

# ANARQUISMO E A URGÊNCIA DA ABOLIÇÃO

AGNES DE OLIVEIRA COSTA

*Não podemos realizar uma abolição pela metade, agarrando-nos a certas coisas que não esperávamos ter que abandonar. Se queremos liberdade, precisamos também nos libertar das coisas com as quais nos capturamos. — Marquis Bey, Black Trans Feminism*

Este texto foi inicialmente escrito como base para uma fala que fiz na *Feira Punk-Anarquista* de São Luís/Maranhão. A proposta era realizar um exercício de experimentação especulativa a partir de três termos e como eles se relacionam entre si: *anarquismo*, *abolição* e *urgência*. O intuito, a partir dessa abordagem, é pensarmos alguns aspectos da atuação anarquista em tempos de urgência, tendo em vista a demanda por abolição. O texto aqui apresentado contém alterações e acréscimos de alguns argumentos e questões, que por motivo de tempo não foram abordados.

## ANARQUISMO

Assim como Carlos Taibo, não estou preocupada tanto numa circunscrição espaço-temporal do anarquismo, localizando-o na Europa nos finais do século XVIII e início do século XIX, embora em alguns momentos eu o faça. Estou mais interessada em colocar o anarquismo em uma continuidade virtual com práticas anti-autoritárias, práticas de recusa e abolição que, de um ponto de vista meramente cronológico, precederam o

anarquismo enquanto “movimento e teoria específica”.<sup>2</sup> Em outros termos, me interessa pensar o anarquismo como atualização ou efetuação de uma recusa virtual em relação a algo como uma *autoridade como forma de poder separado*.

Posto isso, e de maneira muito grosseira, podemos definir o anarquismo como a prática teórica e a ação prática de criação de uma vida sem autoridade e sem governo, isto é: *sem Estado e sem nenhum tipo de hierarquia que sustente relações de exploração ou subjugação*. Se trata, nesse sentido, da criação de coletividades baseadas no *apoio mútuo, ação direta e autogestão*, sem que haja um poder separado, ao qual as pessoas delegariam sua capacidade de conduzir a vida coletiva, ao invés de fazê-lo por si mesmas a partir de sua interdependência mútua. O que implica, assim, tanto um desejo destrutivo em relação a sociedade atual e suas relações, quanto um desejo generativo ou criativo de uma outra socialidade.<sup>3</sup>

Nesse sentido, considero como uma das principais contribuições do anarquismo a desnaturalização do governo e da autoridade como um destino social inevitável, racional e desejável. Embora, é preciso reconhecermos, essa “desnaturalização” do Estado e da autoridade tenha sido feita também a partir de uma naturalização da solidariedade e do apoio mútuo, que coloca para nós algumas questões.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Me refiro aqui ao livro de Carlos Taibo: *Repensar a Anarquia: ação direta, autogestão, autonomia*. Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2020.

<sup>3</sup>Ver, por exemplo, *Queer Meet Anarchism, Anarchism Meet Queer*. In: **Queering Anarchism: addressing and Undressing Power and Desire**. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/c-b-daring-j-rogue-deric-shannon-and-abbey-volcano-queering-anarchism>. Uma tradução deste texto está disponível aqui: [https://monstrodosmares.com.br/wp-content/uploads/2023/01/queer-conheca-anarquismo\\_DIAG.pdf](https://monstrodosmares.com.br/wp-content/uploads/2023/01/queer-conheca-anarquismo_DIAG.pdf).

<sup>4</sup>Malatesta (2001, 34-36), por exemplo, explicou a solidariedade como uma *lei* resultante do próprio processo de autoprodução da natureza, que seguiria um caminho progressivo de aperfeiçoamento tendo o ser humano como meta. Solidariedade e apoio mútuo, nesse sentido, estariam ligados aos princípios de autopreservação do indivíduo e da espécie humana, que distinguiriam o ser humano dos animais, na medida em que os humanos realizariam sua autopreservação a partir da associação em sociedade. A dominação do homem pelo homem, portanto, seria uma espécie de “regressão” que aproxima o ser humano da animalidade e contraria sua “condição de existência”. Essa concepção de

Como se sabe, é um senso comum – no sentido de postulação de um fundamento idêntico e universalmente reconhecido, um “*todo mundo sabe, ninguém pode negar*” – que na falta de governo e autoridade, expressa em suas diversas figuras (o patrão, o padre, o policial, o soldado, o carcereiro, o juiz, o presidente, o deputado etc.), só haveria desordem e caos.<sup>5</sup> Trata-se de um impasse do tipo *double bind*, que nos coloca duas alternativas infernais: ou a diferenciação hierárquica da autoridade, ou “a noite do indeterminado ou do indiferenciado”.<sup>6</sup>

E esse é, a meu ver, um dos grandes truques do pensamento que tem a forma do Estado, ou seja, que tem a própria “forma-Estado desenvolvida no pensamento”, para usar uma fórmula do Deleuze e Guattari (2012, p.45).

O pensamento justifica e consente com o Estado ao fazê-lo se confundir não só com a própria sociedade – “toda sociedade é ou caminha para o Estado” – mas como sua razão ou fundamento (*logos*) de direito: “o Estado é o efeito da realização da razão universal”. Mais do que uma justificação no plano social, na condição de uma “convenção” entre “coisas racionais” sociais, o Estado assume uma justificação ontológica em sentido forte, isto é, na qual o que está em jogo é o que compreendemos pela própria *realidade*. Não é difícil vermos como isso está presente nos

---

Malatesta, apoiada na ciência da vida, influencia também sua concepção a respeito dos tipos sociais: o processo autopoietico da vida de se externalizar em diferenciações e especializações mais complexas dos seres vivos, se manifesta no nível social a partir da complexificação (diferenciação e especialização) das esferas sociais. (Malatesta, 2001, p.23-24) Esse recurso a princípios ontológicos e *leis naturais* como ponto de vista da crítica anarquista também foi observado pelo Saul Newman em *Pós-anarquismo: entre política e antipolítica* (2009).

<sup>5</sup>Me apoio aqui na definição dada por Deleuze do *senso comum* como *cogitatio natura universalis*, ou seja, a presunção onto-epistemológica da unidade e universalidade do sujeito pensante (*Cogito*). É a presunção da identidade do sujeito que funda a concordância (*senso comum*) em torno do *reconhecimento/reconhecimento* da universalidade e necessidade do Estado. Sobre o senso comum, ver Deleuze, 2018, p.183-188. Sobre a relação entre *Cogito* e consenso de Estado, e o papel da filosofia de “bendizer os poderes estabelecidos”, ver Deleuze; Guattari, 2012, p. 47.

<sup>6</sup>Deleuze e Guattari definem o *double bind* como uma lógica constitutiva da *edipianização* ou do *familismo* burguês, responsável por produzir a autoridade e consciência moral exigida pela repressão inerente à máquina social capitalista. Sobre isso, ver *Um familismo impenitente* e *Segundo paralogismo da psicanálise: o double bind edipiano*, em Deleuze; Guattari, 2010, p. 128 e p.110.

enunciados inaugurais da filosofia política moderna sobre o Direito e o Estado: de Locke à Hegel há toda uma trajetória do pensamento de Estado, da relação entre Razão e Estado, que não deixa de se expressar como realização da liberdade. Mas também observamos como, após Hegel, essa necessidade do Estado continua a ser reescrita por meio das ciências humanas e dos arsenais da diferença racial e cultural, das oposições entre civilizados e primitivos e por aí vai, como nos mostra Denise Ferreira da Silva (2022).

Diante disso, o que o anarquismo faz é questionar a *universalidade e necessidade* da existência do Estado e dos governantes, da própria relação diferencial governantes/governados. E, com isso, coloca em questão a afirmação segundo a qual sem uma instância transcendente e externa como *autoridade comum mediadora*, as pessoas, por si mesmas, seriam conduzidas a uma espécie de guerra de todos contra todos, a uma espécie de suicídio coletivo ou da própria “espécie”. Segundo tal proposição pró-Estado, a violência do Estado de Direito está, *por antecipação ou a priori*, autorizada como resposta diante do caos e da desordem significada pela sua ausência, como se o Estado tivesse *sempre-já* um direito de captura dos corpos, dos territórios e da vida. Assim, no núcleo do Estado e do Direito encontramos uma violência que se autopressupõe, isto é, cuja antecipação é mais estrutural do que epidérmica, embora ela seja indissociável de uma fisicalidade. A questão é que a violência estatal se auto-pressupõe na sua efetivação sobre os corpos que se encontram diante da Lei. Isso ocorre na medida em que a violência de/o direito “contribui para criar aquilo sobre que ela se exerce”, em que “a captura contribui para criar aquilo que ela captura” (Deleuze; Guattari, 2012, p.155). Voltarei a esse ponto quando tratarmos sobre como a antecipação ou autopressuposição da violência de Direito, no contexto do Estado-Nação moderno, depende da violência produtiva do racial e do gênero. De todo modo, é tal círculo vicioso que a desnaturação anarquista do Estado busca quebrar.

Por ora, retomemos um clássico. Errico Malatesta, no texto *A Anarquia*, define o Estado como um poder ou uma forma de organização social fundada na autoridade, instaurando uma divisão entre governantes e governados (Malatesta, 2001, p.15) . E, segundo ele, toda autoridade se firma, em última instância, sobre a usurpação - ou sobre o *estado de exceção*, diríamos hoje com Giorgio Agamben. A partir dessa definição genealógica do Estado feita por Malatesta, podemos desdobrar um aspecto importante da sua relação de violência, que se constitui uma forma de vinculação baseada na autoridade: o Estado se funda sobre a usurpação, o roubo ou a captura, que está incorporada em cada funcionamento cotidiano da máquina estatal. Ao mesmo tempo, essa relação de captura/usurpação não aparece meramente como violência, mas com uma violência com *força-de-lei*, ou seja, violência (auto)autorizada e legitimada pelo próprio sistema jurídico, cujo fundamento residiria num espécie de “tempo mítico”, no qual a autoridade estaria *sempre-já* lá, como feita de uma vez por todas na eternidade.

No caso do capitalismo, para o Malatesta, o Estado (moderno) tem a função de garantir a autoridade dos proprietários. Ou seja, o Estado é, fundamentalmente, a polícia da ordem burguesa e sua autoridade. Diante disso, Malatesta define como tarefa da anarquia a abolição do Estado ou do governo para instaurar uma situação de completa solidariedade e cooperação voluntária para a satisfação das necessidades coletivas.<sup>7</sup>

Por isso, e desde então, tornar-nos ingovernáveis figura como um lema fundamental da prática anarquista, o que pode ser feito de diversas maneiras, segundo diferentes níveis e dimensões, mas todas elas, a meu ver, se realizando a partir de uma recusa da autoridade e do governo, bem como das relações e mecanismos que lhes dão sustentação.

---

<sup>7</sup>“As expressões *abolição o Estado*, *Sociedade sem Estado* etc., correspondem perfeitamente a ideia que os anarquistas querem exprimir quando falam de destruição de toda organização política fundada na autoridade, e de constituição de uma sociedade de homens livres e iguais, fundada na harmonia dos interesses e na cooperação voluntária de todos para a satisfação das necessidades sociais” (Malatesta, 2001, p.15).

É aqui que eu vejo a proliferação da multiplicidade do anarquismo: não existe, como sabemos, um único anarquismo ou um corpo doutrinário anarquista unificado e dogmático, embora seja verdade que exista uma certa tendência a um purismo anarquista dentro do anarquismo, que pode conduzi-lo a estabelecer certa relação com formas supremacistas de poder.<sup>8</sup> Apesar disso, há uma proliferação de anarquismos: anarquismo queer, negro, indígena, primitivista, insurrecionário, individualista, niilista e por aí vai. Menos que correntes e mais que meros apêndices, são *ressingularizações* na teoria e prática anarquista colocando questões que embora não sejam “recentes”, permaneceram em larga medida também marginalizadas no anarquismo: como a violência de gênero, violência racial, destruição ecológica, o recurso à práticas e modos de organização não tradicionais etc etc.

A meu ver, essas multiplicidades do anarquismo, que deveriam ser bem vistas, contribuem para reconsiderarmos e pensarmos de maneira mais abrangente a questão da autoridade, das relações de dominação e, portanto, da abolição.

Essas reescritas da crítica da autoridade vão operar dentro dos próprios movimentos anarquistas e autônomos, explicitando como a autoridade se manifesta na priorização de certas pautas em detrimento de outras, na desigualdade de dedicação e recursos para determinadas lutas, como aquelas que dizem respeito à justiça reprodutiva, à luta contra a violência policial, contra o encarceramento em massa, contra a transfobia, pela terra ... Ao fazerem isso, é exposto também os limites de mecanismos horizontais puramente formais, como os da democracia direta e um certo assembleísmo. Embora constituam mecanismos importantes, eles ajudam

---

<sup>8</sup>Lorenzo Kom'boa chegou a tratar desse tema num pequeno texto, tratando da relação entre purismo anarquista e supremacia branca. Ver, *Anarquismo e racismo: purismo anarquista e supremacia branca*. In: *A Plantation Progressista: racismo dentro dos grupos de esquerda radical*. Escurendo Narquismo, Rio de Janeiro, 2023.

pouco quando o que há são espaços e movimentos majoritariamente cis-masculinos e brancos.

Essa primeira explanação sobre o anarquismo, a partir da relação entre autoridade e recusa, nos conduz ao nosso segundo termo: *abolição*.

## ABOLIÇÃO

Há uma formulação do objetivo da abolição, de uma *abolição vermelha e negra*, feita pelo Fred Moten e Staphano Harney, em *Subcomuns*, que nos ajuda aqui a começar a tocar a questão da abolição. Eles nos dizem:

*“Qual é (...) o objetivo da abolição? Não é tanto a abolição das prisões, mas a abolição da sociedade que possa ter prisões, que possa ter escravidão, que possa ter salário e, portanto, não a abolição como eliminação de qualquer coisa, mas a abolição como fundação de uma nova sociedade”* (Moten; Harney, *Subcomuns*).

Assim como Moten e Harney, estou entendendo a abolição, a recusa ou a destituição, tomadas mais ou menos como sinônimos, como esse gesto primário para fundação de uma outra socialidade. Enquanto tal, a abolição pode ser definida como uma “modalidade e orientação de vida e vivibilidade que não reage apenas contra prisões “ruins”, mas como uma forma de tornar impossíveis as formas de encarceramento” (Bey, 2022, p.22, *tradução minha*).

O abolicionismo contemporâneo inspira-se na luta abolicionista contra a escravidão racial, sendo pensado e praticado, especialmente, no contexto da luta contra o *complexo-industrial-prisional* e a maneira como ele refigura os efeitos da escravidão de produção da morte social de pessoas racializadas. Apesar disso, e como Moten e Harney salientaram, é cada vez mais patente que o objetivo da abolição não pode se restringir a uma instituição ou complexo institucional discreto (a prisão e outras instituições contíguas a ela), mas deve se referir ao contexto social global no qual a hipercriminalização e o hiperencarceramento passaram a fazer sentido como uma forma legítima de Justiça (Davis *et al.*, 2023, p.84). Há, assim,

sempre um risco da *práxis* abolicionista se converter numa mera reforma institucional em nome da *integração* ou *inclusão*, ao invés de realizar uma fuga que afeta o sistema social como um todo, em seus momentos econômico, jurídico-político, subjetivo etc.

Desde uma definição mais abrangente dos objetivos da abolição, a lógica da *carceralidade* ou *catividade* é apreendida como a lógica que funda nossa forma de socialidade e relacionalidade, bem como as categorias pelas quais compreendemos e descrevemos a nós e o mundo. Nesse sentido, e dada a abrangência daquilo que devemos abolir, não é equivocado dizer que a tarefa da abolição consiste num certo *fim de mundo*, que não se confunde com a terra, mas com o *mundo como nos é dado a conhecer*. Em outros termos, a tarefa da abolição incide sobre a própria ordem ontológica deste mundo, isto é, aquilo que tal mundo impõe como o que é possível ser. Nesse sentido, a abolição também tem uma íntima relação com o impossível, com um certo programa de *desontologização* e *desepistemologização* radicalizado, para encontrarmos outros modos de viver e habitar a terra.<sup>9</sup>

Então, se hoje formos debater o sentido da abolição de uma sociedade no qual o princípio da autoridade é operante, temos, ao menos, que considerar que o que sustenta a autoridade não se limita também ao Estado e às relações jurídico-política, embora elas desempenhem, sem dúvidas, um papel importante. Temos que reconsiderar mais uma vez qual é a fundação dessa sociedade, para que a abolição não se converta em uma “quase-abolição”. Para isso, é preciso pensar, por um lado, a autoridade para além da política, compreendida enquanto estatalidade. E, por outro, pensar a abolição, portanto, para além da *antipolítica*.

---

<sup>9</sup>Marquis Bey (2022, p.24) observa que: “Os sistemas em questão não são entidades discretas das quais podemos nos livrar deixando intacta a paisagem geral; eles são a ordem ontológica que conferiu um sentido fundamental de ser a tudo aquilo que pode ser dito existir propriamente.”

### i) Abolição e antieconomia

Como os arquivos das revoluções nos ensinam: *não basta tomar o Estado para mudar o mundo*. Mas o inverso também parece ser válido: *não basta abolir o Estado para que o capitalismo racial e patriarcal deixe de existir*.

Com isso não se trata de afirmar que o capitalismo não dependa do Estado. Mas chamar a atenção para o fato que o capital, o racial e o patriarcado constituem uma forma de socialidade que está para além do Estado e que pode coexistir com cooperativas ou empresas autogeridas. Mais do que isso, que o próprio Capital pode, por sua conta, destruir Estados inteiros que se tornem disfuncionais, conduzindo suas populações à guerras civis, como a que estamos vendo na Síria e na qual a revolução de rojava se inscreve. Tudo isso pra dizer que não se produz de qualquer maneira uma fuga desse sistema, que a captura e possibilidade de capitulação espreita a cada esquina.

É verdade que, desde o início, a abolição, na sua modalidade radical, sempre excedeu o antagonismo no campo da estatalidade. Também excedia as demandas de justiça distributiva imanente ao antagonismo capital-trabalho, tal como foi formulada, em larga medida, pelo socialismo. Ou seja, não se tratava de “democratizar” o trabalho e sua produtividade. Clóvis Moura, em *Trajetória da abolição em São Paulo: do quilombismo radical à conciliação*, havia observado, por exemplo, duas alas do abolicionismo: uma moderada, baseada na transição conciliada para o trabalho assalariado, e uma radical, marcada pelas práticas insurrecionárias do quilombismo e da fuga da relação capital-trabalho. Por sua vez, Frank Wilderson III observou que a posicionalidade da demanda da abolição por parte do escravo não era aquela do trabalhador: “em contraste, o escravo demanda que a produção pare, sem recorrer a sua última democratização” (Wilderson III, 2007). Em resumo, a abolição é também uma modalidade de *antieconomia*.

Mas voltemos à década de 70 e o que se passou a respeito do debate em torno da autogestão. Transcorrido um longo processo de integração da

classe trabalhadora durante o século XX, ali começou a ser questionado, nos debates sobre a autogestão, o conteúdo daquilo que se pretende autogerir e que geralmente é associado à esfera econômica.<sup>10</sup> Um primeiro sentido de tal questionamento era extensivo: o que a forma organizativa da autogestão deveria abarcar? Usinas nucleares, fábricas de automóveis, minas de extração e prisões deverão ser mantidas e tornadas objetos de autogestão? A questão era, então, que *nem tudo deveria ser autogerido*. Mas há um segundo sentido mais fundamental, e que me interessa mais. Trata-se de uma questionamento não somente quantitativo e extensivo a cerca do conteúdo, mas qualitativo.<sup>11</sup>

Por muito tempo, anarquistas, bem como certos segmentos do marxismo, pensaram, e alguns setores ainda pensam, a autogestão como gestão do trabalhador sobre seu trabalho e aquilo que produz. Ou seja, se pensa a autogestão como um modo de produção distinto do capitalismo em termos jurídico-político formais, isto é, como relações jurídicas de propriedade (privada, pública ou comum), mas sem se pensar muito sobre o conteúdo daquilo que se autogeria, isto é: *o que é o comum?* O comum era pressuposto com eminentemente “econômico” e base de toda e qualquer sociedade em geral. Isso justifica, a meu ver, e paradoxalmente, um certo “primado da política” na “antipolítica” anarquista.

Tal primado ocorre na medida em que o trabalho foi largamente aceito, tanto pelo anarquismo como pelo marxismo, como fundamento da vida social, sem questionar porque as atividades, as mais diversas possíveis, assumem a forma geral do trabalho e, conseqüentemente, porque aquilo que ele produz assume a forma geral do valor, expresso em mercadorias e

---

<sup>10</sup>Em *Isto não é um programa* (2006), TIQQUN observou uma coincidência entre movimento operário e a “parte *progressista* do capitalismo”, no interior da qual a reivindicação do movimento operário, da Comuna aos anos 70, teria consistido numa reivindicação do “direito dos proletários de *gerir o Capital por conta própria*” (2014, p.31)

<sup>11</sup>Cf. por exemplo a história em torno do surgimento do que ficou conhecido como *comunização*. Bernes, J. **Algumas histórias sobre a comunização**. In: Quilombo Invisível. Disponível em: <https://quilomboinvisivel.com/2021/08/06/algumas-historias-sobre-a-comunizacao-parte-1/>

dinheiro. Dito em outros termos, o problema da dominação acabou se restringindo às relações jurídico-políticas *sobre* uma *base* econômica fundada no trabalho.

Na década de 70, o próprio trabalho, para não falar da centralidade da luta de classes, começa cada vez mais a ser questionado. Um exemplo são os escritos da Autonomia italiana, em especial os de Alfredo Bonanno, um expoente do anarquismo insurrecionário, que defendeu a recusa e abolição do trabalho em *Prazer Armado* (1977)<sup>12</sup>. Podemos ainda citar, no campo pós-esquerdista, o ensaio do Bob Black: *A abolição do trabalho* (1985). E escritos mais recentes como de *TIQQUN*<sup>13</sup> e *Comitê Invisível*<sup>14</sup>. Para não falar do *Manifesto contra o trabalho* (1999) do grupo *Krisis* e a exaustiva crítica do trabalho e seu caráter patriarcal desenvolvida no contexto da revista *EXIT!*. Não é aleatório, a meu ver, que tais questionamentos emerjam nesse momento, no qual os horizontes emancipatórios construídos em torno das demandas saciáveis do trabalho começa a dar sinais de esgotamento.

Tendo isso em vista, a reivindicação da abolição do trabalho permite, a meu ver, duas coisas:

1º desnaturalizar o que chamamos de *economia*, tanto como uma *infraestrutura/base* material determinante e trans-histórica, quanto como *esfera social* separada e detentora de leis próprias. O que faz da abolição do trabalho também uma abolição da economia e da chamada “sociedade civil”;

2º estabelecer o nexo entre trabalho e autoridade, ou seja, como o trabalho está na base de legitimação da autoridade da ordem social de maneira abrangente, isto é, em termos não só econômico, mas morais,

---

<sup>12</sup>Diz Bonanno: “O único caminho que explorades têm para escapar do projeto globalizante do capital é a recusa do trabalho, da produção e da economia política” (2023, p.39).

<sup>13</sup>“Excerto por uma ínfima minoria de retardatários, ninguém mais acredita no trabalho. Ninguém mais acredita no trabalho, mas justamente por isso a fé em sua *necessidade* só se torna mais feroz” (TIQQUN, 2014, p.143).

<sup>14</sup>Ver *Fim do trabalho, vida mágica*, em *Motim e destituição agora*.

políticos, simbólicos etc. Tudo isso faz da *antieconomia* um complemento da *antipolítica* no interior de uma *práxis* abolicionista.

Mas isso não é tudo. Há também que considerarmos como a autoridade da ordem política e econômica, centrada no trabalho, é constituída pelo gênero e pelo racial. E como a abolição do Estado e da economia está internamente conectada com a subjugação de gênero e racial, isto é: *como o gênero e o racial constituem a autoridade da política e da economia, do Estado e da mercadoria sobre nossas vidas, e independente de mulheres, pessoas dissidentes ou racializadas ocuparem postos no mercado ou no Estado*. E isso tem tudo a ver com a maneira como pensamos a abolição.

O fato é que o gênero e o racial criam posições que são incomensuráveis em relação à categoria do trabalho e que não podem, a partir de uma lógica da identidade, ser subsumidas e compreendidas a partir dela. Tal incomensurabilidade marca antagonismos sociais fundamentais que não se situam no processo de trabalho e na relação capital-trabalho, mas que se dá em relação ao próprio trabalho como princípio coativo de socialidade, identificação, integração e pertencimento social.

Voltemos ao Wilderson III (2007). O autor nos diz que “o trabalho não é um princípio orgânico para o escravo” e que “o corpo negro dos séculos XV e XVI, e o sujeito gerador que resolve a crise de superacumulação do capital tardio, o corpo negro (encarcerado) dos séculos XX e XXI” não reificam “as categorias básicas que estruturam o conflito na sociedade civil: as categorias de trabalho e exploração”. Tais análises de Wilderson III sobre a anti-negritude que funda o mundo moderno e está em relação antagônica com o trabalho como “princípio orgânico”, nos possibilita uma compreensão do trabalho como uma categoria e princípio branco abrangente de socialidade e autoridade.

Não é preciso irmos longe para ver como isso acontece. Basta olharmos como diante de cada enquadro e violência policial letal contra

peças racializadas, “ser trabalhador” é evocado como um critério para questionar o excesso ou arbitrariedade da violência estatal e demandar dignidade e respeitabilidade. Nessas situações, podemos ver como o trabalho opera não só como um princípio econômico mas também moral, cuja medida é a branquidade. Tal demanda por respeitabilidade a partir do “ser trabalhador”, em relação às pessoas negras, só pode se efetivar de maneira contraditória, na medida em que o trabalho é uma *forma normativa* de subjugação racial branca.<sup>15</sup> De maneira geral, os diversos processos de racialização se dão numa relação negativa com o trabalho não só como categoria econômica, mas de aperfeiçoamento moral, isto é, de capacidade de autoconsciência e autodeterminação.

Em relação ao gênero, Roswitha Scholz, em *O valor é o Homem* (1992), observa que o trabalho constitui também um *princípio masculino* de socialidade. Enquanto tal, o trabalho abstrato não possui para mulheres e dissidentes de gênero e sexualidade o mesmo “poder fundador de identidade” que tem para homens cis. E as atividades de reprodução social, constituídas a partir de um princípio de *dissociação* sexual, também não podem ser absorvidas inteiramente na categoria de trabalho, na medida em que possui uma qualidade e uma lógica distinta que está em contradição, embora a sustente, com a lógica do trabalho e da produção de mercadorias: enquanto a produção de mercadorias se baseia na lógica do *poupar tempo*, a reprodução social se baseia na lógica do *gastar tempo*, e estas duas lógicas temporais estão hierarquicamente dispostas e em conflito uma com a outra. O que se expressa num processo socialmente transversal de des/valorização das atividades de reprodução feminilizadas, mesmo quando monetarizadas.

Todas essas considerações a respeito do trabalho nos mostra como ele constitui um princípio racial e sexual de autoridade que põe relações hierárquicas de autoridade que estão para além do Estado.

---

<sup>15</sup> Sobre os limites da *política da respeitabilidade* e sua relação com o embranquecimento, ver o prefácio de Juliana Borges ao *Capitalismo Carcerário* de Jackie Wang.

Um segundo passo seria pensar a relação entre autoridade e uma certa lógica de *antecipação* pela qual a violência se exerce, e que diz respeito a um poder determinativo daquilo que as pessoas e as coisas são, antes mesmo que elas se apresentem. Nesse plano, começamos a tocar a relação entre abolição e um programa de *desontologização e desepistemologização*.

#### **a) Abolição e opacidade**

No início do ano, vocês devem se lembrar, em Porto Alegre, um homem negro, que trabalhava como motoboy, foi atacado com uma faca por um homem branco. E, chegando ao local, a polícia de maneira truculenta, como sempre, prendeu o homem negro como se ele tivesse cometido algum crime, mesmo sendo a vítima da agressão. O que essa cena, como tantas aqui no Brasil e em outros lugares, nos diz?

Primeiro, ela nos diz que a ontologia ou metafísica racial constitui a autoridade. O racial não é um mero elemento de distorção das instituições, dos agentes policiais e das condutas e mentes dos cidadãos brancos, que produz uma discriminação que sem o racismo não existiria e que poderia ser corrigida com uma consciência racial. O racial é, justamente, o que dá sustentação à violência exigida para o funcionamento do sistema social e que torna essa violência autorizada, que autoriza a decisão sobre a vida e a morte do outro, sobre a captura de seu corpo. Algo assim se passa também com a ontologia de gênero, ou seja, como a autoridade é *sempre-já* uma autoridade cis-masculina sobre corpos feminilizados, incluindo aqui os corpos das mulheres, de pessoas transfemininas, transmasculinas, não-binárias, intersexuais, de crianças e da própria terra.

Mas a cena nos diz mais. Ela nos diz que essa autoridade masculina branca é sustentada por uma violência cuja lógica é uma lógica de antecipação e auto-suposição. Antes que a polícia chegasse à cena - ou antes que o marido, o ex-companheiro ou o cliente matasse uma mulher cis ou uma travesti - a violência racial e patriarcal já está justificada como necessária, como se já houvesse ocorrido, antes mesmo do que acontece

empiricamente e independe de como acontece. A violência racial e patriarcal tem *força de lei*, e isto a impregna de uma *necessidade* que molda as maneiras de descrever o que acontece. A violência racial gendrada pode performar esse papel, porque as existências e suas relações já foram determinadas e mapeadas de maneira racializada e sexualizada.

É isso que vemos em cada justificção da violência policial como “autodefesa” e em cada decisão dos juízes para absolver os policiais de assassinatos. Como observa Denise Ferreira da Silva (2024, p.129), cada uma dessas decisões de policiais e juízes – a de prender, atirar, não indiciar ou absolver – se baseiam na *necessidade* operando pela racialidade, que produz o sujeito racial como ameaça diante da lei e determina objetividade e universalidade das decisões da autoridade.<sup>16</sup> Ou ainda na cumplicidade masculina na legitimação da violência de gênero, executada por um agente estatal ou não, responsabilizando a própria vítima como causa da violência: por estar num lugar que não devia, pelos seus comportamentos, modos de vestir, profissão, configuração corporal e mental “patológica” etc.

Essa antecipação decorre do *poder determinativo* que a autoridade e as categorias mobilizadas para enquadrar e produzir tipos diferentes de sujeito possuem. Tal poder diz o que as coisas são, como elas se relacionam e o que é possível acontecer, antes mesmo e independente do que de fato aconteça. Antes de uma criança nasça, ela é sempre-já, perinatalmente, designada segundo as determinações das ferramentas raciais e sexuais.

Contudo, a violência total registra outra coisa: a possibilidade do fracasso de sua eficácia. Desde o início do pesadelo que é o mundo moderno, racialização e sexualização tiveram uma relação violenta e íntima com a *fuga*, com o imprevisível e o indeterminado. Retomando os arquivos históricos, Marquis Bey (2022) observa que a negridade manifestou-se como vetor da fugitividade. Numa chave semelhante, Moten e Harney

---

<sup>16</sup>O papel do racial na sustentação da autoridade fundamenta na *necessidade* é abordado por Denise Ferreira da Silva em seu livro *A Dívida Impagável* (2024). Algo que é ignorado por autores como Agamben e Foucault em suas considerações à respeito do poder jurídico e sua relação com o racial.

(2023) observaram que o essencial para a pessoa escravizada é a *fugitividade*. Toda violência da escravização foi mobilizada para impedir a fuga e todas as pessoas que com ela colaborassem. Mas Bey também observa como existe uma relação íntima da fugitividade com o embaralhamento dos papéis de gênero como prática de fuga e abolição, tornando-se alvo da criminalização. Um exemplo foi a prisão de Caroline Wilson, em 1859, por “não ser aquilo que parecia” (usar roupas femininas) e que, por isso, se suspeitou que seria uma emissária Abolicionista.

Nesse sentido, em relação a abolição, a opacidade, ou a *indeterminação*, assume aqui um significado ético, além de epistemológico ou ontológico. A opacidade nos diz da violência que carrega a compulsão de determinação e descrição completa das existências e da possibilidade de formalizar antecipadamente aquilo que elas são e suas propriedades antes ou independente da experiência e do encontro com elas. A opacidade nos convida a abraçar a indeterminação como base para uma socialidade após o fim deste mundo. Como formulou Bey:

*“[...] o mundo que habitamos após e em meio à abolição e à radicalidade de gênero não sabe absolutamente nada sobre nós, e sorri diante desse fato, porque, quando vier a nos encontrar, saberá que emergimos sem coerção, sem violência, sem imposições. E então poderemos começar um outro tipo de vida.”*

### c) Abolição e Sujeito

Por fim, essas reescritas da crítica da autoridade coloca em crise a própria noção de Sujeito, como capaz de autodeterminação e, portanto, de Sujeito Revolucionário. Se a autoridade está em relação íntima com o *poder de terminar* os Outros, é porque ela é, no mesmo movimento, também um poder de *autodeterminar* a si mesma. Por isso, por muito tempo e até hoje, a autoridade, figurada no Estado como princípio de Soberania, se confundiu com a liberdade. Contudo, tal definição da liberdade como autodeterminação a coloca sempre em conflito com tudo aquilo que a

ameaça enquanto afetabilidade. No limite, o próprio mundo se torna uma ameaça, a própria matéria ou a própria carne emaranhada de tudo que é sensível e existe.

Hoje, sobretudo do ponto de vista ecológico, tem sido cada vez mais questionado como a separabilidade entre humano e natureza, humano e animalidade, funda o Humano/Humanidade como autoridade que pode exercer violência sobre os seres não-humanos, vivos ou não-vivos. E como tal humana está fundada na noção de Sujeito como capaz de autodeterminação, que entra em contradição com sua interdependência relacional e sensível com as demais coisas existentes. As implicações de tais considerações, conduz no limite a uma exigência de abolição do excepcionalismo Humano indissociável de um tipo específico de prática social ético, jurídico-política e econômica.

Diante disso, a tarefa hoje, do ponto de vista abolicionista, seria pensar uma abolição – ou revolução – sem Sujeito, ou uma *práxis* abolicionista cuja realização acaba sendo a abolição do próprio Sujeito, juntamente com a sociedade na qual a existência de algo como um Sujeito faz sentido.

## URGÊNCIA

Para concluir. Gostaria, depois desse percurso, de pensarmos como fica o anarquismo e abolição diante da urgência? O termo urgência nos remete a uma situação que exige uma resposta rápida e imediata, como uma urgência médica ou um incêndio. Me inspiro aqui nas análises do Paulo Arantes, que caracteriza nosso novo tempo do mundo como regime de urgência.

Então penso aqui a urgência como uma experiência interna do limite do mundo *como nos é dado a conhecer*. E esse limite não é só econômico e político, mas também ecológico, com eventos climáticos extremos se

tornando cada vez mais comum e se sucedendo em espaços de tempo cada vez mais curtos.

Essa experiência do limite caracteriza a dinâmica temporal do capitalismo hoje, que está associada com um encolhimento da “esperança no amanhã”, porque o amanhã já é de certa maneira hoje, *se presentificando por antecipação*. Há, por parte do capitalismo, uma antecipação permanente e acelerada do futuro, lidando com sua probabilidade e previsibilidade, buscando não só controlá-lo, mas consumi-lo no próprio presente: o exemplo mais paradigmático disso são as bolsas de valores. E quanto mais esse mundo se torna “descontrolado” e “desordenado”, mais se busca controlá-lo e ordená-lo. Em certo sentido, isso sempre marcou a relação violenta do capital e do Estado com a *fugitividade* ou a *imprevisibilidade*, e que informa a lógica carcerária de suas relações e categorias. Mas tal relação assume uma condição qualitativamente nova numa situação na qual o capital e o Estado entram numa espiral de desintegração interna e se depara com limites sociais e ecológicos incontornáveis.

Assim, ao contrário do que o nome indica, as chamadas “sociedades de riscos” que caracterizariam as sociedades atuais têm pavor da indeterminação e do imprevisível, são sociedades securitárias *do* risco, sendo o maior risco a *mudança radical* da própria sociedade:

*“Ao contrário do que o nome indica, embora descreva com precisão o fim de linha contemporâneo, trata-se, na verdade, de uma sociedade, não por acaso girando em volta do princípio de precaução, em que o risco se tornou intolerável e por isso mesmo precisa ser passado adiante, isto é, socialmente transferido”*  
(Arantes, 2014, p.62)

Nesse encolhimento e anulação securitária do “amanhã”, a espera, e a disciplina por ela exigida, se torna também um modo de punição: desde a espera nas filas da burocracia que dá acesso à programas de assistência social, passando pela espera por julgamento de presos preventivos no sistema penitenciário, até os campos de refugiados.

Contudo, vemos esse regime de urgência presente não só nos mecanismos de administração de crise do capitalismo, que age como quem lida com riscos e perigos permanentes, convertendo o mundo numa grande UTI, mas também na própria experiência cotidiana de quem vive no fio da navalha, nos conflitos e lutas sociais, que partilham esse mesmo tempo.

Num texto que chama *A improvisação além do motim*, Frederico Lyra observa o que ele chama de uma passagem da primazia da greve, por parte de operários organizados em sindicatos e partidos, para aquela dos motins. Daríamos aqui também pra pensar de uma passagem da fábrica para os territórios, como também diagnosticou Antônio Bispo dos Santos.

De todo modo, essa primazia do motim se liga a mudança de um tempo regido por um horizonte de expectativa (progresso), baseado na acumulação de forças para enfim fazer a revolução, para um tempo de urgência em que improvisação se impõe. Se olharmos para os acontecimentos políticos mais recentes, veremos que embora possuam curto fôlego, são os motins e insurreições, e não as greves gerais, que se tornam mais frequentes. São acontecimentos que, embora não caiam do céu, “explodem”, e em alguns momentos saem do controle em relação a seus catalisadores. O problema, nesse sentido, é como habitar essas situações dando consistência a sua inconsistência. Diante disso, Lyra fala nesse texto de uma *abolição improvisada*. De fato, a abolição, em sua modalidade radical, sempre teve uma relação com a improvisação.

Pra encerrar, eu gostaria de dizer que esse quadro social nos remete a um limite da política e uma atualização da antipolítica. A política moderna foi formada em torno da noção de progresso e desenvolvimento, partilhada tanto pela esquerda quanto pela direita. Hoje a política, como uma esfera funcional ao capital, ligada à forma-partido, entra profundamente em crise. Com isso, a uma atualização da antipolítica. Contudo, seria apressado concluir com isso que o “século XXI” se torna anarquista, na medida em que a antipolítica e sua prática vem se manifestando também na extrema-direita, que, como vimos últimos anos, também rompe consensos, bloqueia avenidas, faz barricada, motins e profana santuários da autoridade pública.

E o risco, nesse cenário, é a antipolítica se tornar uma prática dominada pela extrema-direita.

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARANTES, P. **O Novo Tempo do Mundo**: Ensaios críticos sobre a sociedade moderna em constante conflito e crise. São Paulo: Boitempo, 2014.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição agora**. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- BEY, M. **Black Trans Anarchism**. Durham and London: Duke University Press, 2022.
- BONANNO, A. **O Prazer Armado**. Edições insurrectas, 2023.
- DAVID, A. *et al.* **Abolicionismo. Feminismo. Já**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FERREIRA DA SILVA, D. **A Dívida Impagável**: Uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.
- \_\_\_\_\_. **Homo Modernus**: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- KOM'BOA E. **A Plantation Progressista**: racismo dentro dos grupos de esquerda radical. Rio de Janeiro: Escurecendo o Anarquismo, 2023.
- MALATESTA, E. **A Anarquia**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Imaginário, Soma e Nu-Sol, 2001.

MOTEN, F.; HARNEY, S. **Tudo Incompleto**. São Paulo: GLAC, 2023.

MOURA, C. Trajetória da abolição em São Paulo: do quilombismo radical à conciliação. In: **Acervo, Revista do Arquivo Nacional**. V3. N.1 jan-jun 1988. Disponível em:

<https://www.marxists.org/portugues/moura/1988/06/trajetoria.pdf>

TAIBO, C. **Repensar a anarquia**: ação direta, autogestão e autonomia. Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2020.

TIQQUN. **Isto não é um programa**. Dazibao, 2014.

WILDERSON III, F. The Prison Slave as Hegemony's (Silent) Scandal. In: **Warfare in the American Homeland**: Policing and Prison in a Penal Democracy (James org.). Duke University Press, 2007.