



HAL
open science

Os povos em movimento como sujeitos anticoloniais

Julio Ernesto Souza de Oliveira, Raúl Zibechi, Tiago Siqueira Reis, Monalisa Pavonne Oliveira

► **To cite this version:**

Julio Ernesto Souza de Oliveira, Raúl Zibechi, Tiago Siqueira Reis, Monalisa Pavonne Oliveira. Os povos em movimento como sujeitos anticoloniais. 2023. hal-04855541

HAL Id: hal-04855541

<https://hal.science/hal-04855541v1>

Submitted on 6 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Organização:
Tiago Siqueira Reis e
Monalisa Pavonne Oliveira

LUTAS E MOVIMENTOS SOCIAIS NO TEMPO PRESENTE:

historiografia, teoria e metodologia

volume 2



Organizadores:
Monalisa Pavonne Oliveira
Tiago Siqueira Reis

**Lutas e Movimentos Sociais no Tempo Presente:
historiografia, teoria e metodologia**
Volume 2



Boa Vista - RR
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

REITOR VICE-REITOR

José Geraldo Ticianeli Silvestre Lopes da Nóbrega

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR

Carlos Vicente Joaquim

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

Ariosmar Mendes Barbosa
Georgia Patrícia Ferko da Silva
Rosinildo Galdino da Silva
Guido Nunes Lopes
Rafael Assumpção Rocha
Raquel Voges Caldart
Simone Rodrigues Silva
Ana Paula da Rosa Deon
Priscila Elise Alves Vasconcelos
Altiva Barbosa da Silva
Madiana Valéria de Almeida Rodrigues
Ricardo Carvalho dos Santos
Paulo Jeferson Pilar Araujo

Suplentes

Rileuda de Sena Rebouças
Victor Hugo Lima Alves
Gilmara Maria Duarte Pereira
José Teodoro de Paiva
Jaci Guilherme Vieira
Ramão Luciano Nogueira Hayd
Edileusa do Socorro Valente Belo
Edilane Nunes Régis Bezerra
Jhéssica Luara Alves de Lima
Fábio Luiz Wankler
Lilían Leite Chaves
Maria Bárbara de Magalhães Bethonico
Roni Petterson de Miranda Pancheco

Editora da Universidade Federal de Roraima
Campos do Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413,
Aeroporto – CEP: 69.310-000. Boa Vista – RR – Brasil
E-mail: editora@ufr.br

A Editora da UFRR é filiada à:



Copyright © 2023
Editora da Universidade Federal de Roraima

Todos os direitos reservados ao autor, na forma da Lei.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) e é crime
estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Capa

Matheus de Oliveira Vieira

Diagramação e Editoração Eletrônica

Paulo DeCarvalho

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

L973 Lutas e movimentos sociais no tempo presente: historiografia, teoria e metodologia, volume 2 / organização: Monalisa Pavonne Oliveira, Tiago Siqueira Reis. – Boa Vista : Editora da UFRR, 2023.
427 p. : il.

Inclui bibliografia.
Vários autores.
ISBN: 978-65-5955-045-6
Livro eletrônico.

1 – Historiografia. 2 – Lutas sociais. 3 – Movimentos sociais. 4 – Teoria da história. 5 – Metodologia do ensino. Título. II – Oliveira, Monalisa Pavonne. III – Reis, Tiago Siqueira. IV – Universidade Federal de Roraima.

CDU – 930.2(81)

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista:
Shirdoill Batalha de Souza – CRB-11/573-AM

A exatidão das informações, conceitos e opiniões
é de exclusiva responsabilidade dos autores

SUMÁRIO

- 8 **PREFÁCIO**
Lincoln Secco
- 11 **APRESENTAÇÃO**
Tiago Siqueira Reis
Monalisa Pavonne Oliveira
- 12 **O CONCEITO DE “MOVIMENTO SOCIAL” E OS
DEBATES DO PENSAMENTO CRÍTICO FRENTE AOS
CICLOS DE CONFLITIVIDADE NA NOSSA AMÉRICA**
José Seoane
- 33 **OS POVOS EM MOVIMENTO COMO SUJEITOS
ANTICOLONIAIS**
Raúl Zibechi
- 55 **O CASO FAURISSON (1978-1981), OS HISTORIADORES E A
NEGAÇÃO NEGACIONISTA DO HOLOCAUSTO**
Luís Edmundo de Souza Moraes
- 94 **CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DE
FLORESTAN FERNANDES PARA MOVIMENTOS
POPULARES: LUTAS, RESISTÊNCIAS E EMANCIPAÇÃO
HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE**
Adelar Pizetta

OS POVOS EM MOVIMENTO COMO SUJEITOS ANTICOLONIAIS¹*Raúl Zibechi*

O ponto de vista que pretendo colocar em discussão é o de como os povos em movimento têm-se convertido em sujeitos da descolonização, na medida em que desarticulam as relações hierárquicas, logocêntricas, patriarcais e coloniais que sustentam o regime de acumulação e dominação capitalista. Entre os adversários que devem superar se encontram as instituições estatais, a academia no plural, e as forças repressivas que as reforçam, de modo que somente o conflito com elas é capaz de revelar seu caráter opressivo, colocando a primeira pedra no caminho da descolonização material e epistêmica.

Um dos obstáculos a serem superados neste processo anticolonial é o próprio conceito de movimento social, além do de movimento antissistêmico, uma vez que considero que foram criados em um determinado contexto (Estados Unidos e Europa) para refletirem sobre ações coletivas e interações com o Estado nessas respectivas regiões. Mas de modo algum podem ser generalizados no intuito de compreender os movimentos de outros povos em outras partes do mundo, em particular aqueles que se estabelecem em territórios dissidentes e resistentes, os que sustentam autoridades próprias, constroem poderes não-estatais e toda uma rede de relações sociais não-mercantis para educar, sanar e resolver conflitos (Zibechi, 2014).

Durante um período utilizei a noção de “sociedades em movimento” para destacar que o que se coloca em movimento na ação coletiva territorializada são relações sociais heterogêneas em relação às hegemônicas, inerentes em geral a povos originários e negros, camponeses e setores populares urbanos que habitam nas periferias das grandes cidades. Nos últimos anos, no calor das revoluções Zapatista e Curda, mas também de processos de autodeterminação em várias geografias latino-americanas, tenho optado por utilizar “povos em movimento” no entendimento de que esses são sujeitos

¹ Tradução do original: Júlio Ernesto Souza de Oliveira.

coletivos que formam povos diferentes e que são reconhecíveis por essas diferenças (Zibechi, 2018).

Um segundo obstáculo é a limitação espaço-temporal das ideias e das análises emancipatórias. O sociólogo egípcio Anouar Abdel-Malek formula uma crítica particular ao universalismo, nos recordando que o termo “descolonização” é exclusivo dos “ocidental- centristas”, pois toma como eixo de análise a penetração ocidental na Ásia e na África; ou seja, “um processo de civilização” que é confrontado pelo ressurgimento do Oriente, impulsionado pelos processos de libertação nacional ou de revoluções nacionais (Abel-Malek, 1975, p. 18).

Ele não se conformou com a denúncia e indagou sobre os caminhos para superar o colonialismo e o imperialismo. A fim de afastar-se da abstração universalista, dedicou-se ao estudo da “especificidade histórica” das nações oprimidas, tarefa que o leva a dividir o mundo entre dois civilizações ou “círculos exteriores” (a China e a Índia) e múltiplas áreas culturais ou “círculos intermediários”. Porque considera que “não há universal sem comparações”, dedica-se portanto à dialética do específico que o permite aprofundar-se nas diferenças e particularidades que compõem o universal (Abel-Malek, 1975, p. 197).

Nessa direção, assinala os limites do marxismo como “concepção sociológica geral”, uma vez que “os resultados da aplicação dessa chave a sociedades industriais avançadas não poderá fornecer contribuições duradouras às civilizações não-ocidentais no momento de seu renascimento” (Abel-Malek, 1975, p. 200). Escreve durante os anos da resistência vitoriosa do Vietnã à invasão dos Estados Unidos e da revolução cultural chinesa, que mostrava distâncias do socialismo soviético. No entanto, caso o marxismo se aplicasse, defende, “a partir do princípio da especificidade histórica”, seria este um instrumento de enorme validade para a compreensão das civilizações não-ocidentais.

Inspirado em sua proposta de análise da especificidade histórica, pretendo trazer ao debate dos desenvolvimentos concretos que, ao meu modo de ver, insturuem acerca de processos de descolonização em curso; na convicção de que os sujeitos anticoloniais são os únicos capazes de descolonizar as relações sociais, quando desatam conflitos coletivos. A primeira situação ensina como os trabalhos coletivos (*minga*, *tequio* ou *guelaguetza*) não têm espaço na economia política clássica, que deve ser reconstruída para deslocar o conceito individual de trabalho assalariado. A segunda nos leva ao pensamento do dirigente curdo Abdullah Öcalan, que está desmontando as peças centrais do pensamento emancipador ocidental (com ênfase maior na luta das mulheres) a partir da experiência concreto dos povos do Oriente Médio.

Os trabalhos coletivos descolonizam o pensamento crítico

As categorias e conceitos que lançam mão da economia política em geral, e a crítica marxista em particular, se assentam no indivíduo, na relação entre o trabalhador e o capitalista como sujeitos individuais. Ainda que ambos pertençam a uma classe social, as relações que estabelecem são de caráter pessoal, como os exemplos apresentados por Marx, quando analisa os vínculos entre uns e outros. Todo o edifício da economia política constrói-se sobre os indivíduos. Quando Marx examina a produção material, define-a como: “Como os indivíduos produzem em sociedade, a produção de indivíduos, socialmente determinada, é, naturalmente, o ponto de partida” (Marx, 2008a, p. 237). A classe trabalhadora é, portanto, uma soma de indivíduos com interesses comuns. A categoria de trabalho assalariado refere-se a “um” trabalhador concreto que recebe um salário por “seu” trabalho. Do mesmo modo, a força de trabalho enquanto mercadoria individualiza-se ao ponto que dois trabalhadores em ramos ou em ofícios diferentes recebem remunerações distintas. Cada trabalhador é proprietário de sua força de trabalho e recorre ao mercado para vendê-la, como possuidor individual, a um comprador também individual.

A propriedade privada e a circulação monetária são para Marx, bem como para seus seguidores, um traço de progresso, de superação da sociedade primitiva. A utilização do dinheiro, por exemplo, define uma sociedade que além de desenvolvida é madura, uma vez que considera que as sociedades onde não existe dinheiro são “historicamente imaturas”, ainda que tenham alcançado um importante grau de desenvolvimento, como as sociedades pré- colombianas (*idem*, p. 261).

No mesmo trabalho, “Introdução geral à crítica da economia política”, Marx estabelece que “[...] a sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida, mais diferenciada” (*idem*, p. 264), e completa que através dela é possível compreender “[...] a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada” (*idem*, p. 264). Em suma, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga, do mesmo modo que “[...] a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco” (*idem*, p. 264). Neste sentido, o progresso é a superação de estados inferiores em direção a estados superiores de desenvolvimento.

A análise marxista centrada na sociedade burguesa desenvolvida tem mostrado sua validade para a compreensão das relações sociais capitalistas do centro do sistema mundo que, efetivamente, “evoluíram” a partir das formas mais simples

às mais complexas, em sociedades caracterizadas por elevados níveis de homogeneidade. Mas de modo algum as categorias cunhadas para essas realidades podem dar conta do que se sucede em mundos diferentes, onde as relações sociais se fundam em outro tipo de vínculos que, na terminologia marxista, seriam resquícios do passado. Para compreender os limites da análise de Marx sobre o capital, vou mostrar que o movimento zapatista tem desenvolvido uma outra economia política, como assinala o subcomandante insurgente Moisés em sua intervenção no encontro “O pensamento crítico frente à hidra capitalista” (Moisés, 2015).

Em sua análise sobre “a economia a partir das comunidades”, revisita o caminho que tem-se transitado desde 1983 até a atualidade. Nos primeiros anos, antes de que se formasse o EZLN, os fazendeiros possuíam as melhores terras com milhares de cabeças de gado, graças às guardas brancas ou pistoleiros armados, com cujo apoio empurraram os camponeses até as montanhas. O primeiro passo foi recuperar os meios de produção, as terras, e logo tiveram que decidir como as trabalhariam. A decisão foi de fazê-lo por meio do trabalho coletivo.

Toda a reflexão econômica de Moisés (em duas intervenções brilhantes intituladas “economia política I e II”) gira em torno do trabalho coletivo, sobre o qual repousa toda a vida das comunidades zapatistas. Mas nem todo trabalho produtivo é coletivo: as assembleias acordam que uns dias são para o coletivo e outros dias “para nós”, isto é, para a parcela familiar.

Entre os povos originários, o trabalho coletivo é local, registrando-se nas comunidades e em algumas ocasiões entre várias comunidades que colaboram de maneira muito pontual para alguma tarefa que as afeta comumente. Mas os zapatistas multiplicaram-no em todos os níveis de sua autonomia:

E o trabalho coletivo que é feito em nível de povoado, ou seja, em nível local, comunitário; é feito em nível regional, é o que lhe chamamos, região é onde 40, 50 ou 60 povoados já estão agrupados, é o que chamamos de região; e então o trabalho coletivo é feito em nível municipal, quando dizemos nível municipal às vezes dizemos 3, ou 4 ou 5 regiões, e esse é o município autônomo rebelde zapatista. E quando dizemos trabalho coletivo em nível de zona, isso significa todos os municípios que existem, como o que é chamado de zona de Realidad, de Morelia ou de Garrucha, as cinco zonas (Moisés, 2015, p. 84).

Segundo essa descrição, o trabalho coletivo existe em toda a “sociedade” zapatista, sendo o aspecto básico de sua cotidianidade. Foi o que lhes permitiu construir centenas de escolinhas e postos de saúde, a manter a produção, as cooperativas e demais empreendimentos coletivos, assim como construir clínicas, hospitais e escolas secundárias, centros de transformação da produção

primária e toda a estrutura material das centenas de milhares de zapatistas que vivem em mais de mil comunidades e se relacionam em mais de 40 espaços coletivos de autogoverno.

Mas Moisés acrescenta algo central: “O trabalho coletivo é somente na terra mãe” (p. 85). Nos diz que o *tequio/minga*/trabalho coletivo não ocorre somente na produção, mas em todos os aspectos da vida, material e não-material. A construção do autogoverno se funda no trabalho coletivo: da saúde e a educação à Justiça, poder e Juntas de Bom Governo. Mas de que modo isso ocorre?

As pessoas encarregadas da saúde, osseiras², parteiras e plantas medicinais, às quais denominam “promotoras”, são eleitas na assembleia da comunidade, não por causa de suas capacidades, mas porque lhes é necessário trabalhar, apoiar sua comunidade nessas tarefas. Não recebem remuneração, mas através do trabalho coletivo a comunidade lhes assegura a sobrevivência, cultivando o milharal, apoiando-lhes com alimentos e atendendo as suas necessidades. Ocorre o mesmo com as pessoas que promovem a educação e todas as tarefas necessárias para a reprodução da vida. Por isso Moisés disse que “o salário” é o cultivo comunitário do milharal, do campo de grãos, do cafezal ou do pasto. A assembleia é também um trabalho coletivo que toma as decisões e sustenta aqueles que elegeram mediante trabalhos coletivos. Do mesmo modo a comunidade sustenta os seus representantes.

Uma das grandes criações do zapatismo consiste em ter estendido os trabalhos coletivos a todos os níveis nos quais se exercem a autonomia: local ou comunitário, municipal, regional ou em zona. Os zapatistas que integram municípios e Juntas de Bom Governo também exercem trabalhos coletivos, para se reunirem, tomar decisões e se sustentar materialmente. Não se trata de que um nível da autonomia sustente o nível superior. Em suma, os trabalhos coletivos substituem o dinheiro, e essa é uma questão que vai profundamente à contra-mão do capitalismo, sem que haja, todavia, uma economia política que reflita sobre essa realidade.

“A piada é que ninguém fique sem trabalhar coletivamente” (Moisés, 2015, p. 101). Os trabalhos coletivos não são decididos por um comando central, uma instituição centralizada, o que equivaleria a reproduzir um sistema estatal. São os povoados, as regiões, os municípios autônomos e as zonas que devem pôr-se de acordo para decidir como os trabalhos serão implementados e como será realizada a repartição, porque há famílias que têm poucos filhos e outras que têm muitos; devem discutir quanto tempo de trabalho é dedicado para a família e quanto para o coletivo, e assim com todos os problemas que surgem.

2 No original, “hueseras”.

Como assinala Gladys Tzul a respeito dos povos originários em Guatemala, o serviço comunitário não é remunerado porque “é o trabalho obrigatório que todos temos que fazer para o sustento da vida em comum” (Tzul, 2015, p. 132). Essa obrigatoriedade vale também para as assembleias sobre as quais repousa o governo comunal indígena, “onde o *k'ax k'ol* (trabalho coletivo) é o piso fundamental onde descansa e se produzem esses sistemas de governo comunal e onde se joga a participação plena de todos e todas” (idem, p. 133).

Neste ponto, destaca-se que a assembleia comunal é bem diferente da assembleia dos trabalhadores urbanos ou dos vizinhos de um bairro ou colônia. É obrigatória, pois se trata de outro trabalho coletivo. As autoridades comunais são portadoras das decisões das assembleias, a um ponto em que “não há dissociação entre autoridade comunal e assembleia comunal” (Tzul, 2016, p. 29).

O sistema Zapatista é descentralizado. Em cada região e povoado/comunidade decidem como fazer com o dinheiro da venda da colheita coletiva, se depositam-no no banco comunitário ou se o investem em alguma necessidade do movimento. A vida e os valores comunitários, a partir dos quais o Zapatismo se inspira, se assentam em uma ampla descentralização que permite a expressão das especificidades de cada geografia e de cada povo³.

Os trabalhos coletivos de que estamos falando é o que nos tem ajudado muito, e de duas maneiras, uma vez que o mês é dividido, 10 dias para o trabalho coletivo e 20 dias para o trabalho familiar. Cada qual se coloca de acordo. Outros dizem não, 5 dias para o trabalho coletivo e 25 dias para o familiar. Assim, todos se colocam de acordo, seja povo, comunidade, seja região, municípios autônomos ou zona. Esses são quatro níveis de funcionamento dos trabalhos coletivos, isto é, são quatro níveis de assembleias, assim podemos dizer, de como se põem de acordo (Moisés, 2015, p. 107).

Uma economia descentralizada, controlada por assembleias e trabalhos coletivos, reproduz uma sociedade outra, na qual conceitos como propriedade, trabalho assalariado e trabalho abstrato, mais-valia e acumulação, por exemplo, não aparecem. Desenvolver a análise de uma economia política centrada nos trabalhos coletivos é um desafio para o pensamento crítico contemporâneo, que supõe descolonizar as categorias assentadas no indivíduo explorado, no trabalhador assalariado, colocando em seu lugar um tipo de trabalho que não tem referências nas análises prévias de qualquer corrente de pensamento. Este desafio incube não somente à economia, mas a todas as disciplinas, já que todas tomam como ponto de partida o indivíduo ou o cidadão.

3 No EZLN convergem-se ao menos cinco povos originários, além de mestiços, que vivem em regiões de montanha, de selva e em zonas intermediárias.

As bases de apoio Zapatistas não possuem propriedade privada da terra, nem de nenhum meio de produção. Somente administram as terras recuperadas pela luta coletiva, bem como gestam todas as criações materiais (escolas, clínicas, cooperativas etc.) fruto dos trabalhos coletivos. Não produzem valores de troca (vendem somente uma parte da produção no mercado), mas reabsorvem o dinheiro arrecadado como valor de uso, assim como tudo o que produzem. Por isso as trocas com dinheiro são mínimas, já que o valor de uso é a norma. Portanto, não existe o trabalho abstrato, somente o trabalho concreto; tampouco a exploração ou a extração de mais-valia. Entre os Zapatistas não há capital e os trabalhos coletivos não valorizam nenhum capital, configurando-se assim como uma não-acumulação de não-capital.

De maneira que os novos mundos – o Zapatismo é apenas uma parte deles, ainda que a mais desenvolvida e extensa – merecem uma economia política de novo tipo, que não pode mais se referenciar na antiga, como sucedeu-se nos países socialistas. As reflexões que o “socialismo real” produziram eram simétricas às da economia política da sociedade burguesa: conceitualizava-se, por exemplo, o modo socialista de produção, a “lei da acumulação primitiva socialista”, ao ponto que se comparavam “os primórdios do socialismo com os primeiros passos do modo de produção capitalista” (Preobrazhensky, 1971, p. 93).

Tem sido a organização das bases de apoio, a recuperação dos meios de produção através da luta coletiva e a extensão dos trabalhos coletivos a todas as tarefas, o que permite superar ou descolonizar as categorias analíticas elaboradas por Marx em sua crítica da economia política.

Descolonizando o feminismo desde Curdistão

A longa luta do povo curdo está provocando várias mudanças em sua própria visão de mundo, em suas práticas e em suas prioridades. Eu me detenho em dois aspectos que considero importantes como legado anticolonial ao pensamento crítico: a formulação de uma “ciência das mulheres” ou Jineolijî, que mostra o papel proeminente das mulheres no movimento curdo como um todo; e o árduo trabalho teórico de Abdullah Öcalan para criticar e desprender-se da herança teórico-política do marxismo-leninismo e abrir-se a novos pensamentos. Em ambos os casos, tem sido a resistência contra o colonialismo/imperialismo, o patriarcado e o capitalismo que os fez ver a necessidade de superar a herança que o Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK)⁴ havia abraçado

⁴ *Partiya Karkerên Kurdistan* (PKK).

em seu período de fundação na década de 1970. Quero enfatizar que não se trata apenas de desenvolvimentos teóricos, nem que a emancipação das mulheres curdas se deva ao papel de Öcalan (como uma suposta caudilha infalível), como sugerem alguns comentários maliciosos no Ocidente, mas que tudo isso se deve à participação direta de um povo na luta pela sua sobrevivência.

O novo papel das mulheres começou com sua participação na resistência, ao ingressar na luta nas montanhas, já que essa experiência “as distanciou dos papéis e valores conservadores, e experimentaram novas formas de entender a vida a nível individual e coletivo” (AAVV, 2015, p. 51). Em 1987 funda-se a primeira organização de mulheres, a União de Mulheres Patriotas do Curdistão (YJWK)⁵, em Hanôver (Alemanha). Adotam o feminismo ocidental, não limitando-se a ele, mas o fundamentam nas tradições curdas e do Oriente Médio. No entanto, o momento decisivo para o movimento curdo, o PKK e o feminismo, foi a criação do exército de mulheres em 1993, pois “gerou um espaço no qual as mulheres que queriam sair da espiral da modernidade capitalista e do patriarcado podiam se expressar por si mesmas” (COMITÊ DE JINELOJÎ, 2017, p. 26).

As próprias mulheres curdas destacam que a participação nesse exército “criou experiências muito fortes”, na medida em que tiveram uma luta dupla, para fora e para dentro:

Enquanto as mulheres curdas lutaram por sua existência contra o Estado-nação, também lutaram contra os homens por sua existência na linha de frente da guerrilha. O conflito mental dentro da guerrilha mostrou que a aliança entre o patriarcado, o capitalismo e o Estado têm-se infiltrado por todas as rachaduras sociais; portanto, não basta resolver o sistema através da perspectiva da luta de classes e dos movimentos de libertação nacional (*idem*, 2017, p. 27).

Sem essa notável experiência, única no mundo pelo que eu conheço, não haveriam dado os passos seguintes que as levaram à conformação de uma rede completa de estruturas organizativas autônomas, tanto na guerrilha como na sociedade e no novo poder que estabeleceram em Rojava, norte da Síria, desde 2012. Durante o primeiro congresso das mulheres do Curdistão, em 8 de março de 1995, criou-se a União pela Libertação das Mulheres (YA-JK)⁶, que desempenhou um destacado papel na organização e politização das mulheres. Quatro anos depois se cria o Partido das Mulheres Trabalhadoras

5 *Yekitiya Jinen Welatparezen Kurdistan* (YJWK).

6 *Yekitiya Azadiya Jinên Kurdistan* (YAJK).

do Curdistão (PJKK)⁷, primeiro partido de mulheres como consequência do avanço da auto-organização.

O processo das mulheres se aprofunda com seu enraizamento nas comunidades e sua extensão a mais setores da sociedade curda. Em 2005 se forma o Alto Conselho de Mulheres (KJB)⁸ que em 2014 se transforma em Comunidades de Mulheres do Curdistão (KJK, onde o primeiro K é *kom*, ou comunidade nas tradições curdas)⁹. Não se trata de uma organização feminista ao estilo ocidental, mas “um sistema que reúne as perspectivas e respostas das lutas das mulheres nas quatro partes do Curdistão”, que busca que elas rompam o sistema patriarcal, “empoderando-se a si mesmas para obter uma identidade livre em todas as condições sociais” (*idem*, 2017, p. 32).

Ainda que Jineolojî se inspire no feminismo, o supera ao se enraizar nas culturas locais, não para reproduzi-las mecanicamente, mas para enriquecer seu trabalho emancipatório com uma perspectiva antissistema, sendo capazes de unir em um mesmo processo de libertação a luta anticolonial e antipatriarcal. “Quando as feministas examinam o Oriente desde o Ocidente, muitas vezes caem na debilidade de não incorporar as teorias surgidas na literatura oriental” (*idem*, p. 36). Devemos aceitar que a experiência das mulheres curdas na diáspora europeia teve duas consequências, sempre contraditórias: as conectou com o feminismo e, por sua vez, as levou a recusar as ideias eurocêntricas para poder aprofundar os vínculos com as mulheres de seu povo.

As mulheres curdas do PKK abordam ambos os aspectos. Recusam a tentação do feminismo ocidental de se separar da sociedade, o que levou a maioria dessas correntes a serem integradas no capitalismo, na medida em que o sistema aceitou parte das demandas do movimento com o objetivo de cooptá-lo, criando ilhas de “liberdade”, incluindo liberdade sexual:

A sexualidade inicialmente analisada nos discursos feministas como um problema de escravidão e dominação da sociedade, passou a ser discutida como uma questão de liberdade liberal. A “liberdade sexual” tem sido conduzida como uma questão individualista. Devido a isto, não tem sido possível desenvolver uma cultura de sexualidade livre que seja realmente livre de dominação e escravidão (*idem*, 2017, p. 39).

A crítica das mulheres curdas inspirada em Jineolojî busca transformar o conjunto da sociedade, incluindo a dos rapazes. Assegura que o feminismo ocidental está reproduzindo as políticas sexuais em vez de transformá-las,

7 *Partiya Jinên Karkerên Kurdistan* (PJKK).

8 *Koma Jinên Bilind* (KJB).

9 *Komalên Jinên Kurdistan* (KJK).

que a formação de espaços separados para as mulheres deixa de lado a transformação dos homens, e conclui que o feminismo “criou-se como um movimento que, sobretudo, só resiste e recusa” (*idem*, p. 40). Em suma, nos dizem que não se pode haver emancipação das mulheres se não há emancipação do conjunto da sociedade, o que as conduz a uma radical posição antissistema que é por sua vez “antimilitarista, antipoder, antissexista, antirracista e antifascista” (*idem*, p. 37).

O trabalho de politização e difusão de Jineolojî na sociedade curda permitiu que se chegasse ao sistema de co-presidências nas organizações políticas que redundou na representação igualitária que tem permeado todos os setores. Uma vez mais, a experiência na guerrilha foi a raiz de todas as mudanças. “A organização autônoma das mulheres guerrilheiras nas montanhas do Curdistão tem criado um modelo comunal de vida para as mulheres, não só nas montanhas, mas também na sociedade” (*idem*, p. 38). Nesse sentido, assinalam, separar-se da sociedade para sentir-se livre não é a mesma coisa que viver em liberdade em uma sociedade transformada.

Em Rojava tem-se experimentado um avanço notável na raiz da formação das Unidades de Defesa de Mulheres (YPJ) em 2012, na base das organizações que já existiam. Para muitas jovens mulheres, a participação nas brigadas armadas foi uma forma de escapar dos ambientes tradicionais opressivos e de viver espaços de liberdade pessoal e coletiva. Sem dúvida, sua exitosa participação nos combates contra o Estado Islâmico gerou-lhes o respeito de suas comunidades. Não obstante, “creem que chegará o dia em que uma organização como as YPJ já não será necessária, posto que poderão estar integradas dentro das YPG (mistas) sem que isto suponha uma renúncia de suas demandas” (AAVV, 2015, p. 153).

A paridade de gênero em todas as estruturas e organizações (processo no qual o EZLN também está envolvido) tem levado a que se organize uma dualidade no sistema de Conselhos Populares com a criação dos Conselhos de Mulheres, que supõe uma rede de comunas coordenadas através de conselhos próprios, aspirando-se pela participação de todas as que vivem em cada território, bairro ou povoado. Elas têm a capacidade de resolver conflitos que dizem respeito às mulheres (como a violência doméstica) com seus próprios critérios e possam vetar decisões dos Conselhos Populares. Que tipo de poder estão construindo, tornaria motivo de análise no futuro imediato, já que seria um insumo importante para os povos em movimento em todo o mundo.

O movimento de mulheres curdas expressado em Jineolojî proporcionou uma base material para o trabalho teórico de Öcalan consagrado em um texto

notável, “Matar o macho”. Ainda que o livro original não tenha sido traduzido, pode-se acessar uma síntese do texto no trabalho supracitado de Jineoloji. “Matar o macho é praticamente o princípio básico do Socialismo. Deste modo, mata-se o poder, o governo parcial, a desigualdade e a intolerância”, escreve Öcalan (COMITÊ de JINELOJÎ, 2017, p. 66). E agrega: “A militância do PKK está ligada à ideia de matar o macho”. A proposta de “matar o macho” vai na direção de envolver toda a sociedade na libertação das mulheres, visto que o sujeito coletivo dessa “morte” é todos, na medida em que se busca “a emancipação das mulheres e da sociedade como um todo” (*idem*, p. 43).

Não existe nenhum movimento revolucionário no mundo que tenha alcançado um grau semelhante de desenvolvimento na libertação feminina. Um movimento que compreendeu o enorme poder libertador que a luta das mulheres contém, e o formula de modo sensível ao afirmar que “o âmbito das relações de gênero é o âmbito onde, em um futuro, se levará a cabo a maioria das ações de libertação e desenvolvimento revolucionário” (*idem*, p. 66). Estão falando de mudanças profundas nas relações entre homens e mulheres, que sempre foi o objetivo do feminismo.

O papel de Abdullah Öcalan é fundamental neste processo pois está produzindo uma completa reelaboração do pensamento crítico herdado de Marx. Em sua vasta reconstrução da história, nos brinda com uma visão do mundo centrada no Oriente Médio, o lugar onde o povo curdo protagoniza sua revolução. Este aspecto me parece central. Uma história que parte dos povos que habitaram na Mesopotâmia, não pode deixar de enriquecer a história de todos os povos, já que suas particularidades somam-se ao universal, como já nos alertou meio século atrás Aimé Césaire, que se negava tanto a perder-se por “segregação amuralhada no particular”, como a dissolver-se “no universal”. Sua opção era por “um universal depositário de todo o particular”, como finaliza em sua carta a Maurice Thorez em 1956 (Césaire, 2006, p. 84).

O pensamento de Öcalan é tributário do movimento de mulheres, mas também da queda do socialismo soviético e do impulso descolonizador do movimento curdo. Entre suas contribuições mais notáveis deve se destacar a crítica ao economicismo presente no marxismo e em todas as tendências do pensamento crítico. Ao contrário daqueles que creem que o nascimento do capitalismo é o resultado “natural” do desenvolvimento econômico, Öcalan delinea uma concepção que o pensa como resultado do crescimento do poder militar e político, que ele considera “o elo moderno da tradição de usurpação de valores, correspondente à mulher-mãe pelo macho-forte e o grupo de bandidos e ladrões que o acompanham” (Öcalan, 2017, p. 83).

Em sua visão da história, inspirada no historiador Fernand Braudel, considera que a violência foi e é a força motriz da acumulação de capital, e que nas guerras coloniais onde se realizou a acumulação originária, não houve regras econômicas. “A economia política é a teoria mais falsificadora e depredadora do intelecto ficcional, criada para encobrir o caráter especulativo do capitalismo” (Öcalan, 2017, p. 96). Conclui que “o capitalismo é poder, não economia”, que se assenta na concentração de força, armada ou não, capaz de confiscar os excedentes que a sociedade produz.

Estou convencido que o papel central que Öcalan outorga ao poder político-militar no nascimento do capitalismo, relaciona-se com a experiência do movimento de mulheres curdas. Algo similar pode se dizer a respeito de sua análise sobre o Estado-nação, que ele considera como a forma de poder própria da civilização capitalista. Em sintonia com os movimentos de mulheres do mundo, que têm mudado a sociedade sem acessar ao poder estatal, desenvolve uma profunda vocação antiestatista que o leva a recusar, entre outros, o conceito de hegemonia como instrumento analítico e como horizonte para mudar o mundo. “A hegemonia significa poder e o poder não pode se materializar sem o domínio, que por sua vez não existe sem o uso da força” (Öcalan, 2017, p. 386).

De fato, há uma conexão em seu pensamento entre o papel que outorgado à mulher-mãe e aquele concedido à comunidade e, portanto, à centralidade dos valores de uso. “A economia, ao contrário do sistema capitalista, serve para cobrir as necessidades básicas da sociedade e por isso durante muitíssimo tempo esteve restringida ao valor de uso, tão vinculado à ordem comunal” (Öcalan, 2017, p. 460). Do mesmo modo, contrapõe a produção para obter benefício e acumulação de poder com a “economia do presente”, ou o dom (de doar), como a denominamos na América Latina.

Sustenta que chegou-se ao momento de destruição da “sociedade prévia” à civilizada, uma sociedade que em sua opinião é sinônimo da mulher-mãe, como consequência da conversão do macho em caçador, cuja força física representou “uma ameaça para a ordem matriarcal”, que se desemboca na forma do Estado quando os excedentes agrícolas o permitem (Öcalan, 2016, p. 225). Aquela sociedade ancorada na centralidade da mulher-mãe foi destruída pelo “início da mercantilização e do comércio, o qual penetrando pelas veias das colônias, acelerou a dissolução da sociedade ao se estender às mercadorias, o calor de mudança e ao se generalizar em propriedade” (*idem*).

Ao meu modo de ver, a importância que o líder curdo outorga ao valor de uso e à comunidade na história, dialogam com o que vem se sucedendo com os povos em movimento, em particular nos territórios Zapatistas de Chiapas e

Nasa do Cauca colombiano. Poderíamos mencionar a centralidade do escambo na Minga [Indígena] Hacia Adentro, com a qual o Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC) resiste durante a pandemia.

O povo Kokonuko, que faz parte do CRIC, realizou mais de sessenta feiras de intercâmbio de produtos agropecuários através do escambo, em diversas reservas indígenas. Em cada feira participam centenas de pessoas, em sua maioria jovens, que ao não utilizarem dinheiro, defendem uma “economia limpa na qual o escambo seja uma política contra o neoliberalismo e contra qualquer moeda” (Zibechi, 2020). Os Nasa consideram o escambo uma alternativa política ao capitalismo centrado nos valores de uso. Trocam produtos de diferentes climas, de terras frias e quentes, mas não trocam equivalências (um quilo por um quilo), pois baseiam-se nas necessidades de cada família. Chamam esse sistema de “economia própria”, que é o modo como denominam o sistema econômico não-capitalista, ancorado nos valores de uso que funciona nos territórios dos povos originários do Cauca.

É a maneira de recuperar o lugar da mulher-mãe, voltando ao conceito de Öcalan, embora seja um papel que vai além do sexo das pessoas e que pode ser desempenhado por um homem ou por uma mulher. Para Öcalan, o capitalismo não é consequência de um “desenvolvimento” quase natural da economia, impulsionado pela evolução tecnológica, como sustentou Marx (“O moinho movido a braços nos dá a sociedade dos senhores feudais; o moinho movido a vapor, a sociedade dos capitalistas industriais”, escreveu em Miséria da Filosofia), mas de uma tradição militar, política e cultural para “usurpar os valores sociais” (Öcalan, 2017, p. 83).

Leva ao centro, em vez das tecnologias, os “quarenta ladrões”. Com esse movimento, tudo muda, a história e a realidade atual cobram outras formas, saindo da opacidade em que a economia política tinha sido enclausurada. Mas esses ladrões não roubam somente coisas materiais para se enriquecer. Usurpam o que denomina como “valores sociais”. Do que se trata? Do lugar da mulher: “Também poderíamos descrever o surgimento do capitalismo como o elo moderno da tradição de usurpação dos valores correspondentes à mulher-mãe pelo macho-forte e o grupo de bandidos e ladrões que o acompanham” (*idem*).

Desse conjunto de ladrões saíram, diz Öcalan, os senhores e os amos, a burguesia moderna enriquecida com as guerras coloniais de conquista que formulou uma economia política que disfarçada de ciência busca ocultar a essência do capitalismo. Essas não são as forças econômicas, mas os dominadores que impõem, desde fora e contra a economia, sua lógica concentradora de poder.

É neste ponto de encontro que a prática emancipatória das bases de apoio Zapatistas, dos povos originários organizados em torno do CRIC e da experiência teórica e concreta curda, se entrelaçam. Não se trata de um “retorno à comunidade”, impulsionado por algum tipo de nostalgia, menos ainda por questões de caráter ideológico. A centralidade que as comunidades adquirem, os valores de uso e as mulheres, vêm da necessidade de superação do capitalismo, de resistir a ele, entendido como guerra de despossessão contra a humanidade.

Os povos em movimento não estão buscando uma sociedade ideal perdida, não é nostalgia por um mundo que já foi ou um a que desejam, mas algo mais transcendente: para superar o estado atual das coisas, é imperioso recuperar o tipo de mundo, sociedade ou “valores”, segundo a denominação que cada um prefira, que o sistema encurralou com a intenção de destruí-lo. Nesse empenho por sustentar a vida, encontram a comunidade, os valores de uso e o papel central da mulher-mãe, realidades que remetem a outra lógica, outra ética e outro modo de vida.

Em direção de uma “civilização da liberdade”?

Braudel se mostra ecético a respeito das mudanças velozes e irreversíveis: “Em geral, não acredito nas mudanças sociais rápidas, em golpes de teatro. As próprias revoluções não são rupturas totais” (Braudel, 2009, p. 50). As mudanças acima, como o advento de novas camadas de gestores, argumenta ele, muitas vezes reforçam a ordem estabelecida. Estabelece uma dialética entre tempo curto e tempo longo, entre os acontecimentos disruptivos e as continuidades, uma vez que as culturas mudam lentamente. Em nosso trabalho, seria como o diálogo entre as revoltas e insurreições e a construção de uma nova cultura política, processos que convergem ou desacoplam, de acordo com eventos a priori imprevisíveis.

Ele intercambia os conceitos de civilização e cultura, aos quais ele considera ser de “extensão temporal interminável que ultrapassa, e de longe, a longevidade, todavia impressionante, das economias-mundos” (*idem*, p. 53). Ele se distancia de um marxismo vulgar que coloca a cultura na superestrutura, subordinada às relações de produção. E segue, sempre afiado: “Ela [a cultura] é o mais velho personagem da história dos homens: as economias se substituem, as instituições políticas se rompem, as sociedades se sucedem, mas a civilização prossegue o seu caminho” (*idem*, p. 53); para terminar com a afirmação de um homem sábio: “A civilização é o ancião, o patriarca da história do mundo” (*idem*, p. 54).

Se existe algo sobre a terra capaz de limitar a veracidade expansionista da economia (não somente a capitalista), segue o historiador, é a cultura, capaz de conseguir o que a sociedade (e a política) não podem. Porque ela conjuga as três variáveis em uma articulação solta, porém concreta.

Os dois povos em movimento acima mencionados são emergentes de processos que se iniciaram décadas atrás, dando forma a novas culturas políticas contra as quais todos os esforços de constrangimento e domesticação estão sendo frustrados. Logo de um longo e intenso século, os feminismos têm se instalado em nossas sociedades, produzindo mudanças de longa duração na posição concreta do patriarcado; na medida em que os povos originários nos são apresentados como sujeitos descolonizadores, capazes de re-produzir relações sociais integrais (que os políticos profissionais têm teorizado como “bem viver”), que projetam como alternativa à crise da civilização capitalista.

O zapatismo é um emergente dos povos originários, certamente o mais avançado, em uma vasta constelação de criações autônomas e autogovernadas, ancoradas em milhares de comunidades. O zapatismo não inventou os trabalhos coletivos, mas teve a virtude de compreender seu potencial emancipatório e multiplicá-los em todas as práticas, nos mais diversos espaços, ao ponto que modelam seu mundo e configuram uma cultura ou modo de fazer política inconfundível, desde a prática mais pequena àquela mais extensa. Quando as bases de apoio (e os acadêmicos) formulam alguma pergunta a eles, primeiro se consultam, e só depois de encontrada a resposta, alguém a expressa.

O PKK não inventou o feminismo. As mulheres o aprenderam durante o exílio e nas montanhas, por necessidade, não por ideologia. Adaptaram-no às condições próprias da história e das tradições do Oriente Médio, e depois o multiplicaram até que cada ação e reflexo dos cantões e bairros deste vasto movimento foi impregnado em Jineoljî. Aprofundaram sua compreensão da opressão das mulheres até tal ponto, que afirmam que o Estado foi criado sobre a domesticação da mulher e consideram que “matar o macho” é o núcleo do movimento revolucionário.

É possível que estejamos no alvorecer de algo novo, tanto que ainda não temos as palavras para nomeá-lo. Se o conceito de “movimentos sociais” parece inadequado, o de “povos em movimento” pode resultar insuficiente, uma vez que não somente se movem (no duplo sentido de se mobilizar e de modificar o lugar material e simbólico herdado). A potência de ambos sujeitos coletivos (mulheres rebeldes e povos em movimento) tem permitido a eles converter-se em força principal do mundo novo e na ameaça mais temida pelas elites, já que mostram o caminho da descolonização/despatriarcalização das relações sociais,

processos tão estreitamente ligados que não é possível trabalhar consequentemente um deles, sem intervir no outro (Galindo, 2013).

À medida que a cansada civilização ocidental desfalece, uma nova civilização, talvez uma “civilização de liberdade” (à qual Öcalan denomina “civilização democrática”), pode estar emergindo diante de nossos olhos, que aprofunda suas raízes na história comunitária da humanidade; que foi despedaçada pelo colonialismo e o capitalismo (aliados funcionais do patriarcado) e agora ressurgem com toda sua potência restauradora da vida em comum. Com o conceito de “civilização democrática”, Öcalan busca “conceitualizar tanto as formas sociais prévias ao Estado e a civilização como as que, depois da aparição destes, ficaram à margem do Estado” (Öcalan, 2017, p. 454). O anterior supõe considerar que sociedade e Estado são contraditórios e não complementares, como consideram a sociologia e o marxismo.

Neste ponto é necessário reconceitualizar o que entendemos por colonialismo, em base na história e na realidade da América Latina. “O colonialismo é a sobreposição de sociedades sob relações de dominação e exploração” (TAPIA, 2019, p. 147). Baseando-se na experiência histórica do Alto Peru (atual Bolívia) e do conjunto da região andina, Tapia estabelece três características do colonialismo, que o permitem assegurar que não só não se acabou, mas que se aprofundou (longe daqueles que analisam a realidade atual como pós-colonial ou insistem no conceito de decolonialidade).

A análise de Luis Tapia sobre o colonialismo interno, focalizado na Bolívia, mas clarificador da realidade latino-americana, ultrapassa e supera os trabalhos conhecidos até o momento, já que tem a enorme, mas não única virtude, de descortinar as políticas progressistas, que costumam ser camufladas pelos discursos de seus dirigentes e por acadêmicos graduados na arte da confusão.

A primeira característica do colonialismo interno provém da transformação de povos agrários em povos semiextrativistas, que considera “a ruptura mais duradoura do colonialismo” (*ibidem*, p. 148). Através do extrativismo, a sociedade dominada trabalha para a dominante como fazia antes, pagando-a tributos, e assim dando continuidade a uma política de cinco séculos.

A segunda consiste na “desorganização do autogoverno”, que foi uma das principais características dos povos originários antes da conquista. A colônia não produz uma destruição completa do autogoverno originário, mas conseguiu agregar, subordinadamente, algumas estruturas de autoridade comunitária das sociedades conquistadas, com o objetivo de assegurar o pagamento de tributo ao poder imperial dominante. O que se sucedeu, em realidade, é que se manteve a produção e a organização comunitária à escala micro, ayllu,

comunidade ou marka, mas se rompeu a unidade a escala superior, ou macro, através do descabeçamento político ou da redução da dimensão política das sociedades conquistadas:

Esta desorganização do nível macropolítico deve levar a que as estruturas produtivas e sociais das sociedades conquistadas sejam mais fortemente mantidas no nível micro local e regional e tenham enfrentado uma condição de impossibilidade parcial de desenvolvimento de suas culturas, devido a esta perda da dimensão política de autogoverno e da articulação macro, que é realizada pelas estruturas do poder imperial (Tapia, 2019, p. 149).

Não obstante, a sobrevivência do nível micro comunitário foi mister no processo político que os povos viveram nos últimos dois séculos (desde as rebeliões de Túpac Katari e Túpac Amaru) e, no tempo curto, desde a difusão do Manifesto de Tiwanaku em 1973, dando nascimento à corrente katarista em Bolívia.

O terceiro aspecto analisado por Tapia é o estabelecimento de uma hierarquia entre sociedades, já que “a relação colonial é uma relação entre sociedades”, que envolve negar àquela subjugada seu status de sociedade e a seus membros a condição de seres humanos, através do racismo. Como parte dessa dominação colonial, as estruturas de autoridades das sociedades conquistadas se colocam em relação de subordinação, já que essas mesmas autoridades buscam o reconhecimento do dominador para manter seus privilégios (materiais e simbólicos) sobre seu povo, atuando como mediadores entre ambas (república de índios/ república de espanhóis) e defendendo em última instância a ordem colonial.

Por isso a libertação ou descolonização dos povos originários passa por um duplo processo de recuperar o passado e, em seguida, de tomar consciência da internalização da dominação na figura de caciques e outras autoridades funcionais à colonização. Neste aspecto, encontro uma enorme similitude entre os processos emancipatórios das mulheres feministas e dos povos originários: a dominação patriarcal e a colonial têm sido internalizadas durante tanto tempo, e com tanta intensidade, que foram naturalizadas e a libertação depende, em grande medida, da compreensão do que há de dominador nas pessoas dominadas, do que deve ser desarmado e desmontado para “desarticular toda e qualquer camada das opressões que nos sujeitam” (Galindo, 2013, p. 174).

Em sintonia com os principais pensadores e dirigentes dos movimentos indígenas, Tapia enfatiza que a superação da relação colonial implica na rearticulação ou recuperação da dimensão política suprimida pelo conquistador, reestabelecendo, de maneira atualizada, os diversos modos de autonomia e de autogo-

verno. O zapatismo o está fazendo por meio das Juntas de Bom Governo, assim como os curdos em suas “comunidades autônomas” dos cantões de Afrin, Jazira e Kobane, os quais detêm uma carta constitucional (CONSTITUIÇÃO DE ROJAVA, 2014). Este também é o caminho empreendido por uma diversidade de povos em toda a região latino-americana, desde os habitantes de Cherán (México), até os Wampis do Norte do Peru, processos muito diversos nos quais estão envolvidos povos de terras baixas e das serras, comunidades camponesas não-indígenas e de migrantes urbanos.

Entretanto, a descolonização não pode ser alcançada simplesmente reconstituindo as antigas formas de autogoverno com suas respectivas autoridades. O aprofundamento do extrativismo e do capitalismo nos territórios que os povos habitam, assim como a luta antipatriarcal das mulheres, o tornam impossível, porque seria um anacronismo que levaria à construção de novos modos de opressão. No passado, a resistência e a reconstituição dos povos se truncaram por conta da repressão e dos genocídios, mas mais recentemente, estabeleceram-se modos sutis de cooptação, como os “Estados plurinacionais”, nos quais a codificação da plurinacionalidade em formato estatal supõe manter e reforçar as principais rupturas geradas pela cultura colonial hegemônica (Tapia, 2008).

* * *

Uma das rupturas mais esperançadoras do período atual é que os povos em movimento (e as mulheres em rebelião) não estão repetindo os preceitos das lutas do passado, que consistiram basicamente na tomada do poder estatal, para proceder em seguida à realização de transformações estruturais. Nos dois casos analisados, assim como em muito outros que temos registrado nas últimas duas décadas, nos são ensinados caminhos distintos àqueles já conhecidos (Zibechi, 2018). O que está nascendo no seio dessas outras sociedades é muito distinto do que as revoluções socialistas do século XX produziram.

“Uma das principais causas da servidão - reflete Luis Tapia - é o costume, ou seja, a experiência de ter nascido e vivido sempre em contextos organizados por estruturas de desigualdade e discriminação, governadas por hierarquias sociais e políticas” (Tapia, 2019, p. 100). Que tipo de sociedade está sendo formada nos territórios onde predominam as relações mais ou menos igualitárias entre homens e mulheres, ou amalgamadas em torno dos trabalhos coletivos? Como serão as pessoas após assumirem o autogoverno e a autogestão durante muito tempo, não somente a nível local/comunitário, mas em amplas regiões e territórios livres de governos ruins? Distinguindo a cultura política dos indivíduos e dos

coletivos que têm crescido, durante mais de três décadas, em espaços onde se trabalha conscientemente contra a desigualdade e se condena todo tipo de discriminação, ou seja, lá onde as relações coloniais e patriarcais são questionadas, é um desafio que o pensamento crítico todavia se encontra longe de abordar.

Que política e que economia nascem dos trabalhos coletivos em terras zapatistas? Como as nomearemos? Que política e que poderes nascem das brigadas guerrilheiras integradas somente por mulheres? Pensando somente na questão da luta armada, podemos aplicar ao exército de mulheres curdas os conceitos de tática e de estratégia? Essas são perguntas para as quais ainda não temos respostas, e que tampouco queremos ter: serão as pessoas e os povos em revolta que se encarregarão de nomeá-las, pois quem nomeia e de onde o faz é parte do processo descolonizador.

Seria um erro grave, de cunho colonial/patriarcal, pensar que os novos modos se apresentarão no mesmo formato da velha cultura política que está em crise. Não deveríamos crer que a “civilização da liberdade” aspira a derrotar/derrocar a civilização capitalista/estatal, para impôr assim sua hegemonia no conjunto da sociedade. O conflito entre essas duas sociedades/culturas/civilizações não é nem pode ser simétrico à luta de classes, pois responde à lógicas muito distintas. O triunfo da classe trabalhadora na revolução comunista é, segundo Marx, o fim do trabalho assalariado e, portanto, a negação do proletariado.

Em diversos trabalhos, ele defendeu a tese de que a classe trabalhadora necessita de se converter em classe dominante para suprimir as antigas relações de produção. No *Manifesto do partido comunista*, destaca que o objetivo consiste em também suprimir “os antagonismos de classes e as classes em geral e, com isso, abole sua própria dominação de classe” (Marx, 2008b, p. 46). Em outros trabalhos, foi ainda mais claro:

[...] em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes (Marx; Engels, 2007, p. 42. Os grifos são do autor).

Pelo contrário, os povos estão se revoltando para continuar sendo povos, para se conservar como tais, transformando-se nesse processo de mover-se. Os povos lutam para recuperar e manter suas formas e meios tradicionais de vida, atualizando-se porque, como disse acima, não se trata simplesmente de restaurar o que existia. O que menos desejam é “acabar com sua própria condição

anterior de existência” (Marx, 1974, p. 90). O que denomino de atualizar suas condições, atravessa vários processos: por um lado, filtrar as tradições para manter somente aquelas que não oprimem a outras pessoas, como se sucede com o patriarcado; por outro, identificar os costumes ou modos de fazer que têm potencial emancipatório (como a minga/téquio) para generalizá-las, uma vez liberadas de suas ataduras arcaicas.

Não há simetria possível com a luta de classes, e isto é algo que as esquerdas ainda não podem compreender, como não conseguem aceitar as lógicas feministas dos cuidados coletivos como forma básica de fazer política. Esta dificuldade ficou muito visível quando o Congresso Nacional Indígena do México e o EZLN lançaram a candidatura de Marichuy (María de Jesús Patricia Martínez). Muita gente próxima do zapatismo pensou que se tratava de mais uma campanha eleitoral, como as que os partidos políticos realizam, sem compreender que havia outros objetivos, outros modos, e, portanto, outras formas de caminhar.

Confinar a resistência dos povos aos esquemas da luta de classe é uma atitude teórico política colonialista, que termina por impôr-lhes, desde fora e acima, objetivos e modos que eles não escolheram. Os povos têm outras formas de fazer política e de se organizar, outros tempos e maneiras, porque seu objetivo é seguir sendo povos, para o qual necessitam lutar para se desprender do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. As organizações que se consideraram vanguarda, necessitaram construir uma base social de “massas” para dirigi-las, dotando-se de uma direção que, nas palavras de um comandante sandinista, “dirigia e determinava todo o movimento”. Assim, o FSLN “se viu levado à tarefa monumental de construir, a partir de seu próprio aparato, o movimento organizativo e revolucionário de massas” (Wheelock, 1986, p. 64). O aparato mandava e o povo obedecia.

Na medida em que se aprofunda o extrativismo, uma das principais e mais duradouras rupturas do colonialismo, podemos dizer que estamos diante de um regime neocolonial que reproduz a história de uma sociedade que se sobrepõe à outra: neste caso, é uma aliança específica entre as grandes multinacionais e os setores das classes médias do Norte e do Sul, que oprimem as sociedades de abaixo, em todas as regiões do mundo. Esta realidade, filha do neoliberalismo e das revoluções de 1968, nos deveria levar à reflexão de que as estratégias anticoloniais e antipatriarcais dos povos são inspirações necessárias para todas as sociedades oprimidas.

O caminhar dos povos não pode consistir na tomada do poder estatal para impôr sua hegemonia sobre outros, porque isso seria o mesmo que consumir sua autodestruição, ao se converter naquele que não querem ser, reproduzindo a

dinâmica do amo e do escravo. Eles estão procedendo de outro modo; da mesma maneira que os povos originários da América Latina vêm resistindo a cinco séculos de colonialismo: mantendo o inimigo à distância, a fim de sustentar e reproduzir a “alteridade radical” de seu próprio mundo (Zibechi, 2019).

Referências

- AAVV. **La revolución ignorada**. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio. Barcelona: Descontrol, 2015.
- ABDEL-MALEK, Anouar. **A dialética social**: fundamentos para uma teoria social mundializante. Petrópolis: Paz e Terra, 1975.
- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo**: séculos XV-XVIII. O tempo do mundo, volume 3. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006.
- COMITÉ DE JINEOLOJÎ EUROPA. **Jineolojî, Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistán**. 2017.
- CONSTITUCIÓN DE ROJAVA. Carta de las comunidades autónomas de Rojava. In: **Resumen Latinoamericano**. Publicado em: 18 out. 2014. Disponível em: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2014/10/18/especial-texto-completo-de-la-constitucion-de-las-comunidades-autonomas-kurdas-de-rojava/>. Acessado em: 26 dez. 2019.
- GALINDO, María. **A despatriarcar**. Buenos Aires: Lavaca, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. Introdução à contribuição à crítica da economia política. In: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008a, p. 237-272.
- MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008b.
- MOISÉS, Subcomandante insurgente. Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas. In: **El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I**. México: Comisión Sexta del EZLN, 2015, p. 77-108.
- ÖACLAN, Abdullah. **La Civilización Capitalista**. La era de los dioses sin máscaras y los reyes desnudos. Caracas: Comité de Solidaridad Kurdistán-Venezuela, 2017.
- PREOBRAZHENSKY, Evgeni. **La nueva economía**. México: ERA, 1971. TAPIA, Luis. **Dialéctica del colonialismo interno**. Santiago: Quimantú, 2019.
- TAPIA, Luis. **Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional**. La Paz: Oxfam, 2008.

TZUL TZUL, Gladys. Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. **El Apantle**, n° 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, p. 125-140, out. 2015.

TZUL TZUL, Gladys. La producción comunal de la autoridad indígena. Breve esbozo para Guatemala. **El Apantle**, n° 2, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, p. 17- 36, out. 2016.

WHEELLOCK, Jaime. **Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas**. México: Siglo XXI, 1986.

ZIBECHI, Raúl. **Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias**. Bogotá: Desdeabajo, 2014.

ZIBECHI, Raúl. **Movimientos sociales en América Latina**. El “mundo otro” en movimiento, México: Bajo Tierra, 2018.

ZIBECHI, Raúl. La radical otredad. Prólogo. In: ALBARENGA, Pablo. **Retomada**. Montevideo: Alter, 2019, pp. 6-12.