

# “ESTAMOS AQUI! SOMOS QUEER! SOMOS ANARQUISTAS” A NATUREZA DA IDENTIFICAÇÃO E SUBJETIVIDADE ENTRE BLACK BLOCS

Edward Avery-Natale<sup>1</sup>

tradução por *acervo trans-anarquista*

## RESUMO

Nos protestos contra o G20 em Pittsburgh, em 2009, um grito popular entoava a frase: “We’re here! We’re *queer*! We’re anarchists, we’ll fuck you up!” [“Estamos aqui! Somos *queer*! Somos anarquistas, vamos acabar com vocês!”]. No entanto, é quase impossível que todos os integrantes do *black bloc* que entoaram esse grito se identificassem como *queer* em sua vida cotidiana. Neste artigo, defendo que a autoapresentação dos participantes do *black bloc*, especialmente quanto ao mascaramento do rosto com uma bandana preta e ao uso da própria cor preta, permite a destruição de uma identificação anterior e a recriação temporária de uma nova identificação. Ênfase as teorias desenvolvidas por Deleuze & Guattari e Giorgio Agamben. Também analiso uma *zine* produzida pelos organizadores da resistência ao G20 em Pittsburgh para mostrar que minha interpretação da subjetividade *black bloc* se espelha nas reivindicações dos participantes do *black bloc*.

---

<sup>1</sup> Texto originalmente publicado em inglês no periódico *Anarchist Developments in Cultural Studies*, volume 2010.1, no dossiê *Post-Anarchism today*, e intitulado “We’re Here, We’re Queer, We’re Anarchists: The Nature of Identification and Subjectivity Among Black Blocs”.

<https://journals.uvic.ca/index.php/adcs/article/view/17096>

Traduzido por *acervo digital trans-anarquista* em março de 2025.

## INTRODUÇÃO

Durante os protestos contra o G20 em Pittsburgh, Pensilvânia, em 2009, grupos de *black blocs* saíram às ruas para atormentar as reuniões e o funcionamento da cidade, como costuma acontecer em protestos de cúpulas comerciais. Durante pelo menos um desses protestos, surgiu um grito: “We’re here! We’re *Queer!* We’re anarchists, we’ll fuck you up!” O que é fascinante nesse grito é a frase “We’re *Queer!*”, já que havia nitidamente uma quantidade grande demais de anarquistas participando do *black bloc* para que fosse composta somente por aqueles que se identificavam como *queer*<sup>2</sup>. Ao contrário, havia vários indivíduos que não se identificavam como *queer* em sua vida cotidiana e que, no entanto, se engajaram em um grito que assumia essa identificação, ao menos momentaneamente.

Essa identificação momentânea como *queer* durante o *black bloc* demonstra a fluidez pós-moderna das subjetividades identitárias. O sujeito é capaz de abraçar como identificação uma infinidade de posições de sujeito e, em seguida, é igualmente capaz de descartar qualquer uma dessas mesmas identificações quando elas não servem mais ao indivíduo. Essa é, de fato, a razão pela qual o termo ‘identificação’ é em si superior ao termo ‘identidade’. Brubaker e Cooper (2000) enfatizam que o termo identificação destaca a natureza fluida e sempre mutável do eu. Isto é representado pela substituição do substantivo ‘identidade’, que implica uma coisa singular que existe no mundo, pelo verbo ‘identificação’, que enfatiza o ato de assumir um eu<sup>3</sup>. Embora essa multiplicidade e fluidez de identificação se encaixem na natureza de nossa compreensão da subjetividade na era pós-moderna contemporânea, na qual os seres humanos devem “ser entendidos como múltiplos e sem centro” (Call, 2002: 130), continua valendo o fato de que as pessoas tentam regularmente sustentar a ilusão de uma identidade singular.

---

<sup>2</sup> Se se identificassem, então provavelmente seria um pink bloc, que emergiu, sim, durante as revoltas noturnas da Universidade de Pittsburgh.

<sup>3</sup> O termo ‘identificação’ soluciona a preocupação de Alberto Melucci em *Challenging Codes*, onde ele afirma que “o termo ‘identidade’ é conceitualmente insatisfatório: ele transmite muito fortemente a ideia da permanência de um sujeito. No entanto, neste momento, nenhuma outra designação parece ter a capacidade de substituí-lo em seu propósito” (1996: 72). Afirimo que “identificação” é exatamente essa designação.

Em outras palavras, embora saibamos que a identificação é parcial, fluida e múltipla, os indivíduos geralmente tentam apresentar ao mundo exterior a imaginação fantasmática de uma única identidade. Geralmente, essa tentativa é realizada por meio de narrativa, um processo no qual contamos histórias sobre nós mesmos, com antagonistas, enredos e personagens (Vila, 2000). Essas histórias estruturam o que, de outra forma, seriam nossas identificações caóticas na ilusão de uma identidade estável.

Portanto, a adoção de uma identificação ‘*queer*’ pelos *black blocs* levanta a seguinte questão: por que esses indivíduos, naquela época, eram capazes de apresentar um eu *queer* se alguns deles não se identificavam como *queer* em suas vidas cotidianas? O que aconteceu nesse momento que gerou essa possibilidade? Se os indivíduos geralmente se esforçam para ter consistência por meio da criação de uma identidade estável ilusória, o que mudou no *black bloc*? Neste artigo, argumento que a natureza da estética *black bloc*, e especificamente a natureza da máscara, permite que isso ocorra. Argumento que a formação *black bloc* permite a negação da ilusão de identidade e a possibilidade temporária de um ser desterritorializado deleuziano, que relaciono ao conceito de singularidade *qualquer*, desenvolvido por Giorgio Agamben.

Por fim, uma observação metodológica: vários dos autores usados neste artigo possuem diferenças teóricas entre si que não serão abordadas no artigo, pois suas semelhanças são mais importantes para meus objetivos aqui. Para os fins deste artigo, eu me interesso mais pelos efeitos das ideias desenvolvidas por esses autores e suas semelhanças (que acredito serem muitas) do que pelas contradições que podem abranger suas muitas importantes obras. Não se trata de minimizar a importância dessas diferenças, mas apenas de afirmar que, para os fins da análise aqui desenvolvida, suas semelhanças são mais salientes.

### **O QUE SÃO *BLACK BLOCS*?**

*Black blocs* se tornaram comuns em atos de protesto, especialmente no ocidente. Embora tenham sido inicialmente formados por ativistas na

Alemanha no início da década de 1980, os *black blocs* só ganharam notoriedade mais ampla após as revoltas contra a Organização Mundial do Comércio (OMC) em Seattle, em 1999 (Highleyman, 2002). Hoje, são mais comumente vistos em mobilizações antiglobalização, como o G20 em Pittsburgh, e em outras ações contra o neoliberalismo e o capitalismo, como os protestos olímpicos em Vancouver e as atividades insurrecionais em andamento na Grécia, onde os anarquistas saem às ruas para protestar, agitar, lutar contra a polícia e apresentar ostensivamente seu descontentamento para com o capitalismo e o estado. A estética de um *black bloc* inclui principalmente o uso de calças pretas, botas ou tênis pretos, um moletom preto com capuz e uma bandana preta para cobrir o rosto. Essas bandanas funcionam como máscaras, amarradas ao redor da metade inferior do rosto, de modo que os olhos e a testa da pessoa ainda estejam visíveis, mas o nariz, a boca, as bochechas e o queixo estejam cobertos. Isso produz uma imagem não muito diferente da do bandido nas representações da antiga ‘fronteira’ norte-americana. Muitos participantes do *black bloc* às vezes também usam máscaras de gás e óculos de proteção para se protegerem do gás lacrimogêneo.

As táticas *black bloc* geralmente envolvem uma combinação de destruição de propriedade, tais como quebrar as janelas de lojas corporativas como Starbucks e McDonald’s, e performances carnavalescas. Essas estratégias costumam ser usadas para causar o máximo de danos possível e atrapalhar o funcionamento normal das empresas e do governo da cidade em questão, sem prejudicar as pessoas, com a possível exceção da polícia, que pode ser vista como inimiga em uma guerra de classes – ou social – em andamento. David Graeber (2002) descreve as táticas *black bloc* da seguinte forma:

Black Blocs [...] todos, de suas próprias maneiras, tentam mapear um território completamente novo [...] Eles estão tentando inventar o que muitos chamam de ‘nova linguagem’ da desobediência civil, combinando elementos de teatro de rua, festivais e aquilo que só pode ser chamado de guerra não-violenta — não-violenta no sentido adotado, digamos, pelos anarquistas dos Black Blocs, que rechaçam

qualquer ameaça física direta a seres humanos. (Graeber, 2002: 66)

O propósito mais óbvio da destruição de propriedades é drenar o dinheiro das cidades e das empresas, ou pelo menos incomodá-las. Essa destruição de propriedades não ocorre sem foco, mas prioriza alvos específicos que são vistos como representantes da ordem hegemônica neoliberal. Por exemplo, “os bancos e as empresas petrolíferas geralmente se tornam alvos, assim como os pontos comerciais que vendem mercadorias de fábricas de exploração e as cadeias de restaurantes de fast food que contribuem para a monocultura global” (Highleyman, 2002).

O objetivo desses ativistas não é fazer exigências ao capital ou ao estado, mas sim “exigir nada” (por exemplo, ver Anonymous, 2010 e Schwarz, Sagris e Void Network, 2010: 192-4). Alberto Melucci, antes das manifestações de Seattle, mas reconhecendo as tendências crescentes entre ativistas, destacou as tendências anárquicas entre os movimentos sociais, inclusive a falta de reivindicações, em seu livro de 1996, afirmando que os ativistas “*ignoram o sistema político e geralmente demonstram desinteresse pela ideia de tomar o poder*” (1996: 102). Richard J.F. Day (2005) também observou essa tendência no que ele chama de movimentos sociais mais recentes, dos quais os *black blocs* fariam parte.

Esses movimentos têm relação com a política do tédio articulada pelos situacionistas em Maio de 68, na qual ativistas mantinham o desejo de um momento de ‘festival’ perpétuo. Esse festival é um momento de ‘jogo’ político, de constante mudança e performance, que pode ser descrito como uma política do ‘gesto’. Lewis Call descreve a importância desse desenvolvimento político em seu livro *Postmodern Anarchism* [Anarquismo Pós-moderno]:

De fato, o conceito de gesto fazia parte da definição do próprio Situacionismo [. . .] Esses gestos podiam ser artísticos ou abertamente políticos, satíricos ou subversivos. Acima de tudo, eles deveriam ser lúdicos [. . .] A ‘ética lúdica’ Situacionista foi concebida como um antídoto para a ética de trabalho quase puritana endêmica tanto no capitalismo quanto no comunismo institucional. E a práxis gestual dos Situacionistas tinha o objetivo de levar

a revolução para o terreno estranho e inexplorado do símbolo. (Call, 2002: 102)

Essa falta de exigências em relação ao sistema, combinada com os ataques à propriedade privada e a ludicidade de algumas das táticas, resulta em uma série de movimentos de protesto que visam à impossibilidade de incorporação aos sistemas de controle. Esse último ponto é particularmente importante. Como “a melhor maneira de garantir a exclusão de uma força social radical é garantir sua *inclusão*” (Day, 2005: 29), a única maneira de evitar a impotência é recusar a inclusão, e uma maneira de fazer isso é não fazer nenhuma exigência ao sistema e sair dos limites tradicionais do discurso ativista por meio da festividade e do carnaval.

Os *black blocs* também enfatizam a ação e a representação, ou a criação temporária, do mundo no qual desejam existir, sem fechar a possibilidade de ações diferentes no futuro. Em outras palavras, enquanto vivemos, da melhor forma possível, em uma representação do que ainda está por vir, isso é feito sem se presumir estático ou permanente, pois o que ainda está por vir deve permanecer sempre em aberto. Alberto Melucci enfatizou a importância dessa forma de agir, afirmando que participantes de movimentos contemporâneos acreditam que “Se eu não puder me tornar o que quero ser a partir de hoje, não me interessarei por essa mudança” (1996: 184). Isso se relaciona à falta de reivindicações, já que esses ativistas articulam um desejo de *criar* o novo mundo no qual desejam existir, em vez de simplesmente pedir ao estado ou ao capital que se transformem em algo menos vil. Além disso, a forma como Melucci se expressa indica que esses ativistas não se veem como tendo alcançado ou almejando alcançar algum tipo de permanência em suas ações, mas que se trata de tornar-se e dar início, o que pode ser permanente e contínuo.

*Black blocs*, portanto, representam um contraponto à hegemonia capitalista. São algo que impossibilita sua integração aos sistemas do capitalismo e do estado, recusando-se a fazer exigências a esse sistema. Os *black blocs* visam representar as possibilidades futuras de um mundo melhor pelo qual os anarquistas estão lutando, e que também estão edificando

juntamente com a contínua existência desse mundo. Como mostrarei mais adiante, essa representação de algo que não seja o sistema sob o qual vivemos é particularmente importante.

No entanto, também acredito que as máscaras usadas por ativistas *black blocs* oferecem uma possibilidade a mais, não totalmente desenvolvida na literatura. Embora a vestimenta dos *black blocs* permita a camuflagem da identidade, acredito que esse aspecto pode ir além de simplesmente esconder o rosto da polícia, do FBI e de outras autoridades. Como explorarei a seguir, acredito que as máscaras usadas por ativistas *black blocs* permitem a adoção e a rejeição de uma variedade de identificações (no sentido de subjetividade, não no sentido de nome oficial, endereço e assim por diante) que a pessoa pode querer assumir. Além disso, mostrarei que a literatura que surgiu a partir dos protestos contra o G20 em Pittsburgh indica que pelo menos alguns dos participantes dessas ações também pensam no *black bloc* dessa forma.

### A MÁSCARA PRETA

*Prepare-se para se misturar, para colocá-la e desaparecer [...] Eu poderia ser qualquer pessoa, em qualquer lugar [...] Ter uma identidade totalmente nova [...] ou não ser ninguém desta vez [...] Apenas me dê uma máscara preta.*  
—*The (International) Noise Conspiracy: Black Mask*

Como mencionado acima, as máscaras são parte integrante da estética *black bloc*, permitindo ao anarquista evitar a identificação externa por dispositivos de gravação e garantir pelo menos alguma proteção contra o gás lacrimogêneo. No entanto, acredito que há mais na função da máscara. A citação de abertura desta seção traz a letra da música “Black Mask” [Máscara Preta], da banda anarquista-punk “The (International) Noise Conspiracy” [A Conspiração (Internacional) do Barulho]. Os versos que selecionei enfatizam o que quero dizer sobre o que uma máscara preta permite que participantes do *black bloc* façam. Como mostrarei aqui, a máscara permite que a identificação seja apagada, que os participantes se tornem qualquer

pessoa ou ninguém, que tenham uma identificação totalmente nova, como a identificação *queer* nos protestos contra o G20 em Pittsburgh.

Uma máscara, é claro, cobre pelo menos parte do rosto. O rosto em si, de acordo com Deleuze e Guattari, é o que representa a significação do sujeito; que “a forma do significante tem uma substância, ou o significante tem um corpo que é Rosto (princípio dos traços de rostidade, que constitui uma reterritorialização)” (1987: 117). Esse aspecto dos rostos pode ser rastreado até a origem da própria palavra rosto<sup>4</sup>, que vem de *facies* na medicina antiga. Esse termo referia-se a uma aparência superficial que caracterizava um tipo, que não se conectava diretamente à anatomia, mas ao mundo ao redor da *facies*, bem como a uma relação entre os sujeitos (Calefato, 2004: 68). Assim, o rosto é a significação do eu em relação aos outros e, de acordo com Deleuze e Guattari, é no rosto que a pessoa se reterritorializará depois de ter se desterritorializado em uma linha de fuga rizomática. Em suma, isso significa que, uma vez que a pessoa tenha rejeitado [sempre temporariamente] a subjetividade, entrando assim em uma linha de fuga, ela sempre se reterritorializará de alguma forma, o que significa que recuperará a subjetividade, e essa reterritorialização se dá sempre sobre um ‘rosto’.

Entretanto, o rosto-como-subjetividade abrange a possibilidade de o rosto ser uma metáfora para a representação da subjetividade de alguém. Assim, o rosto ou a facialidade não se limita à apresentação frontal da cabeça. Em vez disso, o rosto pode se expandir ou alcançar outras partes do eu, transformando outros aspectos do indivíduo em uma facialidade. Isso também se relaciona com as *facies* da antiguidade, uma vez que o rosto era um “território móvel, cujos sinais a medicina Hipocrática [. . .] examinava, não em termos de anatomia, mas em sua conexão com o mundo circundante e com o outro, naquele estado de alteridade e unicidade intrínseco a todo ser vivo” (Calefato, 2004: 68). Essa expansão do rosto pode ocorrer, por exemplo, por meio da fetichização, quando se permite que outra parte do

---

<sup>4</sup> N.T.: No texto original, a palavra rosto, em inglês “*face*”, é associada à palavra “*facies*”. Traduzimos a palavra “*face*” em português como “rosto” ou como “face” a depender do contexto.



corpo represente o eu. Em outras palavras, o rosto é a significação da subjetividade de uma pessoa e, como tal, outros aspectos dessa representação podem adquirir “facialidade”. Deleuze e Guattari articulam essa ideia da seguinte forma: “O rosto é uma superfície [. . .] a cabeça e seus elementos não serão rostificados sem que o corpo inteiro não o possa ser” (1987: 170). Mas, é claro, em nossa cultura, o rosto geralmente é rostificado na parte frontal da cabeça, e muitas vezes experimentamos a subjetividade alheia primeiro. É claro que isso não é inerentemente verdadeiro e poderia ser diferente, mas geralmente é o caso.

Assim, para nos concentramos por um momento na face-qua-face da parte frontal da cabeça, se pudermos fazer a afirmação geral de que é aí que esperamos que a rostificação e a subjetivação ocorram mais prontamente para muitas pessoas, então o que ocorre quando se mascara essa superfície, como acontece durante um *black bloc*? De acordo com Deleuze e Guattari, quando se mascara o rosto,

    Ou a máscara assegura a pertença da cabeça ao corpo, e seu devir-animal, como nas semióticas primitivas [sic], ou, ao contrário, como agora, a máscara assegura a instituição, o realce do rosto, a rostificação da cabeça e do corpo: a máscara é então o rosto em si mesmo, a abstração ou a operação do rosto. Inumanidade do rosto. O rosto jamais supõe um significante ou um sujeito prévios. [...] O rosto é uma política. (1987: 181)

Assim, “o rosto assume em seu retângulo ou em seu círculo todo um conjunto de traços, *traços de rostidade*, que irá subsumir e colocar a serviço da significância e da subjetivação” (ibid., 188). Em outras palavras, o rosto é o que significa a subjetivação e a própria máscara passa a representar essa subjetividade; a máscara apaga o sujeito antigo e representa o novo sujeito.

A natureza do mascaramento enquanto apagamento do sujeito inicial que lhe permite tornar-se outra coisa é também o que mostra que a subjetividade humana é múltipla e fantasmática. Em outras palavras, ao usar a máscara para apagar uma subjetividade, também se está mostrando a natureza imaginária da própria subjetividade estável. Isso é reconhecido por Slavoj Žižek em seu recente e breve artigo, “The Neighbor in Burka”:

De uma perspectiva freudiana, o rosto é a máscara definitiva que oculta o horror da Coisa-Vizinha: o rosto é o que torna o Vizinho *le semblable*, um semelhante com o qual podemos nos identificar e ter empatia [...]. É por isso, então, que um rosto coberto causa tanta ansiedade: porque nos confronta diretamente com o abismo da Outra Coisa, com o Vizinho em sua dimensão estranha. O próprio encobrimento do rosto oblitera um escudo protetor, de modo que a Outra Coisa nos encara diretamente [...]. E se dermos um passo adiante e imaginarmos uma mulher “tirando” a pele do próprio rosto, de modo que o que vemos sob seu rosto é precisamente uma superfície anônima, escura e lisa como uma burca, com uma fenda estreita para o olhar? “Ame o seu próximo!” significa, em sua forma mais radical, precisamente o impossível - amor real por esse sujeito dessubjetivado, por essa mancha escura monstruosa cortada com uma fenda/olhar (Žižek, 2010).

Em outras palavras, por uma perspectiva psicanalítica, o rosto é, em si mesmo, uma máscara que oculta a natureza da subjetividade como um nada disfarçado de algo; nunca somos um único eu unificado, mas apenas nos imaginamos como tal a fim de preencher o laciano significante vazio. A eliminação do rosto como representação da subjetividade por meio da máscara, no caso de Žižek, a Burca, confronta o sujeito com a experiência subconsciente de sua própria falta – torna óbvia a falta da realidade de um único eu unificado ao apresentar ao outro um outro dessubjetivado. No caso da máscara preta usada durante os *black blocs*, podemos dizer que ocorre o mesmo. No entanto, a diferença é que o *black bloc* quer que essa falta seja abraçada, enquanto o vizinho em Žižek fica horrorizado pelo confronto com o sujeito faltoso.

Assim, quando alguém bloqueia o rosto por meio do mascaramento, interrompe a experiência da subjetividade previamente existente, permitindo que o sujeito assumira uma nova subjetividade de sua escolha, supondo-se que esteja abraçando essa falta<sup>5</sup>. É isso que Deleuze e Guattari querem dizer

---

<sup>5</sup> Essa questão de escolher abraçar o apagamento da subjetividade é particularmente importante. Embora Žižek nos mostre que qualquer ocultação do rosto pode expor a pessoa como a Outra Coisa, apagando a identidade assumida, não parece ser o caso de que, por meio dessa ocultação, a pessoa sempre cria necessariamente uma nova subjetividade. Em vez disso, é a questão de fazer essa escolha durante o *black bloc* que permite isso, uma escolha que muitas vezes não é feita, por exemplo, por uma noiva com véu.

quando afirmam que “a máscara agora é o próprio rosto”. A máscara permite algo semelhante a um tornar-se *qualquer*, na linguagem de Giorgio Agamben. Para Agamben, esse qualquer é a singularidade qualquer:

QUALQUER é a figura da singularidade pura. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas tampouco é simplesmente indeterminada; ela é determinada apenas através da sua relação com uma *ideia*, isto é, com a totalidade das suas possibilidades. (Agamben, 1993: 68.7)

Portanto, não é que a singularidade qualquer mascarada não possa se tornar algo (no caso acima, um anarquista-*queer*), é apenas que esse algo deve ser temporário e parcial, e também em relação a uma ideia que é igualmente temporária e parcial. A própria máscara permite essa temporalidade e parcialidade, pois apaga a subjetividade e permite que o sujeito assuma outras subjetividades. A pessoa adota a identificação que é útil para a ação, mas essa identificação pode ser temporária e pode ser rejeitada quando outra for útil ou quando a pessoa se desmascarar. De qualquer forma, isso está relacionado a uma ideia, o anarquismo, e à totalidade das possibilidades, ou seja, às identificações *possíveis*: alguém poderia ser muitas possíveis coisas diferentes, mas geralmente somente alcança identificações específicas.

David Graeber sublinha essa natureza da máscara ao discutir sobre um *black bloc* na Cúpula das Américas na cidade de Quebec, onde vários anarquistas usavam máscaras com a seguinte inscrição nas extremidades:

Permaneceremos sem rosto porque recusamos o espetáculo da celebridade, porque somos todo mundo, porque o carnaval nos convoca, porque o mundo está de cabeça para baixo, porque estamos em toda parte. Ao usar máscaras, mostramos que quem somos não é tão importante quanto o que queremos, e o que queremos é tudo para todo mundo. (conforme citado em Graeber, 2009: 148)

Aqui vemos a importância do apagamento da identidade – permanecer sem rosto, tornar-se todo mundo, recusar o espetáculo da celebridade – e também a importância da natureza carnavalesca do *black bloc*. Também é interessante observar que isso foi inscrito nas laterais das

máscaras que, por sua vez, foram impressas com a imagem de um rosto que não era o rosto de quem a usava, criando assim, literalmente, um novo rosto para o sujeito *black bloc* des-rostificado.

Além disso, embora eu reflita posteriormente sobre o conceito de ‘não exigir nada’, devo abordar aqui a aparente tensão entre a ideia de recusar exigências e o fato aparente de que anarquistas, apesar disso, expressam desejos, representados acima pela afirmação de que querem tudo para todos. O ponto importante aqui não é que os anarquistas não tenham desejos ou ideias do que esperam alcançar. Se esse fosse o caso, seria impossível que se identificassem como anarquistas ou anticapitalistas, já que cada um desses rótulos de identificação implica um desejo ou uma vontade. O que deve ser entendido é que não exigir nada significa se recusar a fazer exigências ao capital e ao estado e ter, no lugar disso, o objetivo criar algo totalmente novo.

A estética *black bloc*, então, é um apagamento da identificação; permite que o anarquista mascarado se torne a singularidade qualquer e, como tal, se torne qualquer coisa, como o *queer* do referido grito. O *black bloc* apaga a rostificação anterior, mas, como Deleuze e Guattari nos dizem, a rostificação se espalha por todo o corpo, todo o corpo pode se tornar um rosto. Assim, o apagamento da identidade previamente existente também pode se espalhar por todo o corpo: o ativista *black bloc* está vestido de preto da cabeça aos pés, criando todo o corpo como o rosto do anarquista, que, no caso do grito acima, também é capaz de assumir a identificação ‘*queer*’. O fato de o sujeito se vestir de preto quando faz isso não é uma coincidência, mas tem relação com a própria natureza da obscuridade como um estilo de vestimenta que “explicita uma obliteração de significado, um tipo de absorção física de todos os raios de luz que transforma o corpo vestido de preto em uma entidade transparente ou invisível” (Calefato, 2004: 110).

No entanto, Deleuze e Guattari também nos dizem que as desterritorializações, a obliteração do significado e da subjetivação, são sempre parciais e nunca totalmente consumadas. Assim, embora a desterritorialização do mascaramento seja uma linha de fuga para longe da subjetividade e em direção ao devir rizomático, “Temos que pensar a

desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, que possui seus graus e seus limiares (epistratos) e que é sempre relativa, tendo um reverso, uma complementaridade na reterritorialização” (Deleuze e Guattari, 1987: 54). Em outras palavras, uma desterritorialização sempre necessita de uma reterritorialização, um indivíduo nunca se pode tornar completa e permanentemente rizomático, embora se possa rejeitar a subjetividade, sempre se tornará re-subjetivado.

O apagamento da subjetivação realizado pela estética *black bloc* sempre necessita de um retorno à identidade. O sujeito primeiro se reterritorializará na subjetividade anarquista e depois, nesse caso, na subjetividade *queer*. De fato, o *black bloc* não pode evitar uma reterritorialização na identificação de anarquista porque essa subjetividade é necessária para a continuidade do *black bloc*; a subjetividade de ‘anarquista’ é necessária para o objetivo da insurreição e da revolução, portanto, o apagamento é parcial até depois da insurreição; a máscara apaga a subjetividade, mas como a própria máscara é um significante do anarquista, a pessoa sempre se reterritorializará em uma subjetividade anarquista, mesmo que essa subjetividade seja hifenizada, como no caso de *queer-anarquista*. É, então, *queer* que constitui a reterritorialização secundária nesse caso, e o rosto se torna um rosto *queer-anarquista*.

Essa incapacidade de desterritorializar permanentemente toda a subjetividade, inclusive a do anarquista, corresponde ao significado mais verdadeiro da declaração de Jean Genet em Paris, em 1968, “C’est triste à dire, mais je ne pense que l’on puisse vaincre sans les drapeaux rouges et noirs. Mais il faut détruire après [Infelizmente, não acho que possamos vencer sem as bandeiras vermelhas e pretas. Mas elas serão destruídas depois]” (CrimethInc, 2008: 11). As bandeiras vermelhas e pretas são um significante frequente do anarquismo-comunismo, preto significando anarquia e vermelho significando comunismo. Contudo, a própria existência das bandeiras promove também uma subjetivação externa na forma de uma identidade singular, anarquista, em vez da liberação de tornar-se *qualquer*.

O mesmo poderia ser dito sobre as máscaras pretas – elas são necessárias para os anarquistas contemporâneos, mas depois devemos tirá-las e destruí-las. As máscaras negras ainda são necessárias porque permitem que o anarquista se torne a representação do pós-hegemônico porvir, aquele futuro que lutamos para conquistar. O qualquer do *black bloc*, então, é uma *maneira* na linguagem de Agamben, no sentido de que é “*uma maneira emergente*, não um ser que é *de* um modo ou de outro, mas um ser que é o *seu* modo de ser e, portanto, mesmo permanecendo singular e não indiferente, é múltiplo e válido para todos” (Agamben, 1993: 28.8). Essa validade está relacionada à ideia de não fazer exigências. Os anarquistas do *black bloc* não desejam que o estado atenda às suas demandas, em vez disso, eles representam aquilo que poderia ser e o que todos poderiam se tornar. Isso é representado em uma frase dos protestos gregos do inverno de 2008, em que predominaram os *black blocs* e as máscaras, e mais tarde no título de um livro recente sobre esses protestos, *We Are An Image From The Future* [Somos uma Imagem do Futuro] (Schwarz, Sagris e Void Network, 2010); eles representam o que pode ser mas que ainda não chegou.

### **OS PARTICIPANTES DO *BLACK BLOC* VEEM ISSO DESSA FORMA?**

Para compreender *black blocs* adequadamente, devemos entender não apenas a estética, mas também como alguns dos participantes de um *black bloc* se enxergam durante o ato. Será que os participantes de *black blocs* acreditam que a identificação pode ser apagada e assumida livremente por meio de máscaras e do vestuário preto? Será que alguns dos participantes do protesto contra o G20 em Pittsburgh acreditaram nisso quando assumiram a identificação *queer*? Será que eles veem sua própria presença como algo que precede o que está por vir? E será que eles acreditam que não estão exigindo nada? E, no final, eles precisarão destruir a subjetividade anarquista da mesma forma que destroem todas as outras? Para elaborar isso, vou me basear em uma zine intitulada *The Enemy of Mankind Speaks Power* (O Inimigo da Humanidade Fala Poder), criada pelos organizadores da

resistência contra o G20 em Pittsburgh<sup>6</sup>. Como mostrarei, acredito que esse comunicado indica, de fato, que vários outros participantes dos *black blocs* contra o G20 em Pittsburgh podem enxergar o mascaramento da maneira que descrevi acima.

Na seção de *The Enemy of Mankind Speaks Power* intitulada “My Preferred Gender Pronoun is Negation” (Meu Pronome de Preferência é a Negação), que trata mais especificamente da *queeridade* [queerness] e da relação entre *queeridade* e os *black blocs*, e(s) autore(s) relata(m) uma conversa com uma amiga<sup>7</sup>. E amiga comentou: “O que há de tão *queer* nisso? As pessoas simplesmente usavam preto e queimavam coisas na rua”. E(s) autore(s) respondeu(ram): “A prática de usar preto e destruir tudo pode muito bem ser o gesto mais *queer* de todos”. Elus afirmam que “ser *queer* é negar”<sup>8</sup>, que o tornar-se qualquer do *black bloc* foi, em si, um gesto de *queeridade*, pois nega não apenas os limites de gênero e sexualidade, mas o ato de resistência do *black bloc* também negou a própria subjetivação. Elus continuam dizendo:

Sem hesitação, *queers* se livraram das restrições da identidade ao se tornarem autônomos, móveis e múltiplos, com diferenças variadas. Alternamos desejos, gratificações, êxtases e emoções ternas sem referência às tabelas de mais-valia ou estruturas de poder [ . . . ] Se a tese de que o gênero é sempre performativo estiver correta, então nossos eus performativos ressoaram com o gênero mais *queer* de todos: o da destruição total. Daqui em diante, nossos pronomes preferidos são o som de vidro quebrando, o peso de martelos em nossas mãos e o aroma adocicado de merda pegando fogo. Dirija-se a nós de acordo.

---

<sup>6</sup> *The Enemy of Mankind Speaks Power* não tem autor(es) associado(s) a ele, o que elimina a subjetividade identitária da autoria. Além disso, o zine não está disponível em nenhum lugar da Internet. O objetivo dos produtores desse zine era mostrar que as redes de compartilhamento entre humanos ainda são valiosas e, por isso, eles nunca criaram uma versão acessível pela Web. Em nome da manutenção dessa tradição, se algum leitor quiser uma cópia desse zine, poderá entrar em contato com o autor deste artigo para receber uma cópia física pelo correio.

<sup>7</sup> N.T.: Empregamos linguagem neutra para nos referirmos às autorias da zine.

<sup>8</sup> N.T.: É interessante pontuar que, na versão original “to queer is to negate”, a palavra *queer* é usada como verbo, como uma ação, assim como a palavra “negar”. Do mesmo modo, ao utilizar logo depois a expressão “tornar-se qualquer”, a tradução poderia ser, também, “se tornar o que quer que seja”.

Aqui percebemos que pelo menos alguns dos manifestantes dos *black blocs* em Pittsburgh viram o *black bloc* como uma negação de suas identificações anteriormente existentes. Além disso, percebemos que a destruição da identificação por meio do mascaramento do rosto é tida como um apagamento do eu em todo o corpo, já que não dizem apenas que o mascaramento é o gesto mais *queer* de todos, mas que o ato de usar preto, de apagar completamente o eu, é o gesto mais *queer* de todos. Além disso, podemos problematizar mais profundamente a frase “We’re here! We’re queer! We’re anarchists, we’ll fuck you up!”. Embora a identificação diga respeito, até certo ponto, à sexualidade *queer*, como é indicado pelas referências a gênero, pronomes, sexualidades e êxtases, ela também aponta para outra coisa. Como afirma(m) e(s) autore(s), *queeridade*, nesse caso, também significa a negação em si; significa a negação ou obliteração de uma identificação existente e a liberdade de tornar-se qualquer. A destruição passa a incluir a destruição da identificação. Essa destruição da identificação também exige que os participantes vão além da solidariedade no sentido das teorias tradicionais de redes sociais. Em vez disso, essa destruição passa para o campo do que McDonald (2002) chamou de “fluidarity” [fluidariedade]. A fluidariedade enfatiza o processo de criação e mudança durante a luta, e não a construção ou manutenção de um movimento singular coerente com líderes públicos e uma identidade singular coerente, como ‘Marxista’ ou ‘Proletariado’.

Além disso, essa zine também indica que alguns se viam como representando o porvir. Entretanto, não o fazem tentando obter o status de hegemonia. Em vez disso, na linguagem de Richard J.F. Day (2004; 2005), eles representam um futuro anti-hegemônico. Observamos isso quando afirmam que o objetivo não é a “Produção de militantes anarquistas com uma ideologia coerente”, mas sim a disseminação de práticas insurrecionais como um modo de ser. Aqui eles reivindicam uma vitória evidente: “As práticas desordeiras que antes eram limitadas a um pequeno subconjunto do discurso anarquista se espalharam por categorias políticas, raciais, de gênero e sexuais, chegando até mesmo a tomar conta de uma parte da população



estudantil” (ibid., 13-14). Em outras palavras, como afirmei acima, eles pretendiam representar uma nova forma de estar no mundo, uma forma de “destruição total”. Essa representação foi, pelo menos temporariamente, bem-sucedida, pois aqueles que não teriam participado anteriormente de tais ações aderiram a esse modo de ser.

Portanto, acredito que os participantes em Pittsburgh se viam como representantes de uma maneira que era válida para todos, mas não de forma paternalista. Pelo contrário, ao representar uma forma de destruição e fluidez, eles representam a possibilidade de tornar-se qualquer. Diferentemente, por exemplo, de uma Vanguarda Marxista que define os limites do possível para as massas proletárias, o *black bloc* representa simplesmente a possibilidade de tornar-se qualquer. Tal conduta é descrita por Melucci como o “sujeito da ação” (1996: 91). Ele nos diz que, ao contrário dos movimentos sociais pré-existentes, que “estavam mais profundamente enraizados em uma condição social específica na qual estavam inseridos, de modo que a questão do coletivo já estava resolvida desde o início” (ibid., 84), os sujeitos de ação contemporâneos rejeitam essa subjetividade preconcebida. Assim, o significado mais verdadeiro da “ação” em “sujeito de ação” seria o ato de se tornar o sujeito que se deseja ser e deixar de se tornar quando o sujeito achar conveniente – em outras palavras, tornar-se a singularidade qualquer. Assim, o impulso destrutivo do *black bloc* é a destruição de tudo, e isso é contrabalançado pelo impulso criativo de criar uma nova identificação naquele momento, cumprindo assim a afirmação de Bakunin de que o impulso de destruir é também um impulso criativo; o qualquer destruirá a subjetividade a fim de criar novos eus múltiplos.

Mas será que esse desejo também é um desejo de destruir a subjetividade anarquista? Os autores de *The Enemy of Mankind Speaks Power* afirmam que,

Se sabemos que a cúpula do comércio é uma imagem de si mesma, e sabemos que o manifestante também é uma imagem de si mesmo, então ambos devem ser confrontados se quisermos destruir a sociedade do espetáculo [. . .] até mesmo o mais ideológico dos ativistas anarquistas tornou-se cúmplice do devir-ingovernável coletivo. Foi por meio

desse devir – essa *perda do meu eu* – que tanto os termos estabelecidos pelo discurso empobrecido do ativismo quanto os termos estabelecidos pelo estado foram praticamente derrotados.

Essa afirmação enfatiza o objetivo não apenas de destruir o G20 e o capital global, mas também de destruir os sujeitos ativista e anarquista. Quando afirmam que o mais ideológico dos ativistas anarquistas “tornou-se cúmplice” no ato de “tornar-se ingovernável”, vemos mais claramente o desejo de destruir a subjetividade anarquista. O anarquista mais ideológico está sujeito à força externa da ideologia anarquista; a força da ideologia limita o sujeito. No entanto, no ato do *black bloc*, até mesmo esse ideólogo tornou-se qualquer e se engajou na destruição da subjetividade por meio da perda do eu. Assim, ao menos naquele momento, o sujeito conquista a qualquer-idade [*whatever-ness*] e encontra uma linha de fuga. Entretanto, como eu disse acima, esse qualquer precisa se reterritorializar, e isso se voltava sempre ao anarquista e, em alguns casos, ao *queer*. A reterritorialização para o anarquista é essencial, pois é o anarquista que deve destruir tudo, mas, no final, o sujeito também terá de destruir o anarquista.

Por fim, essa ausência de uma posição ideológica rígida também é o que prefigura a exigência de nada. Embora es autorus reconheçam que alguns indivíduos tenham apresentado preocupações sobre a falta de uma estratégia ou ideologia clara que sustente ações como as descritas aqui, elus veem isso como uma vantagem que lhes permite recusar a incorporação<sup>9</sup>. Afirmam: “Em um clima político sem nenhuma esquerda real, adotar uma estratégia com demandas e táticas específicas para atingir nossos objetivos apenas serviria para solidificar os anarquistas como a oposição leal”. Primeiro, aqui vemos que elus continuam sim a se ver como anarquistas, elus se reterritorializaram. Embora o objetivo de longo prazo seja destruir até mesmo isso, nesta citação vemos que elus mantêm uma subjetividade anarquista. Se esse não fosse o caso, elus não enxergariam os anarquistas enfrentando a ameaça de serem assimilados como a “oposição leal”, porque

---

<sup>9</sup> N.T.: Incorporação em um sentido próximo de “assimilação”.

não seriam anarquistas. Em segundo lugar, vemos aqui que elus não exigem nada; se recusam a fazer exigências que possam ser atendidas pelo sistema, o qual incorporaria sua resistência. Ao se tornarem a “oposição leal”, elus seriam apenas aquilo que poderia ser apaziguado pelo atendimento de algumas demandas. Ao se recusarem a fazer exigências, ao se envolverem em um ato de destruição total, elus recusam essa incorporação.

Assim, defendo que a rejeição da subjetivação e o tornar-se qualquer é exatamente o que alguns participantes do *black bloc* no G20 se viram fazendo. Se viam como representantes do porvir. Além disso, parecem acreditar que, nesse porvir, a subjetividade ‘anarquista’ terá de ser destruída junto com todas as outras. Entretanto, também continuam a se ver como anarquistas no aqui e agora. Embora possam conquistar a desterritorialização, é necessário reterritorializar o anarquista a fim de ‘vencer’. Por fim, vemos aqui que elus são *queer* não apenas no sentido de serem sujeitos sexuais *queer*, mas no sentido de serem sujeitos de destruição total. Se *queeridade* significa negação, então suas identificações sexuais se tornam de negação, que se refere ao que há de mais significativo na afirmação de que seu pronome preferido é o som do vidro se estilhaçando. Isso, então, deixa mais claro o sentido da expressão do referido grito de que estar aqui e ser *queer* equivale a foder com tudo – ser *queer* é negar e destruir, é ser anti-hegemônico, não é apenas foder, mas também foder com tudo.

## CONCLUSÃO

Anarquistas que participam de *black blocs* (assim como de outros projetos dos quais anarquistas fazem parte) representam um futuro libertário. Esses sujeitos existem como sujeitos anarquistas até que destruam as bandeiras pretas e vermelhas e tirem suas máscaras, até que possam se tornar os mais *queer* por negarem sua própria *queeridade*. Deleuze e Guattari chamam esse futuro que representamos de ‘fora’, o lugar para o qual as linhas de fuga escapam. Entretanto, se vencermos, não poderemos ser complacentes com esse futuro. Richard J.F. Day (2005) enfatiza que o fora deve ser sempre uma passagem em vez de um lugar, pois corremos o risco de hegemônizar o

fora e oprimir os Outros ainda não conhecidos. Assim, na linguagem de Agamben, “O *fora* não é um outro espaço situado para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso” (Agamben, 2005, p. 7).

A possibilidade dessa passagem para o fora é exclusiva de nossa era pós-moderna contemporânea. A “época em que vivemos agora é também aquela em que se torna pela primeira vez possível para os homens terem a experiência da sua própria essência linguística” (Agamben, 1993: 82.3). Em outras palavras, é hoje que podemos estar cientes da natureza construída de nossa própria subjetividade. O fato de podermos reconhecer esse método de subjetividade hoje, e não no passado, também foi reconhecido por Laclau e Mouffe:

Essa não é uma descoberta fortuita que poderia ter sido feita em qualquer momento; pelo contrário, está profundamente enraizada na história do capitalismo moderno. Em sociedades com baixo nível de desenvolvimento tecnológico, em que a reprodução da vida material é realizada por meio de práticas fundamentalmente repetitivas, os “jogos de linguagem” ou as sequências discursivas que organizam a vida social são predominantemente estáveis. Essa conjuntura dá origem à ilusão de que o existir dos objetos, que é uma construção puramente social, pertence às próprias coisas [...]. É somente no mundo contemporâneo, quando a mu dança tecnológica e o ritmo deslocador da transformação capitalista alteram constantemente as sequências discursivas que constroem a realidade dos objetos, que o caráter meramente histórico do ser se torna totalmente visível. (Laclau e Mouffe, 1987: 97)

Assim, agora que podemos estar cientes da natureza fraturada, instável e construída da subjetividade, alguns estão tentando transformar isso em formas de estar no mundo. Mas como seria um futuro construído em torno da imagem apresentada aqui, de singularidades quaisquer e linhas de fuga, constantemente se desterritorializando e reterritorializando? Se os anarquistas que participam dos *black blocs* são uma imagem do futuro, qual é esse futuro? A maneira mais óbvia de responder a essa pergunta é recusar-se a respondê-la. Isso se deve ao fato de que as comunidades rizomáticas de *quaisqueres* não teriam uma forma ou um tipo singular, o que simplesmente

recriaria a hegemonia. Em vez disso, anarquistas contemporâneos estão lutando pela liberdade da diferença. Ao dizer qual seria o futuro, correríamos o risco de fazer uma exigência que poderia ser incorporada.

Contudo, Agamben, ao contrário de Deleuze e Guattari, pelo menos nos dá algumas ideias sobre o que pode nos levar a esse futuro. Ele afirma que aqueles que estiverem dispostos a levar a rejeição da subjetividade até seu resultado final “serão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem estado” (Agamben, 1993: 82.3). Ele afirma que a luta pela política vindoura “não será já a luta pela conquista ou controle do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre a singularidade qualquer e a organização Estatal” (ibid., 86.5). Richard J.F. Day desenvolve ainda mais as ideias de Agamben, afirmando que

Assim como a rejeição da moralidade coercitiva não precisa necessariamente levar a um relativismo niilista passivo, a rejeição da comunidade hegeliana não precisa necessariamente levar a um individualismo antissocial. Na teoria pós-estruturalista, isso conduz a algo bem diferente, que pode ser abordado por meio do conceito de *singularidade* [...] que rompe as distinções rígidas entre o indivíduo e a comunidade, o particular e o universal. (Day, 2005: 180)

Esse é o porvir anti-hegemônico de Day. Entretanto, ele também nos diz que, nessas comunidades que vêm, nunca devemos nos permitir concluir que chegamos a um fim teleológico. Em vez disso, essas comunidades e aqueles que as compõem devem estar sempre abertos para “ouvir outro outro” (Day, 2005: 200), um Outro que ainda não existe, mas que pode existir nesse porvir. Essas comunidades vindouras não devem imaginar que eliminaram todos os pontos a partir dos quais a subjugação poderia ocorrer ou que todos os sujeitos potencialmente subjugados foram liberados, mas, ao invés disso, devem estar sempre abertas ao novo.

Para além da adesão temporária à *qualquer-idade* nos *black blocs*, quem poderia provocar esse porvir? A resposta de Agamben a essa pergunta é problemática. Richard J.F. Day ressalta que Agamben parece acreditar que

são aqueles que estão mais entrincheirados no capitalismo do consumo que serão capazes de trazer esse futuro, pois são esses indivíduos que se mostrarão mais conscientes da natureza pós-moderna da subjetividade. Entretanto, Day discorda:

É mais provável que as comunidades que vêm sejam encontradas naqueles cadinhos de sociabilidade e criatividade humanas dos quais emerge o radicalmente novo: identidades racializadas e etnizadas, subculturas *queer* e juvenis, anarquistas, feministas, hippies, povos indígenas, ‘desviantes’ de todos os tipos em todos os tipos de espaços (Day, 2005: 183).

Vemos isso representado nos *black blocs*, cuja subjetivação é temporariamente apagada pelo nulo do rosto mascarado espalhado pelo corpo. No entanto, aqui vemos que não são apenas ativistas *black blocs* que compõem a representação desse porvir, tampouco o fazem apenas durante o *black bloc*. Todos aqueles que Day menciona, *alguns* dos quais podem, às vezes, ser participantes do *black bloc*, também são (não-)cidadãos em potencial desse futuro não-Estado. Eles representam as comunidades que vêm<sup>10</sup> e são exemplos vivos de sua possibilidade de transformação.

## REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. (1993) *The Coming Community*. Minneapolis, Minnesota: Univeristy Of Minnesota Press.
- Anonymous. (2010) “Demand Nothing.” As Retrieved on June 14th , 2010 from <http://anarchistnews.org/?q=node/11383>
- Brubaker, R., & F. Cooper. (2000) “Beyond ‘Identity’.” *Theory and Society* (29)1: 1–47.
- Calefato, Patrizia. 2004. *The Clothed Body*. Oxford and New York: Berg Publishers.

---

<sup>10</sup> Embora Agamben use o termo “a comunidade que vem”, prefiro seguir Richard J.F. Day (2005) e chamá-las de comunidades que vêm. Como Day aponta, a linguagem de “comunidade” de Agamben é problemática porque implica uma coisa singular no mundo em vez de uma multiplicidade de possibilidades. Parece implicar que, apesar de tudo, seremos todos iguais e todos faremos parte de uma única comunidade, reproduzindo assim a hegemonia.

Call, Lewis. (2002) *Postmodern Anarchism*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

CrimethInc. Ex-Workers Collective. (2008) *Fighting For Our Lives: An Anarchist Primer*. As Retrieved on June 14th, 2010 from <http://www.crimethinc.com/tools/ffol.html>

Day, Richard J. F. (2005) *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Toronto, Canada: Pluto. —(2004) “From Hegemony to Affinity.” *Cultural Studies* (18)5: 716–48.

Deleuze, Giles., & Felix Guattari. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Graeber, David. (2010) *Direct Action: An Ethnography*. Oakland, Edinburgh, Baltimore: AK Press. —(2002) “The New Anarchists.” *New Left Review* (13)1–2: 61–73.

Highleyman, Liz. (2002) “The Black Bloc: Behind The Mask.” As Retrieved on June 4th, 2010 from <http://www.black-rose.com/articles-liz/blackbloc.html>

(International) Noise Conspiracy, The. (2006) “The Black Mask” on *The First Conspiracy*. G-7 Welcoming Committee Records. Winnipeg, Canada.

Laclau, Ernesto., & Chantal Mouffe. (1987) “Post-Marxism Without Apologies.” *New Left Review* 166: 79–106.

McDonald, Kevin. (2002) “From Solidarity to Fluidarity: Social Movements Beyond ‘Collective Identity’ —The Case of Globalization Conflicts.” *Social Movement Studies* (1)2: 109–28

Melucci, Alberto. (1996) *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Schwarz, A.G., Sagris, Tasos., & Void Network. (2010) *We are an Image from the Future: The Greek Revolt of December 2008*. Oakland, Edinburgh, Baltimore: AK Press.

Vila, Pablo. (2000) *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Border*. University of Texas Press. Austin, Texas.

Žižek, Slavoj. (2010) "The Neighbor in Burka." *The Symptom* 11: 69. As Retrieved on June 1 st , 2010 from [www.lacan.com](http://www.lacan.com)

tradução por *acervo trans-anarquista*