nosso alimento e a envenenamos. Queremos usá-la à exaustão, não importando o desejo dos outros, homens ou animais. O homem é muito ruim, muito cruel. Ele não é merecedor da terra. Uma mãe perfeita como ela, que tem tudo, mas que é violentada o tempo todo.

As nações indígenas são as que mais lutam para manter a água limpa e as árvores de pé. Usamos o solo sob outra lógica. Em nossas terras, não há enchentes nem ventos que matam, você não encontra grandes incidentes. Mas, apesar disso, somos chamados de povo atrasado, povo sem futuro, o entrave do Brasil. Somos considerados o atraso que precisa ser retirado da frente para que tudo possa ser finalmente derrubado.

Em uma reunião recente em Salvador, o governo da Bahia explicava que queria expandir a agricultura, mas que havia um entrave complicadíssimo que atrasava a Bahia. Nós, Tupinambá, estávamos presentes na reunião e ficamos abismados quando falaram: "É a Mata Atlântica, que ninguém quer que mexa!". O quê? 98% da Mata Atlântica foi derrubada, jogada no chão! Do que restou, a pequena porcentagem que fica no sul da Bahia impede o crescimento da Bahia? Como podemos entender uma mente dessas?

São esses os malucos que comandam nossos estados e nosso país. E ainda chamam o tatu, a paca e a cutia de animais! Irracional é aquele que acha que tem que destruir tudo para satisfazer seu desejo. Aquele que determinou que tem que passar uma linha de trem para escoar a soja. Ora, quem aqui come soja? É para chegar até Ilhéus, construir o empreendimento logístico Porto Sul, violando a natureza, criando um dos maiores portos a mar aberto do mundo para escoar soja e outras *commodities* para a Europa. Querem aterrar mais de 3 quilômetros de mar aberto e tirar largos trechos de Mata Atlântica nativa e acham que a natureza não vai responder. E a sugestão de criar um contorno para passar por fora? Não, encareceria demais o projeto.

É assim que somos tratados, indígenas e quilombolas: como algo que pode ser removido, exterminado, criminalizado. Essa visão de país foi fundamentada na universidade trazida para o Brasil, uma universidade de pensamento europeu, na lógica do feudalismo, na qual o vassalo é sempre vassalo e o senhor, mesmo falido, é sempre o senhor, que vai pisar no vassalo mesmo que o vassalo seja agora muito rico e poderoso. O Brasil nunca teve uma universidade própria, brasileira.

Nossa terra está doente e raivosa? Ela está começando a se vingar? Vai se vingar cada vez mais se não a obedecermos e recuarmos, corrigindo os erros que cometemos. A mãe é tão bondosa que perdoa nossos erros e vai se recompondo e nos ensinando de novo como ser realmente humanos. Porque aqueles que nos representam não têm humanidade.

FLORESTA

de pé

fascismo NO chão

JARAGUÁ
É GUARANI

Fazendeiros do sul da Bahia acham que têm que derrubar a floresta para plantar cacau irrigado, "cacau de alta produção", segundo eles. Mas nenhuma "alta produção" alcançou a produção indígena. Que pesquisa é essa que promove o "cacau de alta produção"? Hoje, 1 hectare de cacau dos fazendeiros não passa de 200 arrobas, o que significa um plantio de 1.200 pés de cacau. Nossos parentes, no solo protegido debaixo da floresta, plantavam e colhiam 1.000 pés de cacau todo ano. Estamos bem avançados, não? Mas não concordam com nosso plantio, porque não dependemos da indústria. Para produzir, os fazendeiros têm que comprar o que é fabricado pela indústria. Fertilizar o solo e combater as pragas. E assim prejudicam todos nós.

Os inseticidas mataram as abelhas que polinizavam e faziam o cacau produzir em alta escala. Esqueceram-se do detalhe de que eram elas que faziam o cacau produzir mais. Prejudicaram as abelhas e nós também, que sabíamos que a abelha era fundamental nas roças de cacau. Nunca matávamos as abelhas. Bebíamos o mel e as largávamos lá, para fazerem o trabalho que não sabíamos fazer, pois cada um faz sua parte. É uma parceria: ao mesmo tempo que elas fecundavam as flores trocando o pólen, faziam o mel saboroso – e ainda tinha o cacau. Depois chegaram os madeireiros em busca de tudo o que era madeira de lei.

Mataram e destruíram nossa agricultura tradicional. Com sua arrogância, foram quebrando nossa cadeia alimentar, que tínhamos em perfeito estado até o final dos anos 1980. Perguntávamos: "Puxa, como vamos viver sem a parceria estreita e harmoniosa com os animais?". Quando começaram a cortar jussara para a indústria, foi degradante para os Tupinambá. Atingiram em cheio nossa fonte de alimento, pois a jussara era base alimentar nossa e dos pássaros. O mutum, a jacupemba e outros pássaros da floresta têm como base alimentar a jussara, seguida da bicuíba, da jindiba, do jatobá... Sem a jussara, os pássaros vão embora para outra região e deixam nossa casa mais pobre de alimento.

Os Tupinambá não pescam como os brancos. Pescamos olhando a cor do céu, o período de chuva e a trovoada. Dependendo da chuva, a gente pega traíra. Se a trovoada for boa, fazemos nosso jiqui e pegamos pitu. O que cai dentro do jiqui, nós consumimos e, com os outros peixes, não mexemos. Se não vieram para o jiqui é porque não são nossos. Mas os brancos começaram a se alimentar de pitu, viram que é algo tão saboroso, que contrataram pessoas para jogar veneno. Sabemos que, fora da trovoada da chuva, é bem difícil pegar pitus, porque eles moram dentro das pedras. Mas eles aprenderam que, se envenenassem o poço, os pitus saíam de lá e morriam em grande quantidade. E, ao fazer isso, não só tiravam nosso direito de nos alimentar, mas também o direito da reprodução da espécie. No poço envenenado, os que sobreviviam ficavam estéreis.

Há na Mata Atlântica uma árvore de grande porte que dá no sul da Bahia, o vinhático. Uma árvore belíssima, com a qual fazíamos nossas canoas tradicionais, porque ela não apodrece. Mas a indústria naval descobriu a árvore e invadiu o território para roubar a madeira. Os fazendeiros começaram a destruir tudo, inclusive as roças de cacau, para vender a árvore. Tínhamos 60 riachos, que foram reduzidos para 25, porque a Mata Atlântica é um solo raso, uma mata novíssima plantada recentemente, há uns dois ou três mil anos. E quando você tira as árvores altas, sabe o que acontece? O sol bate diretamente no solo e o solo não aguenta. O solo seca e não morre só árvore grande, morrem também as pequenas, que sobreviviam debaixo das altas. Morre tudo. As chuvas começam a ficar raras, a não ocorrer nas épocas certas, nos impedindo de fazer os plantios.

E assim começamos também a morrer. Em 2004, tivemos 17 óbitos na aldeia da Serra do Padeiro, o que nos fez ir buscar em nossa cultura religiosa o motivo. Até nas mulheres grávidas, que não morriam de parto, as crianças morriam antes de nascer. Isso não é normal entre nós, Tupinambá. Os encantados diziam que tínhamos que defender a terra que nos defendia. E deparamos com um problema. A antropóloga que estava fazendo o estudo da terra tupinambá para a demarcação declarou para nós que, se fizéssemos a retomada, ela não faria mais o estudo.

Mas os Tupinambá não gostam de receber ordem. Dissemos para ela: "A partir de agora você pode ir embora porque a terra é de Tupinambá, não depende de você e nem de ninguém para demarcar!". Somos nós que demarcamos a nossa terra. Somos nós que dizemos por onde ela passa e como ela vai valer. "Vai embora, que amanhã vai ter retomada."

Naquela época, em torno de 30 crianças baixavam no hospital, por semana, por desnutrição. Aí, nós retomamos a fazenda Bagaço Grosso em 2004 e levamos as famílias seis meses depois. As mulheres foram cuidando das hortas. Um grupo de guerreiros buscou os jogadores de veneno e os botou para fora. Outro grupo foi procurar os caçadores ilegais e dissemos: "Vamos tomar conta". Todas as motosserras dentro da mata nós tomávamos e mandávamos o cabra ir embora.

Blindamos nossa terra rapidamente. Falamos aos fazendeiros: "Aquele que ligar a motossera e derrubar uma árvore nos convida a retomar! Nós vamos e retomamos!". Fizemos nosso dever de casa. Alguns fazendeiros acharam que estávamos mentindo e ligaram as motosserras. Fomos lá e retomamos. O Exército, propriamente, chegou na virada de 2013 para 2014. Vários Tupinambá de aldeias da praia se juntaram a nós em uma semana e tiramos dezenas de fazendeiros de dentro da área.

Os encantados disseram: "Olha, aqueles que não têm onde viver vocês mantêm". Porque é diferente, são pessoas que viviam escravizadas por fazendeiros e tinham no máximo 5 hectares de terra, muitos filhos e viviam a mesma pressão. Se os tirássemos da terra, não teriam para onde ir. Eles estudam em nossa escola, o Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro, lhes damos educação e também já melhoraram de vida.

Mas o certo é que, de 2005 em diante, já não tínhamos mais desnutridos. Ninguém mais passava fome. Não havia mais mortalidade infantil na nossa aldeia. Todos

DEMOCRACIA

É DEMARCAR

TODAS AS

TERRAS INDÍGENAS

estavam gordinhos e a natureza estava se recompondo. Tudo voltava ao normal. Em 2018, você podia ir à Serra do Padeiro tranquilamente e encontrar uma mata, uma floresta intacta. Tem área que nunca foi mexida e as áreas mexidas se recuperaram e estão belíssimas! Os rios voltaram, os riachos se recompuseram, a natureza se refez e os índios antes desnutridos têm hoje automóveis e motos na garagem e internet via satélite em casa. A terra nos deu tudo porque tivemos coragem de enfrentar quem a violava.

Como podemos achar que somos os únicos com direito à terra? E o direito dos pássaros de ter suas árvores para pousar, cantar e fazer ninho? E o direito da preguiça de ter sua árvore para morar? E o direito do tatu de ter uma terra para cavar e morar dignamente? Por que só o ser humano acha que pode viver dignamente sobre a terra? Nós, Tupinambá, não pensamos assim. Temos o nosso direito e a natureza tem o direito dela. Nós não mexemos na parte dela.

É claro que os animais vêm comer nossas roças. Uma onça anda mais de 70 quilômetros por dia e nosso território só tem 47 mil hectares, e menos de 30 quilômetros de comprimento. Uma onça, coitada, passa rapidinho, mas hoje em dia ela vem para nossa casa porque lá encontra comida. Tem caititu, capivara e diversas outras espécies que podem servir de alimento. Temos que arrumar um meio termo para todo mundo sobreviver sem um precisar destruir o outro. E nós encontramos. Ninguém é ofendido pela natureza lá. Mas os brancos continuam achando que a natureza é o problema. Falam que a capivara é o problema e contratam pessoas para matar capivara porque ela derrubou a roça de banana. O caititu está comendo a mandioca toda e tem que matar o caititu porque ele come demais. Mas alguém pensou que ali era antes a casa do caititu, que foi tomada e transformada em roça? Aqui está o erro.

Um gerente de uma grande multinacional da indústria do palmito pupunha que tem plantio na região, inclusive dentro da aldeia, foi à minha casa e disse: "Cacique, vim conversar com vocês, porque sei que vocês não gostam que matemos os animais. Mas estamos precisando fazer alguma coisa porque as capivaras estão comendo demais as pupunhas". Então, eu disse: "Vou defender a capivara, porque alguém tem que fazer a defesa dela. Quero saber o seguinte: sua roça encosta no rio Una?". E ele respondeu que sim, que toda a margem do rio é roçada. "A roça estende-se mata adentro, não é? Pois a capivara mora numa faixa da beira do rio de até 20 metros à frente. Ela gosta muito de ficar dentro d'água e, por isso, gosta de ficar nessa faixa. E vocês chegaram e ocuparam a casa dela, plantaram o que ela mais gosta de comer e queriam que ela fosse embora? Ela entra no rio para tomar banho, depois volta para cá e se alimenta, depois volta para o rio. Ela não está errada. Você vai fazer o seguinte: mande seus funcionários deixarem mais ou menos 40 metros na beira do rio se transformar em mato. Não corte a pupunha que está lá, deixa, que é para elas". Ele me obedeceu e logo ela parou de comer a plantação, pois ele respeitou o limite dela. Antes, ele tinha desrespeitado. A gente desrespeita o direito do outro e quer que o outro não reclame. Ou que o outro não viole nosso direito. Isso acontece a todo momento.

No território tupinambá da praia, eu e outros caciques vamos ter que fazer um novo enfrentamento. Já tivemos um enfrentamento quando queriam construir um mega *resort* em cima de nossos manguezais. Nós os enfrentamos e eles recuaram. Agora, tem uma indústria portuguesa de turismo que quer fazer um condomínio de casas para os ricos da Europa, com centenas de casas e apartamentos. Só que se esqueceram de que querem montar isso de frente às lindas praias tupinambá, onde não tem morador. Só tem a praia e o mangue onde pegamos caranguejos. O que dá direito a eles de violarem nosso direito? Nosso mangue? Nossos caranguejos? Será que o mundo enlouqueceu? Será que todo mundo estudou para ficar maluco? Com mangue não se mexe! Manguezal é o berço da natureza entre a terra e o mar, o que alimenta ambos! Para quê tem cientista nesse país, se não serve para dizer que num berçário não se mexe? O problema é que as pessoas querem as coisas muito rapidamente. E a natureza age lentamente.

Nunca estudei em uma universidade, nunca pensei em ser cientista, geógrafo, não tenho vontade. Mas sei que, se você aterra um lugar de água, aquela água vai para outro lugar. Se você aterrar 3 quilômetros de mar aberto, você vai mudar até a corrente marítima daquela região e desorientar os peixes que passam ali, os golfinhos, as tartarugas. Toda a orla de Olivença até Canavieiras será alagada, porque a água que será afastada daqui por excesso de pedra e terra vai migrar para a região sul, que é mais baixa. Eles vão alterar a vida marinha naquela região toda. Todos os mangues serão alagados permanentemente. Como é que as pessoas não fazem esses estudos antes de aprovar esse tipo de projeto? Como é que um país não percebe que está se autodestruindo? Há outros métodos, outros modos de fazer eficazes que não provocariam esses danos. Há limitações que têm que ser respeitadas. Nós andamos com nossas pernas e nos guiamos com nossa visão e nossos ouvidos. Os pássaros têm seu sonar. Quando você modifica uma coisa, pode afetá-los.

É muito desgastante, porque nós, indígenas, vemos toda hora esse tipo de coisa. As pessoas que se dizem inteligentes, que constroem o saber, que ensinam, que vão a Marte, que fabricam tudo o que é importante não sabem o básico. Sabem o final, mas desconhecem o começo. E aí é que está o problema. Não é que sejamos radicais ou que não queiramos expansão, crescimento e evolução tecnológica. Nós, Tupinambá, gostamos muito da evolução, mas devemos evoluir todos juntos, para a possibilidade de termos um país poderoso, onde não haja exclusão social, onde não haja faminto, onde não haja violência extrema.

A Aldeia Serra do Padeiro sempre teve um modo próprio de vida, de equilíbrio, nunca gostamos de ser governados por ninguém. Geralmente, quando alguém nos dá uma coisa, o costume tupinambá é dar outra coisa de presente de volta. Se não temos algo para dar de volta,

ficamos envergonhados. Como combatemos a pobreza com a retomada? Nós nos organizamos através de planejamento. Nós planejamos tudo, mas não como o branco planeja: todo ano, todo dia, toda hora. A falta de tempo acaba escravizando alguém para fazer o trabalho. Então, o planejamento tupinambá é longo, para cada cinco ou dez anos. E tem que ser muito bom para fazer um planejamento desse tipo. Fazemos assim desde os tempos remotos, antes de os portugueses chegarem aqui.

Naquela época, era por meio da lua. Todos sabíamos que tínhamos que nos reunir para planejar o avanço tupinambá sobre a terra. Vou relatar um pouco como nós fazíamos um planejamento longo antes de os portugueses chegarem, como fizemos para ocupar todo o território nacional. De cinco em cinco anos, nos reuníamos e definíamos que, em cinco anos, teríamos tantas mulheres casadas, tantos curumins, e, na verdade, o que tínhamos não seria suficiente. Esgotaria o alimento para nós da região. Logo, tínhamos que avançar para criar outra aldeia. "Nós vamos ter que dividir essa aldeia daqui a cinco anos". E decidíamos naquele planejamento quantas aldeias iam ser criadas em cinco anos.

Os guerreiros pesquisadores pegavam as canoas e outros saíam a pé, um grupo grande. Os Tupinambá, aonde quer que fossem, não deixavam de levar farinha, porque a farinha é mais demorada de fazer. O peixe, eles achavam, mas o beiju, eles tinham estoque para transportar. Então, esse grupo andava e, quando eles achavam um lugar belíssimo, eles ficavam, e o outro grupo avisava que já tinham conseguido um dos lugares. Dali, outro grupo já avançava mais. Eles sabiam que, seguindo o planejamento, todo mundo estaria onde aquela expedição parasse. Isso é fantástico, porque não é só avançar para mudar o grupo familiar. Talvez lá na frente tivesse outra etnia e ele tinha que criar a estratégia de guerra para empurrar a outra ou então ficar amigo dela e dividir o território.

Hoje, ainda fazemos essa mesma coisa, mas de outro modo. Calculamos que, em cinco anos, as crianças que estão com oito ou nove anos provavelmente já estarão casadas – geralmente casamos com 13 ou 14 anos –, a família pode aumentar e não teremos roças para manter tantas famílias. Então, vamos ter que fazer mais roças para manter essa quantidade de famílias. E dividimos o que vamos plantar de mandioca, banana e outras frutas. Tudo é pensado. Quantas casas vão ser feitas, quais vão ser as melhorias nas casas, quantas festas vamos fazer, quanto vamos gastar...

Todo esse planejamento – que não era escrito – era discutido durante três ou quatro dias, embalado na mente. Mas o Sistema Nacional de Emprego (SINE) sentou conosco e disse: "Agora é melhor escrever". E começamos a fazer um planejamento escrito para nós, Tupinambá. Como o mundo havia mudado e estávamos lutando por um território, precisávamos de dinheiro para poder ir a Brasília. Localmente, não tínhamos tanta necessidade, mas, para viajar, tínhamos que ter o recurso. Foi quando procuramos o SINE e um advogado para fazermos uma associação. Criamos a Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), em 2004, e, com isto, conseguimos dinheiro para fazer nossas viagens, lutar pelo território e combater a fome em nossa comunidade. Não queremos tomar dinheiro emprestado de bancos. Não queremos que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) venha aqui e diga o que temos que fazer.

Visando à nossa luta, fizemos um planejamento de roça de mandioca, que é mais rápido. A mandioca amadurece rápido, a partir dos oito meses, mas você pode ir colhendo aos poucos, até chegar aos dois anos de idade. Então, você faz uma roça que não precisa devastar de uma vez. Você tira de acordo com a necessidade e, quando tirou esse pedaço, pode replantar e, quando chega ao final, a de cá já está madura de novo. Você utiliza o mesmo solo o tempo todo durante cinco ou seis anos. Quando ele degrada e é abandonado, a roça é substituída por outra.

A gente planejou como recuperar também as roças de cacau. De tudo o que vendíamos, tirávamos uma porcentagem, de 30%, e deixávamos na associação, para investir na produção da próxima safra. Hoje, chegamos a arrecadar 750 mil reais por ano na associação, só com os 30% da nossa produção. Nossa produção de cacau, que era abaixo de mil arrobas, cresceu para mais de 14 mil arrobas por ano. Cortamos mais de 30 mil quilos de seringa por ano. Banana-prata e banana-da-terra, nós nem calculamos... Temos uma produção anual de abacaxi em torno de 300 mil. Todo mundo tem, ninguém fica sem, porque é atendido pela coletividade. A associação vende para as empresas, 30% ficam aqui e 70% são divididos entre todos os que trabalharam. Mas todos, mesmo! Não é "todos" assim como é com os brancos. Todos que foram trabalhar, na hora da partilha, estão lá.

Assim, temos uma aldeia onde os jovens sonham. Eles sonham e não querem ir embora. Eles querem estudar, pesquisar, namorar, casar, mas sendo Tupinambá. Eles têm orgulho de ser Tupinambá. Cada um que expressa seu desejo será apoiado, mesmo que esteja errado. Porque só tem um jeito de aprender: errando. Se você tem medo de errar, não vai aprender. Só sabe que acertou no momento em que você errou. O erro é a parte mais importante do aprendizado. Nós erramos e aprendemos e continuaremos errando e aprendendo.

Chegamos a um patamar dentro da questão indígena a que nenhum povo indígena conseguiu chegar. Conseguimos garantir o território sem a terra estar demarcada, sem estar homologada. O governo não cumpriu uma reintegração de posse sequer na Serra do Padeiro. Conseguimos nos manter ali porque temos autonomia espiritual, financeira e coletiva. Coletiva para enfrentar a guerra, espiritual para não tremer diante do inimigo e financeira para nos manter abastecidos. No tripé da guerra tupinambá, há elementos prioritários. Primeiro, estude o inimigo. Em segundo lugar, armazene bastante alimento. Procure as principais nascentes de água e ocupe a terra. Leve seus alimentos e depois crie uma barreira para impedir seu inimigo de chegar até o alimento e a água. De sede, ele se renderá e não será preciso matar ninguém. ✱

SP TERRA INDÍGENA

A luta contra a construção de um aeroporto em Notre-Dame-des-Landes teve início nos anos 1960. Quando, em 2009, o governo francês retomou o projeto, milhares de pessoas se uniram para apoiar a ocupação do território por um grupo heteróclito de ativistas agricultores – vencendo tentativas violentas de despejo de três governos.

Neste diário, um habitante da ZAD narra o último ataque proferido pelo governo de Emmanuel Macron e como os ocupantes seguem inventando outros modelos de vida em relação com a terra e a natureza.

ZONA A DEFENDER

Texto de John Jordan
Barricadas, fotografias de MorkA e La rue ou rien

À noite, o helicóptero da polícia paira sobre a ZAD e seu longo dedo de luz toca nossas casas. Na semana passada, foi difícil dormir. Até mesmo sonhar parece ser um crime aqui. Por quê? Nossos 1.600 hectares de território autônomo existem, apesar do Estado e do capitalismo, há quase uma década – e nenhum governo pode permitir que um lugar assim floresça. Qualquer território habitado por pessoas que preenchem a lacuna entre o sonho e a ação tem que ser esmagado antes que a esperança comece a se espalhar. É por isso que, a um custo de 400 mil euros por dia, em sua maior operação desde maio de 1968, a polícia francesa vem tentando nos despejar, desde as 3h20 da manhã do dia 9 de abril de 2018, com 2,5 mil homens, veículos blindados, escavadeiras, balas de borracha, drones, câmeras, 11 mil bombas de gás lacrimogêneo e granadas de atordoamento.

O Estado declarou que se tratava de "despejos direcionados", alegando que cerca de 80 zadistas "radicais" seriam caçados, e que os restantes, os "bons" zadistas, teriam que se legalizar ou enfrentar o mesmo destino. O bom zadista é uma espécie de caricatura do gentil "lavrador neorural" que retorna à terra; o mau é a caricatura do revolucionário ultraviolento, que só quer causar confusão. Essa visão binária e fantasiosa é a única possível para o Estado, e acaba alimentando sua principal estratégia, que é rachar um movimento que conseguiu derrotar três governos diferentes e vencer a maior batalha política da França de nossa geração.

A ZAD nasceu como um protesto contra a construção de um novo aeroporto para a cidade de Nantes, seguindo uma carta de moradores locais distribuída durante um acampamento pela questão climática em 2009, e que convidava as pessoas a ocupar a terra e os edifícios já abandonados do lugar. "Apenas um território habitado", dizia a carta, "pode ser defendido". Ao longo dos anos, o território destinado a mais um megaprojeto de infraestrutura se tornou o maior laboratório de compartilhamento e bens comuns da Europa. Antes de o Estado francês começar a demolir nossas casas, havia por aqui 70 áreas de convivência e 300 habitantes,

instalados numa paisagem de floresta, campos e zonas úmidas. Formas alternativas de viver umas com as outras, com outras espécies e com o mundo têm sido experimentadas aqui todo o tempo, sem parar.

Da fábrica de pão à estação de rádio-pirata, do plantio de jardins de ervas medicinais ao nosso "camembert rebelde", do estúdio de gravação de rap à oficina de produção de macarrão, da cervejaria artesanal às duas forjas de ferreiro, do nosso sistema de justiça comunal à biblioteca comum – a ZAD tornou-se uma nova comuna para o século XXI. Bagunçada e vertiginosa, essa utopia lindamente imperfeita de resistência contra um aeroporto e seu universo tem sido apoiada por um movimento popular radicalmente diverso, reunindo dezenas de milhares de anarquistas, agricultores, sindicalistas, naturalistas, ambientalistas, estudantes e revolucionários de todos os gostos.

Mas tudo mudou em 17 de janeiro de 2018, quando o primeiro-ministro francês apareceu na TV para cancelar o projeto do aeroporto e ao mesmo tempo dizer que os habitantes da ZAD, a "zona fora da lei", seriam expulsos e a lei e a ordem seriam restauradas.

Começo a escrever oito dias depois do primeiro ataque. Meu diário me diz que é terça-feira, 17 de abril, mas os dias, as datas e até as horas parecem se encharcar e se amalgamar num banho de adrenalina, difícil de capturar com palavras. Estamos cansados e machucados, alguns gravemente feridos. Os médicos contaram 270 lesões até agora. Nosso centro de acolhimento e informação, ainda dominado por um enorme mapa da Zona pintado à mão, foi transformado num hospital. Médicos locais vieram em solidariedade e trabalham com equipes de paramédicos, acupunturistas voluntários e curandeiros de todos os tipos, enquanto nossa ambulância segue estacionada do lado de fora.

Os milhares de atos de solidariedade à ZAD têm sido fundamentais para nós, dos aposentados locais que nos trazem barras de chocolate aos *banners* em frente a embaixadas francesas pelo mundo todo. Pessoas compuseram músicas para nós, cozinheiros ativistas vieram para nos alimentar, arquitetos escreveram um manifesto lamentando a destruição de formas únicas de morar assinado por 50 mil pessoas, moradores da região nos ofereceram espaço em suas casas para armazenar nossos pertences.

Uma verdadeira cultura de resistência evoluiu em paralelo à ZAD ao longo dos anos. Muita gente não está preparada para lutar nas barricadas, mas milhares de pessoas estão prontas para dar seu apoio de várias formas e esta é a base de qualquer luta. Aprendemos a nos abrir àqueles que são diferentes, àqueles que podem não ter a mesma análise revolucionária, àqueles que alguns querem colocar numa caixinha com a etiqueta de "reformistas" – isto é construir uma composição, é como tecemos uma ecologia da resistência. Sobre uma das casas de fazenda ocupadas aqui há uma faixa que diz "*Pas de barricadières sans cuisiniers*". Não há barricadistas (no feminino) sem cozinheiros (no masculino).

Dois anos antes de o projeto do aeroporto ter sido deixado para trás pelo governo, o movimento declarou, num texto intitulado *Os seis pontos para a ZAD: Por que não haverá*

aeroporto, que cuidaríamos coletivamente dessas terras que estávamos salvando da morte certa pelo concreto. Criamos uma entidade para isso, a Assembleia de Usos. Logo após o cancelamento do aeroporto, começamos uma conversa com o Estado, representado pela governadora da região de Pays-de-la-Loire, Nicole Klein.

Depois de uma complicada semana de pré-negociações, fomos forçados a abrir uma das estradas que havíamos ocupado desde a tentativa de despejo que aconteceu em 2012. Parecia que restabelecer o fluxo de tráfego era a maneira de o Estado dizer ao público que a lei e a ordem haviam retornado à Zona.

Uma delegação de 11 pessoas, formada por representantes de ONGs, agricultores, naturalistas e ocupantes da Zona, compareceu às negociações e manteve a exigência de criar uma estrutura legal coletiva de uso das terras, em vez de devolvê-las à propriedade privada e ao agronegócio. Na década de 1980, uma estrutura legal semelhante foi colocada em vigor após a vitória de um movimento contra a expansão da base militar de Larzac, no sul da França. Com esse precedente em mente, apresentamos um documento legalmente sólido para um contrato global de terras, mas ele foi ignorado. Não foram dados fundamentos legais: a recusa foi inteiramente política. Três dias depois, os ataques começaram.

Dia 1: segunda-feira, 9 de abril

O telefone toca, são 3h20 da manhã, ainda está escuro lá fora. Uma voz sem fôlego diz: "Começou!", e desliga. Todos sabemos o que fazer, alguns correm para escritórios cheios de computadores, outros para as barricadas, outros para a rádio-pirata. Centenas de vans da polícia estão tomando conta das duas principais estradas que passam pela Zona.

Combatentes conseguem parar os policiais que se deslocam para oeste. Mas em outros lugares as escavadeiras abrem caminho derrubando algumas das mais belas cabanas, feitas de barro e resíduos. Jardins de permacultura e estufas de plantas são achatados à medida que elas passam, rasgando em seguida a floresta.

Uma enorme parede móvel antimotim é erguida pela polícia na faixa que se estende de leste a oeste, uma técnica que funciona bem nas cidades, mas que em tumultos rurais se mostra inútil: as pessoas passam a manhã toda perturbando os policiais de todos os ângulos. Apesar do gás e das granadas de atordoamento, nos mantemos firmes.

Um de nós, mascarado e vestido de preto, está segurando um taco de golfe. Ele se ajoelha, enfia um suporte de bolas de golfe na grama molhada, puxa uma bola de uma grande sacola de supermercado e, serenamente, a coloca no suporte. Em seguida, dá uma tacada, e a bola bate nos escudos dos policiais. Ele pega mais uma bola, e outra, e outra.

Na parte da tarde os policiais e oficiais de justiça chegam ao "100 Norms", uma fazendinha com ovelhas, galinhas, uma horta e uma linda área de habitação coletiva que inclui uma cabana construída por um jovem arquiteto desertor que se assemelha a um capacete gigante, feito com placas geodésicas de aço. Os ocupantes, que construíram esse lugar a partir do nada nos últimos cinco anos, têm dez minutos para sair.

Deve haver cerca de 200 pessoas no "100 Norms", e dessa vez ninguém está mascarado. Um grande bloco de policiais se aproxima, alguns ocupantes sobem no telhado do celeiro de ovelhas, outros formam uma linha de corpos pressionados contra os escudos. Somos camponeses e ativistas, ocupantes e visitantes, jovens e velhos, e eles nos batem, queimam nossa pele com o spray de pimenta e nos empurram para longe. Nós respondemos com uma alegre chuva de lama que cobre suas viseiras e escudos. Nossos olhos estão vermelhos de lágrimas de tristeza e gás.

Se seguíssemos a lógica fantasiosa do Estado, diríamos que os "100 Norms" estavam entre os "bons zadistas". A fazenda funcionava bem, produzindo carne e legumes, e contava com o apoio de muitos moradores locais. Sua destruição acendeu uma faísca que trouxe muita gente de fora ao redil da resistência. É claro que ela não é mais ou menos repugnante do que o achatamento de todas as outras casas e cabanas, mas a batalha aqui se trava também no terreno simbólico, e parece ter sido um erro estratégico destruir este lugar.

A demolição continua até tarde, mas as barricadas crescem de novo à noite, mais depressa. Começamos a contar os feridos.

Dia 2: terça-feira, 10 de abril

Tudo começa novamente antes do nascer do sol. O sistema de comunicação da Zona nos chama para ir defender o coletivo "Vraie Rouge", que fica ao lado da maior horta e do jardim de ervas medicinais da ZAD. O gás lacrimogêneo começa a chover entre alfaces e espinafres.

Um amigo encontra uma jornalista aterrorizada, encolhida em uma das cabanas. Ela escreve para o jornal *Le Figaro*, de direita, e parece um pouco fora de lugar com sua bolsa vermelha. "O que é este barulho?", ela pergunta, tremendo. "As granadas de efeito moral", meu amigo responde. "Mas por que vocês não contra-atacam?", grita ela. "Onde estão suas bolas de petanca cobertas de lâminas de barbear?". É esse tipo de coisa que alguns jornais dizem sobre nós. Meu amigo ri, apesar do gás que envenena seus pulmões. "Ninguém consegue soldar lâminas de barbear em uma bola de petanca!"

Há tanto gás que não podemos mais enxergar além de nossos narizes doloridos. A polícia está sendo pressionada do outro lado da estrada por um grupo de militantes com máscaras de gás, escudos improvisados, pedras, estilingues e raquetes de tênis para rebater as granadas. Eles parecem brincar de esconde-esconde atrás das árvores. O carro blindado começa a empurrar a barricada, alguns de nós subimos no telhado de uma cabana de madeira de dois andares, outros tentam se retirar sem esmagar a bela plantação de legumes. Parece tudo acabado, o fim de outro espaço coletivo na Zona.

Mas então ouvimos um rugido do outro lado da barricada. Dúzias de figuras emergem da floresta e coquetéis Molotov começam a voar. Um atinge o blindado e, enquanto as chamas sobem, o rugido se transforma em um grito de pura alegria. O blindado começa a recuar junto com a polícia. Parece que o "Vraie Rouge" vai viver por mais um dia, graças a uma diversidade de táticas.

Em 2012, quando conseguimos impedir as primeiras grandes tentativas de despejo da Zona, foi isso que nos deu vantagem. Ao longo dos 50 anos que durou o movimento contra o aeroporto, utilizou-se de tudo, de petições a greves de fome, das contestações legais à sabotagem, de tumultos a inventários ecológicos, de fortalezas nas árvores a pedras voadoras, de bloqueios de estradas com tratores a exércitos de palhaços. Nossa arma secreta era o respeito que tínhamos pelas táticas uns dos outros e uma incrível capacidade de não julgarmos uns aos outros. Aposentados pacifistas e *black blocks* trabalharam juntos de uma forma que eu nunca havia visto antes, o que tornou a criminalização do movimento muito mais complicada para o governo.

Em um mergulho na floresta a leste, o coletivo de "Cheverie" continua resistindo. Centenas de policiais o cercam, e um deles parece ter uma metralhadora amarrada às costas. Quando a construção é finalmente derrubada, um pequeno milagre acontece: nenhuma das dezenas de janelas se quebra, o que tornará muito mais fácil a reconstrução.

Dia 3: quarta-feira, 11 de abril

Somos despertados pelas explosões de granadas. A batalha continua perto da estrada D281. Um pequeno grupo está tentando impedir a polícia de se enfileirar no campo. Parece não haver mais esperança quando emerge da névoa da manhã um trator. O motorista usa uma balaclava e na pá da frente ele traz uma tonelada de pedras. Ele as despeja numa pilha no lugar onde estamos, coloca o trator em marcha a ré e desaparece de volta na névoa.

No campo ao lado, um sujeito grande vestindo uma balaclava e um hábito de monge joga um balde de água sobre um punhado de policiais, "Eu os batizo em nome da ZAD", ele grita. O monge é imediatamente engolfado por uma nuvem de spray de pimenta, mas nesse mesmo momento um dos policiais escorrega na lama e deixa cair o cassetete, e ele o agarra na velocidade da luz e foge, empunhando a sua relíquia rebelde no ar. O megafone da polícia brada inutilmente: "Você deve devolver a propriedade do Estado. Devolva agora!".

Na hora do almoço, mais de mil pessoas aparecem para compartilhar um piquenique nos campos. Mais de trinta tratores vieram, alguns de longe, apesar de esta ser uma das estações do ano mais atribuladas para os agricultores. A multidão de todas as idades atravessa as barricadas e os escombros da batalha de ontem. A atmosfera é festiva. Uma longa fila de policiais vestidos de preto corta o pasto verde da primavera. Uma banda de samba com máscaras cor-de-rosa se aproxima deles, e então voltamos ao caos: bombas de gás começam a cair, dezenas de granadas são jogadas na multidão pacífica, o pânico se instala, as pessoas recuam através das trepadeiras.

Várias casas coletivas são destruídas ao leste. Simultaneamente, os policiais atacam "La Grée", uma grande fazenda coberta de grafites no centro da Zona que tem uma política incondicional de boas-vindas. Em seguida, eles se dirigem a um dos locais mais simbólicos da Zona, o "Gourbi", onde a assembleia semanal de ocupantes e o não-mercado de sexta-feira (onde o excesso de produtos é distribuído por doação ou troca) são realizados.

A multidão está dispersa, as pessoas estão tossindo e furiosas. O que começou como um piquenique agora é uma zona de guerra novamente. Num mundo distante, na metrópole, o ministro do Interior, Gérard Collomb, diz ao parla-

mento: “Queremos evitar toda violência neste país, é isto que estamos fazendo em Notre-Dame-des-Landes”.

Ao pôr do sol, o governo alega ter despejado mais 13 espaços, elevando o total para 29 desde segunda-feira.

Dia 4: quinta-feira, 12 de abril

A arte das barricadas segue viva pela Zona. Uma delas é finalizada com um velho barco vermelho. Mas as nossas barricadas mais úteis são as móveis, na forma de tratores – dezenas de máquinas bloqueiam os principais cruzamentos da região.

Emmanuel Macron aparece nas telas de TV para uma declaração nacional sobre suas políticas. Um movimento social está surgindo contra ele, com as universidades ocupadas e supermercados, trabalhadores ferroviários e a Air France em greve. Ele fala sobre a ZAD por pouco mais de um minuto. “A ordem republicana já foi restaurada”, ele afirma, e “tudo o que tinha que ser evacuado já foi evacuado”.

Enquanto ele fala, 150 granadas de atordoamento são lançadas em menos de meia hora nos terrenos do coletivo “Lama Sacrée”, e as explosões ecoam pelos campos, estourando os tímpanos das pessoas próximas e elevando os níveis de ansiedade daqueles que estão a distância – na paisagem plana da ZAD, todos nós.

Naquela noite, a Assembleia de Usos se reúne. Nós nos sentamos em arquibancadas de madeira no “Angar de l’avenir”, o “Celeiro do futuro”. Esse celeiro-catedral foi construído manualmente por mais de 80 carpinteiros em 2016, e tem ornamentos esculpidos nas vigas de carvalho. Há várias centenas de pessoas na assembleia, e um dos camponeses, cujo trator está bloqueando a encruzilhada, lê uma série de mensagens de texto que ele recebeu da governadora, que está tentando negociar. “Tirem seus tratores”, ela escreve, “e eu prometo que às 10h vou anunciar ao jornal regional que as operações policiais chegaram ao fim”.

Dia 5: sexta-feira, 13 de abril

Ao meio-dia, a governadora chama uma coletiva de imprensa em Nantes. Ela confirma a promessa da última noite – os despejos acabaram – e, num gesto dramático, exibe às câmeras uma página de papel A4. “É um formulário simplificado”, ela diz à imprensa, “para que aqueles que desejam possam declarar seus projetos o mais rápido possível... O prazo final é 23 de abril. Tudo o que pedimos é que declarem seus nomes, o projeto que desejam desenvolver e em que lote de terra desejam trabalhar”, ela anuncia. E conclui: “Estou dando uma última chance aos zadistas.”

Caminho até a base do coletivo “Abracadabois”, que cuida das florestas e sebes, coleta madeira para lenha e para construção e também dá aulas de carpintaria, biologia florestal, entalhe em madeira, uso de motosserras e outras formas de habitar as florestas inspiradas em práticas nativas do passado e do presente. Na serraria, grandes troncos são cortados e vinte carpinteiros estão ocupados preparando a estrutura de um novo edifício, um novo salão para a Assembleia e para o mercado no Gourbi, que pretendemos erguer no domingo durante uma ação em massa. É curativo assistir ao trabalho deles. É essa capacidade de lutar e construir, de bloquear o capitalismo e de erigir outras formas de vida que dá à ZAD sua força.

O primeiro ministro Edouard Philippe e o ministro do Interior vieram felicitar as tropas pelo trabalho árduo. Enquanto aperta a mão dos policiais, Philippe diz à imprensa que “o Estado não aceitará nenhuma reconstrução ou reocupação”. Ele está se referindo à ação planejada para o domingo. “Qualquer grupo que tente tal ação se excluirá de qualquer possível regularização.” Mais uma vez, a ameaça de separar os bons zadistas dos maus. Os carpinteiros trabalham até tarde da noite.

Dia 6: sábado, 14 de abril

Bang, outro alerta, carros blindados e dezenas de vans passam na velocidade de um trem-bala, destroem as barricadas na estrada D81 mais uma vez e continuam para o sul, provavelmente para Nantes, onde trabalhadores em greve estão realizando uma manifestação, que será seguida de um ato contra os despejos da ZAD.

A manifestação em Nantes tem cerca de 10 mil pessoas. Os mil policiais da tropa de plantão atacam até mesmo quem está bebendo nos cafés.

Dia 7: domingo, 15 de abril

É o grande dia, milhares de pessoas de todo o país estão chegando para a ação em massa. As tropas bloquearam um terço da ZAD e estão cortando o acesso a qualquer parte da Zona em que as casas foram destruídas na semana passada. Isso inclui o Gourbi, onde esperávamos erguer o novo prédio. Todos os acessos rodoviários à ZAD são bloqueados pelos policiais, que dizem às pessoas para irem para casa porque não poderão chegar à manifestação. Mas mais de 10 mil pessoas desobedecem, estacionam seus carros e ônibus nas aldeias vizinhas e caminham por mais de uma hora pelo campo. Os detalhes do novo edifício ainda estão sendo concluídos quando a multidão chega.

O edifício será erguido o mais próximo possível do Gourbi, sem forçar a linha policial. Há muitas famílias aqui para arriscar. Nós pediremos que as pessoas desenterrem os cajados e paus que foram plantados no solo em outubro de 2016, quando o governo nos disse que aconteceria o despejo final. Foi um ritual disfarçado de manifestação: 40 mil pessoas atenderam ao chamado, enfiaram seus paus na terra e prometeram vir buscá-los se o governo voltasse para nos expulsar.

Enquanto isso, um punhado de pessoas decide, como uma espécie de jogo, carregar a torre do sino do novo prédio pela floresta a leste. Uma centena de pessoas segue o grupo, e tentamos chegar o mais perto possível do Gourbi. O vento está do nosso lado e sopra o gás lacrimogêneo de volta para as linhas policiais, mas o gesto lúdico de desafio termina quando fica claro que não podemos nos aproximar mais.

Só que o prazer de percorrer florestas e campos transportando parte de um edifício de madeira é claramente viciante. Poucas horas depois, quando o sol se põe e os policiais vão embora, um novo grupo se forma. Por que não movemos o prédio inteiro, uma tonelada e meia de madeira, pelos campos, no escuro, por 3 quilômetros – para o Gourbi!

Apesar do estado geral de cansaço que toma nossos corpos, 150 de nós conseguimos levantar a estrutura. Uma massa de pés com botas de borracha anda em uníssono, uma

estranha quimera arrastando-se pelo campo, meio humana, meio centopeia. Um dos carpinteiros dirige a operação via megafone. “Um pouco para a esquerda! Devagar! Olhem aquele galho de árvore!”. Iluminado pelos raios de dezenas de lanternas, o prédio parece flutuar. Alguém está sentado no topo, empurrando os cabos de eletricidade e telefone para que possamos passar por baixo deles. Isso é o que chamamos de magia da ZAD, a crença de que tudo é possível quando fazemos juntos.

Dia 8: segunda-feira, 16 de abril

Há meia dúzia de corpos empoleirados como pássaros nas vigas do novo Gourbi. Um rapaz toca tambor, um casal se beija, nos campos verdes abaixo explodem dentes-de-leão amarelos. Então ouvimos o barulho dos blindados, é óbvio que eles estão vindo direto para cá. As viseiras dos policiais brilham na luz do sol, uma coluna deles está se movendo em nossa direção. Os pilares do edifício são cortados por uma motosserra e o blindado termina de derrubá-lo.

A lua é nova sobre a Assembleia de Usos desta noite. Não é surpresa que os debates sejam acalorados: temos que decidir se retomamos ou não as negociações. A questão nunca foi negociar ou lutar, sempre soubemos que tínhamos que fazer as duas coisas, mas depois de tantos dias de ataques não é fácil aceitar voltar para a mesa.

Apesar de nossas barricadas e da diversidade de nossa desobediência, se o Estado realmente quiser erradicar toda a ZAD, ele pode. Todos perderíamos nossas casas, oficinas, nossos campos, ferramentas e provavelmente nos veríamos proibidos de retornar à região (uma punição judicial comum na França). Espalhados pelo país sem um lugar que nos permita cultivar raízes juntos, perderíamos toda a nossa força. Sabemos que mudar de forma é doloroso, mas como um camaleão muda de cor, precisamos encontrar uma maneira de proteger esse laboratório e camuflar suas potencialidades revolucionárias aos olhos do Estado. Se quisermos ficar, precisamos encontrar um compromisso, recusando-nos a deixar nossos bens comuns.

Dia 14: Domingo, 22 de abril

Uma semana se passou. No café da manhã, meu amigo Paul me conta sobre as aventuras da noite passada. “Parecia que estávamos roubando um banco. Todos organizados, vestidos de preto, balaclavas, lanternas de cabeça, mapas, etc. Só que tudo que estávamos fazendo era evacuar as colmeias das casas destruídas, trazendo-as para fora do local.” Ele sorri. “Nós tivemos que carregá-las, cheias de abelhas, pelas cercas vivas atrás das linhas policiais.”

Os dias se acalmaram. Menos policiais na Zona, mais canto de pássaros do que explosões. O ciclo de barricadas crescendo e depois sendo esmagadas diminui, em parte porque, nas estradas principais, a polícia tem levado os materiais embora. Nas estradas menores, as barricadas permanecem.

O recomeço das negociações na quarta-feira, dia 17, foi ruim, nada mudou. A linha dura do governo foi mantida, o direito de propriedade reina, não haverá contrato coletivo para o uso da terra. Nós teremos que nos cadastrar individualmente e solicitar nossos pedaços de terreno ou enfrentar

mais despejos. Reforçando a posição do governo, o ministro da Transição Ecológica, Nicolas Hulot, diz à imprensa que "ecologia não é anarquia".

Ele ignora que, quando realmente habitamos um ecossistema, torna-se óbvio que a vida não tem um centro de controle, não tem hierarquias, chefes ou presidentes. Toda forma de vida se auto-organiza em torno de bens comuns – e é profundamente conectada e interdependente, sempre mutável, integrada, emaranhada. Das células em seus dedos aos vermes em seu jardim, das árvores na floresta de Rohanne às bactérias em seu intestino. Quanto mais observamos o mundo vivo em toda a sua complexidade, mais aprendemos sobre como viver o comum, sobre como verdadeiramente habitar um lugar e superar a separação fictícia entre o indivíduo e o todo.

A Assembleia de Usos faz então uma enorme aposta estratégica – é uma mudança de paradigma na tática. Decidimos entregar os formulários na reunião de sexta-feira, 19 de abril, mas de uma forma modificada, para mostrar que, sim, podemos até nos encaixar nos quadradinhos do Estado com projetos individuais se quiserem, mas na vida prática na Zona nada pode ser separado, tudo é interdependente. Ao mesmo tempo, lançamos uma chamada para que as pessoas por toda parte estejam prontas para defender o território a partir de amanhã, segunda-feira, caso o Estado decida atacar. É a lógica do *hackeamento*, pegar o que está dado e alterá-lo, mudar seu uso.

Um escritório de formulários foi instalado na biblioteca da ZAD e, durante 24 horas, o prédio se tornou um formigueiro. Dezenas e dezenas de pessoas corriam carregando páginas de papel em branco, digitando em computadores, tendo reuniões, estudando e marcando mapas da região, fazendo chamadas telefônicas. Camaradas com ótimos conhecimentos jurídicos e administrativos vieram em nossa ajuda e na sexta-feira à tarde, assim que a reunião na prefeitura começou, um imenso arquivo com 40 projetos diferentes foi apresentado, cada um com nomes e parcelas de terras designadas, mas sem nenhum nome vinculado a um único lote.

Uma cartografia colorida dos comuns da ZAD ilustrava a natureza interdependente e cooperativa dos projetos, sejam eles uma escola de pastoreio ou a biblioteca, pomares ou grupos esportivos, oficinas mecânicas ou uma fazenda de caracóis, a produção de óleo de girassol ou a criação conjunta de nossas crianças. Dos 70 espaços coletivos da Zona, 63 foram cobertos pelos formulários. Sete decidem não apostar na barricada de papéis. Desde o fim do projeto do aeroporto, a ZAD vive também uma disputa entre aqueles que querem seguir tentando inventar algo novo, confuso e híbrido, mas que se encaixe na situação que temos, e aqueles que não querem abrir mão de uma posição radical e pura.

É claro que as barricadas de papel não são tão divertidas quanto as do campo, mas dessa vez podem ser o que vai salvar a ZAD de se tornar apenas mais um orgasmo da história, outra comuna livre que brilhou brevemente, outro experimento martirizado. As linhas de batalha eram claras desde o começo. Não se tratava apenas de trazer "a lei e a ordem" de volta à Zona; o que tínhamos era uma batalha entre a propriedade privada e os bens comuns. A batalha da ZAD é uma batalha pelo futuro, que não podemos perder. *

ESTADO DE INSURGÊNCIA

Texto de Alberto Pizango

Resitexist, cartaz da série de Juan Carlos Romero

No Peru e na América Latina, os povos indígenas originários vêm sendo deslocados de seus territórios desde quando se criaram os países. Quando a República do Peru foi criada, se expropriaram os territórios que os povos indígenas tradicionalmente ocupavam. E essa propriedade ancestral, que não tem um documento, que não está inscrita em registros públicos, que não é, portanto, uma propriedade privada, não é aceita pelos funcionários públicos como legítima propriedade.

Aí chocam-se dois conceitos opostos, o conceito de "viver bem" e o de "bem viver". São conceitos que colidem porque tocam a propriedade coletiva ancestral, nos encaminhando para um dilema pelo qual conduzi uma luta muito forte de 600 comunidades. Uma luta que eu não queria liderar no princípio, mas para a qual fui escolhido.

Hoje somos cerca de 1.800 comunidades indígenas no Peru que constituem 65 *pueblos*. Dessas 1.800 comunidades, 1.400 já têm título de propriedade, ou seja, com o apoio da Cooperação Internacional, conseguiram comprar do Estado Peruano os territórios que haviam sido expropriados. Isso significa que 400 comunidades ainda não possuem título de propriedade. E sobre as 1.400 comunidades que "têm títulos", tais títulos não constituem títulos integrais, pois o Estado Peruano só permite aos indígenas a propriedade das terras agrícolas – e nada mais. Os bosques e a floresta continuam sendo propriedades do Estado, e às comunidades que ali vivem são dadas apenas sua cessão e seu uso.

Eis a primeira falácia que o Estado Peruano destina a essas 1.400 comunidades. Os sábios e os chefes das comunidades se perguntam: "Como é possível que o território pertença realmente aos povos indígenas se eles possuem apenas 20 centímetros de profundidade do subsolo? Isso significa que, quando morrermos, só poderemos ser enterrados em 20 centímetros de solo?" Assim, estamos agora lutando para que essas propriedades sejam realmente propriedades integrais dos indígenas.

Porém, quando nos propomos a falar de propriedade integral com o Estado, ele nos interpreta mal. "Os indígenas querem formar outro Estado, outra nação sobre nosso território, e isto não iremos permitir!", dizem. Mas não se trata disso! Nós pertencemos ao Peru, somos peruanos. Só queremos que respeitem nossa propriedade da mesma forma que respeitam as dos peruanos não indígenas, que têm direito a 25 metros de profundidade de subsolo do território.

Queremos viver em paz e em harmonia. Acreditamos que podemos construir um mundo diferente, com respeito à natureza, ao bosque, à água, à terra. Eles também são seres vivos, eles também sentem. Sabemos disso por meio da espiritualidade, dos sonhos e das visões, mas novamente somos mal interpretados. Quando dizemos "Quero meu bem viver", os outros que não entendem nossa linguagem respondem: "Esse é um miserável, só pensa em si e nada mais! Não quer desenvolvimento, não quer compartilhar!". Somos acusados de delinquentes ou terroristas, nos atam as mãos e os pés, nos tapam a boca e nos silenciam.

Estamos tratando de dois conceitos diferentes de desenvolvimento. Por um lado, está a ideia do desenvolvimento perseguida pelas grandes empresas, pelos governos e pelos políticos que querem explorar, sugar e extrair riqueza a todo custo; e, por outro, há a visão dos povos indígenas da Amazônia para quem manejar bem os recursos significa não somente conservá-los, mas utilizá-los adequadamente para que sigam servindo às gerações futuras.

No final da década passada, o Peru produziu diversos decretos legislativos para a exploração comercial das florestas do país. A resistência indígena bloqueou estradas, enfrentou a polícia, negociou no parlamento e venceu, finalmente, a batalha. Alberto Pizango, líder indígena, conta como isso se deu.

Nesses embates, pudemos perceber inúmeras vezes o quanto a comunicação era importante: se conseguíssemos nos comunicar com uma linguagem que os outros entendessem, talvez assim pudéssemos avançar em direção a um mundo melhor, outro mundo possível.

Fui para Iquitos com a intenção de estudar Agronomia, mas um professor me interpelou e me perguntou: "Por que você está aqui?". Assim que respondi, ele insistiu que minha vocação estava na educação: "Na Educação você vai ensinar não só às crianças, mas aos jovens e aos adultos também". Naquele momento, então, mudei de ideia e me candidatei ao curso de Educação.

Terminei o curso em 1991 e voltei para minha comunidade. Havia saído de lá aos 14 anos para cursar a escola secundária e a universidade e, quando retornei, me percebi vazio. Senti que os conhecimentos que havia adquirido na universidade não serviam em minha comunidade. Tive que aprender tudo de novo. Matriculei-me na escola de meu *pueblo* Shawi e foi ali que aprendi a diferença entre o "bem viver" e o "viver bem".

Na academia, se temos boas notas, somos aprovados. Mas na escola da espiritualidade, não há médias ou notas. Aprende-se ou não se aprende. Essa é a diferença do "viver bem" e do "bem viver". Ou fazemos as coisas bem, ou não fazemos nada. É a ironia da vida dos seres humanos.

Retrocedo 37 anos e estou em meu *pueblo*. O rio Paranapura era um rio muito caudaloso. Havia golfinhos rosados que brincavam comigo quando eu descia o rio de canoa e me diziam para ficar com eles. Agora não há mais golfinhos porque as margens dos rios vêm sendo desflorestadas para a implantação de monoculturas de milho e arroz. Veio a erosão e o rio começou a secar. Nós entendemos o território como um corpo humano. O sangue são os rios, as águas. Quando esses secam, é como se estivéssemos perdendo sangue até a morte. Se antes se podia navegar pelo rio Paranapura em um bote de oito toneladas, agora não se pode navegar nem com um bote de 300 quilos. E tudo isso graças ao conceito de desenvolvimento que implantou a monocultura no Peru durante o primeiro governo de Alan García, nos anos de 1985 a 1990.

A terra não nos pertence. O território não necessita de nós. Mas nós, sim, temos necessidade da terra. Hoje em dia, temos a mudança climática, a ameaça do fim do mundo, o aquecimento global, e todos estamos assustados. Mas 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. Elas se alimentam do gás carbônico que os animais emitem. Segundo meus avós, elas comem o gás carbônico que as fábricas humanas geram, e voltam a defecar ar puro. Elas produzem o oxigênio responsável para que outros animais continuem vivendo.

Nós, em compensação, não produzimos nossos alimentos, e ainda poluímos tudo à nossa volta. Creio que temos muito que aprender. Os peixes, as baleias, os tubarões não contaminam. Por que não aprendemos? Dizem que somos inteligentes e que podemos conversar, pensar... Mas não somos capazes de conviver com o nosso planeta.

Fui eleito no ano de 2003 presidente de uma organização regional com 325 comunidades. Depois, em dezembro de 2005, me convidaram a um congresso em que elegem o presidente nacional da Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana (AIDESEP). Fui convidado ao congresso e fui para lá sem nenhum

RESIT
LAS PALABRAS SE PU

EXIST
DREN SOBRE EL PAPEL
W.M./JUAN CARLOS ROMERO 03

projeto. Eu não queria ser presidente. Mas, quando cheguei a Lima, os congressistas me disseram: "Você vai ser presidente, nós queremos!". O terceiro dia de assembleia era o momento da eleição, quando me elegeram. Era 14 de dezembro de 2005. Em primeiro de janeiro eu já deveria assumir o cargo.

Voltei para minha comunidade para conversar com meu pai. Eu diria que meu pai é um grande filósofo, porque com três palavras ele fala muitas coisas. Eu digo: "Papai, quero falar com você". "Ora, não tenho tempo. Amanhã vou à sua casa às 5 da manhã e nos falamos". E às 5 da manhã do dia seguinte lá estava ele. Entrou, sentou-se e perguntou o que eu queria. Eu disse: "Fui eleito presidente da AIDESEP". "Ah, sim? Que bom! Mas te digo uma coisa: vá, represente, lute, pense e volte. Se não pensar, não volte. Pois vai passar vergonha em seu povo". Aquilo foi muito forte para mim.

Em 2007, Alan García já estava novamente a cargo da presidência do Peru e começava a maquinar os 102 Decretos Legislativos necessários para a implementação do Tratado de Livre Comércio (TLC) entre o Peru e os Estados Unidos, dos quais 38 eram muito nocivos para a Amazônia. Onze desses decretos eram de fato terríveis, além de inconstitucionais.

Quando os povos começaram a analisar os decretos, nos demos conta de que havia muitos atos de má fé. Foi assim que, em 2008, os 65 povos da Amazônia decidiram fazer a mobilização para barrar os decretos. O Governo, ao aprovar os 102 Decretos, não nos consultou em vários deles, que afetavam gravemente os direitos coletivos dos povos amazônicos, tais como o direito a uma vida digna, ao território, ao meio ambiente, entre outros.

O Peru subscreveu a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e uma das principais coisas que ela estabelecia era que, quando o Estado possuísse uma norma que pudesse afetar o direito dos povos indígenas, devia haver uma consulta prévia com estes povos. Mas isso não aconteceu. Além disso, os decretos também eram inconstitucionais porque, de acordo com a Constituição, os territórios indígenas são inalienáveis.

Participei da mesa de negociação que, no primeiro momento, tentou chegar a uma solução consensual entre governo e povos indígenas. Mas as condições dadas pelo ministro que liderava a mesa eram injustas: ele queria que debatêssemos pontos específicos para serem retirados nos decretos, mas, mesmo que isto acontecesse, resultaria ainda em muitas perdas para nossos povos. Nosso entendimento era de que os decretos teriam que ser revogados e a discussão teria que recomeçar do zero, já que a forma de produzi-los havia sido inconstitucional.

No pensamento dos povos indígenas, a terra não se vende. A terra não é negociável. E o governo de Alan García não quis entender isso. Mas não podíamos fugir. Assim viveram nossos mais velhos, assim nos ensinaram a defender nosso território. Nossos avós e pais lutaram por nossos territórios porque sem nossas terras não somos nada.

Convocaram uma assembleia e consultaram os chefes das comunidades decidindo, assim, fazer o protesto no dia 9 de agosto, Dia dos Povos Indígenas. Começamos no dia 9 e terminamos no dia 19 de agosto, alcançando a revogação de dois dos Decretos Legislativos – o Decreto 1.015 e o Decreto 1.073. Mas ainda restavam nove decretos legislativos dos mais terríveis. Depois disso, se conformou uma mesa multipartidária, com congressistas de diferentes bancadas para analisar os decretos e dar o veredito em 13 de dezembro de 2008.

Essa mesa decidiu que havia dez decretos em situação inconstitucional. Entretanto, o governo, através da maioria do parlamento, optou por manter os decretos. Por isso os povos voltaram a fazer mobilizações, dessa vez de maneira mais forte em 11 regiões do país.

Em 2009, lideranças de 1.350 comunidades indígenas decidiram protestar contra as leis governamentais. Tratava-se de uma mobilização nacional pacífica feita em nossos territórios ancestrais. A AIDESEP era responsável por responder às decisões dos povos indígenas e das organizações regionais e locais. Éramos apenas os interlocutores. Os responsáveis por comandar essa mobilização eram as comunidades nativas que nunca haviam sido ouvidas pelo governo.

As pessoas das comunidades nativas chegavam de regiões muito distantes. Vinham pelo rio, em botes e outras embarcações aos muitos pontos mobilizados no país. Protestaram nas ruas, fecharam estradas, ocuparam plataformas navais, fizeram barricadas com materiais simples como pedras e paus. Centenas de caminhões tiveram que ficar estacionados nas estradas, o que impediu o fluxo de mercadorias.

Centenas de indígenas tomaram uma estação de petróleo e gás da PetroPeru, e atuaram para que ela fosse fechada. Com o fluxo de gás e petróleo interrompido, o governo teria que escutar nossas demandas. Em uma entrevista na televisão peruana, uma jornalista me perguntou se eu me sentia responsável pelo caos que a falta de gás poderia causar no país. Lembrei a ela que nada disso estaria acontecendo se os decretos do governo não tivessem sido feitos sem diálogo e que o Estado de Direito deveria existir também para os povos indígenas.

Alan García decretou estado de emergência em quatro regiões. E, assim como García declarou estado de emergência no país, nós, os povos indígenas, também resolvemos decretar estado de emergência dentro de nossas terras. Assim, o Comitê Nacional de Luta decidiu declarar nosso povo em insurgência. Isso significou que iríamos respeitar apenas nossas leis ancestrais e que consideraríamos a entrada de qualquer força externa em nossos territórios como uma forma de agressão. Alguns dias depois, para que não se pensasse que queríamos somente provocar violência, retiramos a palavra "insurgência", mas seguimos com nosso protesto, um protesto que era justo dentro do Estado de Direito.

A mobilização começou em 9 de abril e se estendeu até junho. Em 4 de junho, os congressistas do governo atropelaram o debate e conseguiram manter os decretos. Nesse dia, quando suspenderam a plenária, os posseiros que estavam nas províncias, especialmente na província

↑ Cartaz de autoria coletiva: Juan Carlos Romero, Diego Melero e Ral Veroni.

FURIA

MI VUELO ES LA REBELION
MI CIELO ES EL ABISMO DE MAÑANA
HM/JCR 2012

de Bagua, que foi o epicentro da mobilização, imediatamente me perguntaram o que fazer.

"Chamem os irmãos e digam-lhes que se retirem". Pois a então ministra Mercedes Cabanilla havia me dito isso. "Senhor Pizango, diga a seus irmãos que se retirem, porque nós vamos fazer prevalecer a lei". Por isso pedi que os povos se retirassem. Tomemos ar, voltemos às nossas comunidades, suspendamos a mobilização e, a partir daí, avaliamos se seguimos o embate ou se simplesmente continuamos a luta dentro de nossos territórios.

Disseram que se o presidente da AIDESEP havia pedido isso, iriam se retirar. Conversaram com a polícia e assinaram uma ata que comprovava que os irmãos iriam se retirar às 9 horas da manhã. Entretanto, como já havia uma ordem de desapropriação emitida, a polícia resolveu começar a meter bala às 5 horas da manhã. E assim aquele fatídico dia teve início.

Foi tudo registrado em imagens, e algumas delas resultaram no filme *Quando dois mundos colidem*. Bombas e tiros foram usados aos montes contra uma população desarmada, munida no máximo com paus e pedras. Havia mulheres e crianças. Os indígenas são bravos e resistiram com força, tivemos mais de 200 feridos. Policiais e indígenas morreram. Os decretos legislativos poderiam ter sido revogados, seria somente um pedaço de papel. Mas as vidas dos mortos naquela manhã não se recuperam.

Logo após esse conflito já havia ordem de prisão contra mim por rebelião, sedição, assassinato e conspiração contra o Estado. Mas na verdade era o governo quem deveria responder pelos assassinatos que ocorreram em Bagua no dia 5 de junho de 2009.

O governo queria me prender para demonstrar sua autoridade. Meu nome estava todo o tempo na boca dos ministros e do presidente. Eles me chamaram de delinquente, irresponsável e instigador, ignorando que eu atuava como porta-voz das comunidades indígenas e não tinha nenhuma condição de participar de decisões rápidas em cada uma das tantas mobilizações de rua.

Uma dessas decisões se deu na estação de petróleo de PetroPeru. Havia um acordo entre indígenas e policiais de que, se a estação estivesse interrompida, não haveria violência nem depredação, de nenhum lado. Quando os indígenas receberam as notícias pelo rádio do massacre em Bagua, ficaram revoltados e invadiram a estação. Quebraram a cerca, desarmaram 38 policiais e fizeram deles reféns. Avisaram que se o governo não retirasse a polícia das ruas e interrompesse os ataques, aqueles homens seriam executados. Não houve diálogo e, infelizmente, alguns daqueles policiais foram mortos.

Eu sabia que, se eu fosse para a cadeia, poderia ser para morrer lá. Na casa onde estávamos reunidos após uma coletiva de imprensa, foi articulado o asilo político. A polícia estava na porta, com a ordem de prisão. Saindo pela janela dos fundos, andei por telhados até um restaurante da rua de trás. Dali entrei no carro de uma congressista até a embaixada da Nicarágua, país que me concedeu asilo.

No exílio na Nicarágua, sofria muito quando pensava que seres humanos haviam perdido suas vidas em Bagua. Isso não devia ter acontecido ali e não deve acontecer nunca mais. Alguns dias depois da tragédia, o governo finalmente revogou o decreto 1.090, pois a situação política estava insustentável. Mas Alan Garcia de fato nunca interrompeu as negociações para permitir a entrada das empresas petroleiras no país. Seguia loteando a Amazônia Peruana.

Quase um ano depois, resolvi voltar ao Peru, apesar da ordem de prisão e das muitas ameaças. Decidi retornar à minha pátria não somente para poder demonstrar minha inocência diante das acusações que sofri, mas também para contribuir à necessária reconciliação entre os peruanos e peruanas, para que nos reconheçam como povos e nos reivindiquem como cidadãos em condições de igualdade.

Fui preso ao chegar ao aeroporto de Lima e, dias depois, me permitiram responder ao processo em liberdade. Anos mais tarde, apenas em setembro de 2016, eu e outros indígenas fomos finalmente absolvidos das acusações perante a Sala Judicial de Bagua.

Com a aprovação da Lei de Direito à Consulta aos Povos Indígenas ou Originários, a representação nacional reconhece a legitimidade de nossa luta e nos dá razão sobre a existência de nosso direito a ser consultados. Um pequeno avanço, com o qual temos como tarefa trabalhar debilidades e fazer sugestões pertinentes.

Eu tive oportunidade de tomar *ayahuasca* desde os sete anos de idade. Nessa época, eu não conhecia o mar. Mas através da visão da *ayahuasca* me mostraram o mar. E vi que os seres que vivem no mar, que vivem no espaço, que vivem no subsolo, mesmo que insignificantes, têm muito a aportar. Devemos aprender com esses seres. Todo ser cumpre uma função muito importante. Precisamos uns dos outros. E se matamos esses seres por matar, estamos rompendo com o ecossistema e com a harmonia da vida.

Nas seções nas quais eu tomei *ayahuasca*, tive três visões muito fortes. A primeira visão foi de respeito à natureza. Fizeram-me ver 250 anos atrás. Pude ver como a natureza era harmoniosa e a vida pulsava em sua beleza.

A segunda visão tem a ver com essa história de luta que marcou minha vida e que resumi neste texto. Fizeram-me ver 250 anos no futuro: uma atrocidade. Eu chorei quando vi convertido em córrego o rio Paranapura, onde nasci. Vi a destruição dos rios e queria interrompê-la. Veio então uma voz que disse: "Quem é você para querer intervir nisso? Nem sequer Deus pode parar a destruição, e você se atreve a dizer que quer pará-la?". E me mostraram os inimigos: as empresas, seus militares e seus guardas, que me apontaram suas armas. "Se você quer parar a destruição, é isso que vai lhe acontecer".

Na terceira visão, eu vi muitos terremotos, vi a cidade de Lima cair e o mar levantar-se. Essa foi uma visão assustadora e é uma preocupação real, de coisas que hoje sabemos que podem ocorrer com o aquecimento do planeta.

Contra a ganância das empresas, nosso povo segue em luta para que o mundo continue tendo florestas, selvas e bosques. Não só lutamos por nossos direitos, mas também pela defesa da vida da humanidade e da proteção do planeta Terra. Não temos outra opção. ✱

VIGILANTE

O SEGURANÇA, AINDA QUE EM POSIÇÃO DE PRONTIDÃO NO ESPAÇO EXPOSITIVO, PERMANECERÁ COM OS OLHOS FECHADOS.

Com uma equipe altamente treinada e capacitada, a Amador e Jr. Segurança Patrimonial ltda. gerencia há anos situações de risco em exposições artísticas de maneira minuciosa, unindo sua experiência com a de seus clientes para diagnosticar as necessidades de segurança e desenvolver modelos mais eficientes a cada situação.

Assim sua trajetória de casos de sucesso, aprovados pelos clientes e reconhecidos pelo mercado como um dos melhores desempenhos, fortalece a marca e motiva seus esforços.

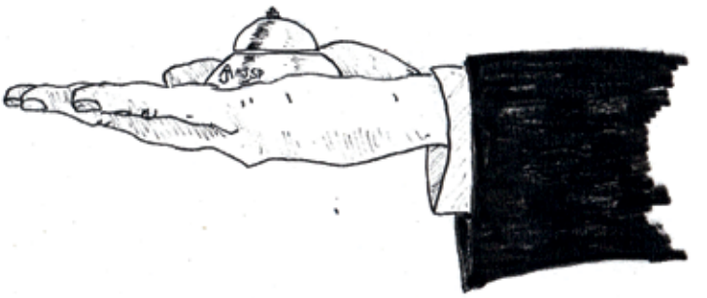
Proteja você também seu patrimônio com a Amador e Jr. Segurança Patrimonial ltda.

AMADOR E JR. SEGURANÇA PATRIMONIAL LTDA.

Projeto de Antonio Gonzaga Amador e Jandir Jr.

SERVIÇO

O SEGURANÇA IRÁ SE POSICIONAR NO POSTO DE TRABALHO DETERMINADO COM UMA DAS MÃOS VOLTADAS PARA CIMA. NELA ESTARÁ UMA CAMPAINHA DE MESA. OCORRENDO O TOQUE DA CAMPAINHA, O SERVIÇO SERÁ REALIZADO E OUTRO SEGURANÇA TOMARÁ SEU POSTO.



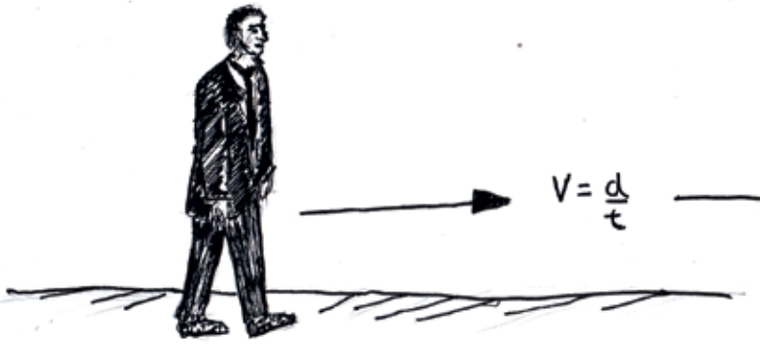
IMPONDERABILIA INSTITUCIONAL

NA ENTRADA DO ESPAÇO EXPOSITIVO SERÁ INSTALADO UM DETECTOR DE METAIS (PORTAL). OS SEGURANÇAS IRÃO SE COLOCAR DENTRO DO DETECTOR, UM DE FRENTE PARA O OUTRO.
PARA ENTRAR, SERÁ NECESSÁRIO SE REVISTAR.

CADEIA/ VIGILÂNCIA INTENSIVA PERSONALIZADA (VIP)

SEM SOLICITAR PERMISSÃO, EM SILÊNCIO, POR TEMPO INDETERMINADO, OS SEGURANÇAS SEGUIRÃO LADO A LADO DE UM VISITANTE, LHE VIGIANDO E PROTEGENDO-O DE MODO PROATIVO.

RONDA

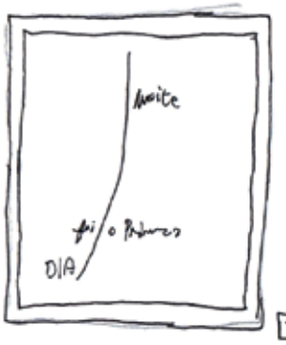


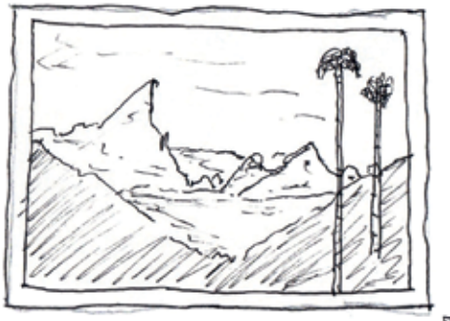
$$V = \frac{d}{t}$$

(V) = VELOCIDADE DA AÇÃO
(d) = PERÍMETRO DO ESPAÇO EXPOSITIVO
(t) = HORÁRIO DE FUNCIONAMENTO/ // DE ABERTURA (VERNISSAGE)

OS SEGURANÇAS FARÃO UMA ÚNICA RONDA NO ESPAÇO EXPOSITIVO, AVERIGUANDO SEU PERÍMETRO POR COMPLETO. A PRESTAÇÃO DO SERVIÇO DURARÁ TODO O HORÁRIO DE FUNCIONAMENTO DA INSTITUIÇÃO OU O HORÁRIO DE ABERTURA DA EXPOSIÇÃO.

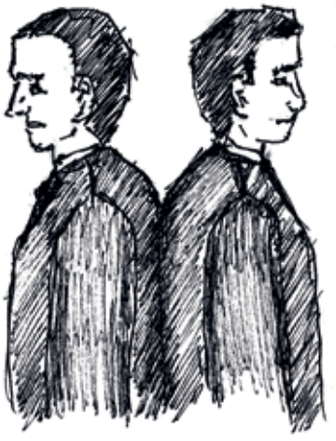
ORIENTAÇÃO DE PÚBLICO





ATENTOS AOS VISITANTES, OS SEGURANÇAS INTERPELARÃO QUALQUER PESSOA QUE, APARENTEMENTE, IGNORAR UMA DAS OBRAS [redacted] EXPOSTAS, AVISANDO-A QUE A OBRA ESQUECIDA DÁ PROSSEGUIMENTO À OBRA QUE ELA OBSERVOU ANTERIORMENTE.

360°



OS SEGURANÇAS PERMANECERÃO UM DE COSTAS PARA O OUTRO, DE MODO QUE SEUS OLHARES NUNCA SE CRUZARÃO, MAS OBSERVARÃO TUDO AQUILO QUE O OUTRO NÃO PODERÁ VER.

SEM TÍTULO:

O SEGURANSA/MONITOR/INDIVIDUO INSTITUCIONAL DEVE PERMANECER FRENTE À OBRA QUE DEVE SALVAGUARDAR, ALTERANDO SUA VISIBILIDADE PARA O PÚBLICO.

COLABORADORES

Conrado Hübner Mendes Doutor em direito e professor da USP, é autor de Constitutional Courts and Deliberative Democracy, premiado pela Associação Brasileira de Ciência Política.

Bernardo Pacola Graduando em Direito pela USP, é bolsista de iniciação científica pela FAPESP.

Maxwell Alexandre Artista visual, graduou-se em Design. Seu trabalho integra coleções como MASP, Museu de Arte do Rio e Pinacoteca do Estado de São Paulo.

André Veloso Economista e ativista, foi um dos fundadores do Tarifa Zero BH. É autor de O ônibus, a cidade e a luta, publicado em 2017.

Grafias de Junho Acervo em construção de fotografias de cartazes dos protestos de junho de 2013, organizado por Roberto Andrés.
grafiasdejunho.org

Rita Velloso Arquiteta e Urbanista, doutora em Filosofia, leciona na Escola de Arquitetura da UFMG. Coordena, entre outras, a pesquisa Arquiteturas da Insurreição.

João Paulo Fonseca Arquiteto e Urbanista, atualmente integra o programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Iphan.

No Martins Artista visual, participou, entre outras, da exposição Histórias Afro-atlânticas no MASP e Instituto Tomie Ohtake em 2018.
nomartins.com

Jesus Carlos Repórter fotográfico desde os anos 1970, atualmente é sócio da Agência Imagenlatina Fotojornalismo e Banco de Imagens.

Neusa Maria Pereira Jornalista e uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado de 1978. Com a jornalista negra Cátia Regina Rodrigues, fundou o jornal Escrita Feminina, voltado para mulheres de média e baixa renda.

Daniel Lima Artista visual e mestre em psicologia clínica. Membro fundador da A Revolução não será televisionada, Política do impossível e Frente 3 de fevereiro. Dirige a produtora e editora Invisíveis Produções.

Sidney Amaral Foi professor e artista plástico falecido em 2017, aos 44 anos. Participou de exposições em museus brasileiros e em Angola, Moçambique e Cabo Verde. Foi o primeiro artista a receber o Prêmio de Criadores Negros instituído na Funarte.

Nadya Tolokonnikova Uma das fundadoras da banda punk feminista Pussy Riot. Recebeu o LennonOno Grant for Peace e o Hannah Arendt Prize for Political Thought. Autora do livro Um guia Pussy Riot para o ativismo, publicado em 2019 pela Editora Ubu, de onde foi extraído este ensaio.

Rebeca Lerer Jornalista, militante da Marcha da Maconha, já trabalhou em organizações como Greenpeace, SOS Mata Atlântica, Anistia Internacional e diversos movimentos sociais.

Anditys Soares Matos Doutor em Direito e em Filosofia, é professor na UFMG, onde coordena, entre outros, o projeto Desobediência Civil e Democracia.

Jorge Menna Barreto Artista, doutor em poéticas visuais, leciona no Instituto de Artes da UERJ. Participou da 32ª Bienal de São Paulo, entre outras.
cargocollective.com/jorgemennabarreto

Vinciane Despret Professora de filosofia nas Universidades de Liège e de Bruxelas. É autora de Que diraient les animaux...si on leur posait les bonnes questions?, inédito no Brasil, de onde foi extraído o ensaio que integra esta edição.

Gunga Guerra Artista Visual nascido em Moçambique e radicado no Rio de Janeiro. Realizou exposições nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro, Nova Iorque, entre outras.
gungaguerra.com

Paco Vidarte Doutor em Filosofia e professor universitário em Madrid, falecido em 2008. Ativista pelos direitos LGBT, escreveu o livro Ética Bixa, publicado no Brasil em 2019 pela n-1, de onde foi extraído o ensaio que integra esta edição.

Randolpho Lamonier Artista visual, participou recentemente da mostra coletiva Arte Democracia Utopia - Quem não luta tá morto, no Museu de Arte do Rio.
randolpholamonier.com

Adriana Galuppo Filósofa e fotógrafa. Estudou fotografia na SVA em NY e é mestranda em Arquitetura na UFMG. Integra a Rede POC, coletivo de apoio a LGBTs e é surdista no bloco Truck do Desejo.
www.adrianagaluppo.com.br

Cacique Babau Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido como Cacique Babau, é liderança indígena do povo Tupinambá da Serra do Padeiro, na Bahia.

Denilson Baniwa Artista indígena Baniwa. É um dos curadores da exposição de arte indígena contemporânea "Reantropofagia", no Centro de Artes da UFF.
denilsonbaniwa.com.br

Parquinho Gráfico Espaço de trabalho na Casa do Povo mantido por artistas, coletivos e designers e voltado para a experimentação gráfica.
casadopovo.org.br

Ocupeacidade Grupo que produz coletivamente ações artísticas nos diversos espaços da cidade e o projeto zerocentos publicações, com formatos independentes.
casadopovo.org.br

John Jordan Ativista e co-fundador dos grupos de ação direta Reclaim The Streets e The Clown Army.

MorkA Fotógrafo e morador da ZAD entre 2012 e 2018.
twitter.com/morka99

La rue ou rien Projeto de compilação de mensagens de conotação política encontradas no espaço público.
larueourien.tumblr.com

Alberto Pizango Indígena do povo Shawi, foi presidente da AIDESEP, principal organização de direitos indígenas no Peru.

Juan Carlos Romero Artista argentino falecido em 2017, foi professor universitário e editor das revistas Vortex e La Tzara.

Antonio Gonzaga Amador e Jandir Jr. Artistas visuais e criadores do projeto Amador e Jr. Segurança Patrimonial Ltda.
cargocollective.com/amadorejr

PISEAGRAMA ESPAÇO PÚBLICO PERIÓDICO

PISEAGRAMA é uma publicação semestral e sem fins lucrativos **Editores** Fernanda Regaldo, Renata Marquez, Roberto Andrés, Wellington Cançado **Editores assistentes** Felipe Carnevalli e Paula Lobato **Estagiário** Luiz Alves **Projeto gráfico** PISEAGRAMA **Tradução** Luiz Alves: "D de delinquentes"; Fernanda Regaldo "Zona a defender"; Jamille Pinheiro Dias e Breno Longhi: "Foda-se, caro governo"; Renata Marquez "Estado de insurgência"; e Pablo Cardellino Soto e Maria Selenir Nunes dos Santos: "Ética Bixa" **Revisão** TREMA: Élida Murta e Rachel Murta **Capa** Pardo é papel, pintura de Maxwell Alexandre **Agradecimentos** Rogério Tavares, Daniela Alarcon, Glicéria Jesus da Silva, André Brasil, Iakima Delamare, Claudinei Roberto Silva, Lucimara Amaral, João Liberato, Galeria Pilar (Elisio Yamada), Maria Esther Galera, Maria Ivone dos Santos, Priscila Musa, Júnia Torres, Paula Berbert, Florência Ferrari e Elaine Ramos (UBU Editora), Ricardo Muniz e Peter Pál Pelbart (Editora n-1), Felipe Teixeira, Raquel Borges, Élida Lima e Maurinete Lima.

Número 13 maio de 2019 **Tiragem** 2 mil exemplares **Impressão** Rona Editora **ISSN 2179-4421**
Contato contato@piseagrama.org
Todo conteúdo online em **www.piseagrama.org**

Publicado sob Licença Creative Commons (CC BY-NC-SA 3.0), o que permite compartilhar, copiar – incluindo fotocópia (xerox) – distribuir, exibir, reproduzir, a totalidade ou partes desde que não tenha objetivo comercial e sejam citados os autores e a fonte. Exceto os seguintes ensaios, que mantêm todos os direitos reservados: "D de Delinquentes", do livro "Que diraient les animaux...si on leur posait les bonnes questions?", Copyright : © La Découverte, Paris, 2012, "Ética bixa" e "Foda-se, caro governo".

APOIO

A PISEAGRAMA DEPENDE DE SEUS ASSINANTES PARA EXISTIR!

CASO JÁ SEJA ASSINANTE, COLABORE PARA AMPLIAR NOSSA REDE DE LEITORES PRESENTEANDO ASSINATURAS E DIVULGANDO A REVISTA.

SE VOCÊ NÃO TEM RECEBIDO A REVISTA E TEM DÚVIDA SE SUA ASSINATURA CHEGOU AO FIM, ENTRE EM CONTATO:
contato@piseagrama.org

CASO NÃO SEJA ASSINANTE AINDA, ACESSE NOSSO SITE E RECEBA A REVISTA EM CASA:
www.piseagrama.org/assine

SEM FINS LUCRATIVOS, SEM PUBLICIDADE, SEM COPYRIGHT.
PISEAGRAMA, UMA REVISTA PARA OUTRO MUNDO.