

Anarquia Viva!

*Política Antiautoritária
Da Prática para a Teoria*

URI GORDON
2008

*tradução Editora Subta
2015*



Conteúdo

Notas sobre a edição em português	1
<i>Agradecimentos</i>	3
Introdução	7
1 O que Move o Movimento? Anarquismo como Cultura Política	21
2 <i>Anarquismo Reloaded</i> Convergência de Redes e Conteúdo Político	45
3 Poder e Anarquia Des/igualdade + In/visibilidade na Política Autonomista ...	72
4 Paz, Amor e Molotovs Anarquismo e Violência Revisitados	113
5 Ludditas, Hackers e Jardineirxs Anarquismo e Política Tecnológica	154
6 Pátria Anarquia e a Luta Conjunta Palestina/Israel	196
7 Conclusão	230
<i>Bibliografia</i>	234

Notas sobre a edição em português

Após ter lido com entusiasmo este livro de Uri Gordon em inglês, decidi que faria uma tradução para o português. Sua análise crítica das práticas e discussões anarquistas sobre poder e violência foram as que mais me instigaram tendo em vista as constantes denúncias de agressões machistas no meio libertário brasileiro nos últimos tempos.

Assim, um ano depois, entre viagens e dezenas de outros projetos em andamento, finalmente foi concluída uma primeira versão. Escolhi fazer a tradução sozinho por motivos de coerência textual, mas a revisão foi colaborativa. Este processo não acabou: caso encontre algum erro ou frase estranha, por favor, entre em contato.

E já vou adiantar alguns comentários sobre a tradução, que não é um processo fácil nem simples. Primeiro, com relação às palavras: várias palavras não possuem correspondente em português. Para citar alguns exemplos, escolhi traduzir sit-downs pelo neologismo “sentaços”, e refuseniks, que poderia ser algo como “recusantes”, pessoas que se recusam a prestar o serviço militar, deixei como no original pois ficou muito mais bonito. Apesar de “empoderamento” soar estranho num ambiente erudito, é uma palavra corrente no discurso coloquial anarquista e foi traduzida como é usada; e etc. Onde tive dúvidas sobre qual termo usar, coloquei também a palavra original entre colchetes para complementar o sentido ou para o caso de alguém ter uma sugestão melhor do que usar. Também entre colchetes foram colocadas as traduções literais de alguns nomes e siglas para evitar encher o texto com notas de rodapé.

Segundo, obviamente também não temos algumas expressões e então elas perderam a sua graça ao serem explicadas por extenso, como elephant in the room ou elbow-space.

Terceiro, os nomes das organizações ou coletivos que são mais conhecidos por aqui estão em português. O outros ficaram em inglês entre colchetes. Confesso que não fui muito cuidadoso nesse critério.

Outro comentário importante é com relação ao gênero gramatical das palavras. O português não consegue marcar bem o gênero neutro em frases com sujeito indefinido ou no plural, diferente do inglês. O próprio Uri Gordon sinaliza esse mesmo tipo de preocupação quando escreve “s/he”, ela/e. Assim, quando não estava explícito o gênero da pessoa a que se referia uma frase, usei o “x” como para deixar em aberto este ato (político) de definição que é a nomeação. No caso de palavras no plural, onde coincidiam com o plural gramatical masculino, fiz a mesma coisa: “xs”. Casos mais raros foram aqueles onde a diferença entre a palavra do gênero gramatical masculino e a do feminino ia além da simples troca a/o (menina/menino), a/- (trabalhadora/trabalhador) ou o já citado a/e (ela/e). Para estas palavras optei por escrever todas as opções, como em patrão/patroa/x. Com certeza não é uma opção elegante, mas nesse livro a política ficou à frente da estética.

Todas as notas de rodapé são explicações feitas na tradução, não estando presentes no original.

Os softwares usados na montagem desta tradução são de código aberto: OmegaT para auxiliar a tradução (é uma baita mão na roda!) e LibreOffice para diagramação. As fontes também são livres: liberation serif e dejavu sans. A parte colaborativa da revisão foi feita através da rede social we.riseup.net.

E para deixar registrado textualmente, esta tradução é livre de direitos autorais e deve estar sempre disponível, pelo menos na internet, gratuitamente.

*Saúde e Anarquia!
subta@riseup.net*

Desterro, primavera de 2015

Agradecimentos

Este livro começou como projeto de doutorado na Universidade de Oxford. Sou muitíssimo grato ao meu supervisor, Michael Freedon, que do seu jeito paciente e perspicaz forneceu-me uma perspectiva inestimável e uma boa dose de útil criticismo. David Miller e Elizabeth Frazer leram o rascunho de quatro dos capítulos que eventualmente viraram este livro, e ofereceram sugestões importantes. Katherine Morris, minha orientadora do Mansfield College, também foi uma grande fonte de apoio durante o difícil e ansioso processo de escrita.

Na transformação deste material em livro, sou muito grato por ter recebido os comentários e o apoio de Ronald Craigh, Laurence Davis, Marianne Enckel, Benjamin Franks, Sharif Gemie, David Graeber, Andrej Grubacic, Ruth Kinna, Cindy Milstein, Alex Plows, Stephen Shukaitis, Starhawk e Stuart White. Muitos outros amigos, camaradas e colegas contribuíram para as ideias contidas neste livro sem terem lido meu trabalho escrito e nunca poderia mencionar um sem fazer injustiça aos outros. Se você, leitor, alguma vez trocou ideias comigo numa conversa então algo das próximas páginas é seu, assim como são os meus sinceros agradecimento e solidariedade.

Durante minha pesquisa, também pude desfrutar da hospitalidade de diversos espaços autônomos, os quais, como exemplo vivo da “anarquia em ação”, serão sempre lembrados: Can Masdeu (Barcelona, Espanha), Centre Autonome (Lausana, Suíça), Cecco Rivolta (Florença, Itália), CIA (Amsterdã, Holanda), Dragonfly (Oxford, Inglaterra), Equinox (Manchester, Inglaterra) Eurodusnie (Leida, Holanda), Forte Prenestino (Roma, Itália), Les Naus (Barcelona, Espanha), Les Tanneries (Dijon, França), La Tour (Genebra, Suíça), Ragman’s Lane

(Vale de Wye, Inglaterra), Salon Mazal (Tel Aviv, Israel) and Talamh (Lanarkshire, Escócia)¹.

Versões anteriores dos capítulos 2 e 6 apareceram como artigos acadêmicos no *Journal of Political Ideologies* [*Jornal de Ideologias Políticas*] e no *Anarchist Studie* [Estudos Anarquistas], respectivamente. Agradeço aos editorxs e revisorxs anônimxs que contribuíram através de comentários úteis sobre essas versões.

Xs editorxs e a equipe da editora Pluto foram de inestimável ajuda para a impressão deste livro, e o meu agradecimento vai para David Castle, Helen Griffiths, Melanie Patrick, Stuart Tolley e Robert Webb.

Durante meu trabalho, tive o apoio de uma bolsa de estudos de pós-doutorado na Porter School of Environmental Studies [Escola Porter de Estudos Ambientais] na Universidade de Tel-Aviv.

Finalmente, meu pai Ze'ev e minha mãe Shifra, minhas irmãs Noa e If'at, e minha companheira, Lucy Michaels, sempre estiveram por perto oferecendo-me seu amor e apoio incondicionais. É para elxs que eu mais devo.

¹Todos os nomes de lugares citados neste parágrafo não possuíam a referência ao país de que fazem parte. Pode ter sido uma escolha do autor, dado o caráter anti-fronteira do anarquismo. Porém, como não é obrigação de ninguém conhecer o mapa da Europa, achei melhor colocar o nome dos países para facilitar a localização durante a leitura.

À memória de meus avós

Hayim Schneider (1918–2007)

Yosef Gordon (1920–2005)

Introdução

Stirling, Escócia – 6 de julho de 2005: 2 a.m. Da ecovila e acampamento de protesto “Hori-Zone”, onde cinco mil ativistas anti-G8 têm ficado em barracas durante a última semana, um êxodo em massa está em andamento. A chuva torrencial cai monótona enquanto elxs caminham em pequenos grupos pelos campos e colinas, indo em direção à rodovia A9. O plano: evitar que delegadxs e equipes cheguem ao prestigiado hotel Glenegles, onde os cabeças dos oito países mais poderosos se encontram esta manhã.

Ainda está escuro quando as vans da polícia aparecem na única saída do acampamento, mas neste momento a maioria dxs ativistas já saiu faz tempo. Minutos depois, umas mil pessoas que ainda estavam ali correram para o portão, muitas delas em roupas pretas e com as caras cobertas. Na frente está um pequeno grupo com pedaços grossos de madeira medindo uns dois metros de comprimento. Outras vestem capacetes de bicicleta, estão com placas de isopor presas com fita adesiva nos seus membros, ou usam tampas de latas de lixo como escudos. Dois grupos possuem barreiras móveis feitas de câmeras de pneu infladas, empilhadas de quatro em quatro, presas com fita adesiva reforçada. Elas são usadas para empurrar a linha da polícia pra trás, enquanto o bloco debanda e começa a ir para a estrada.

Passando através de uma propriedade industrial, algumas pessoas constroem uma barricada na retaguarda, outras catam pedras em carrinhos, e outro grupo se separa momentaneamente para “desfigurar” um banco e um Burger King. Avançando pela rodovia M9 enquanto raia o dia, a marcha ora escapa, ora luta, para atravessar mais quatro linhas policiais,

dessa vez com mais do que câmara de pneu infladas. Pelo caminho, alguém picha num muro: Anarquistas=2 : Polícia=0.

De volta à A9, centenas de pessoas estão obstruindo a rodovia por alguns quilômetros, usando galhos ou pranchas de concreto, ou fazendo vários sentaços². Os policiais estão em muito menor número e com pouca mobilidade: quando arrastam um grupo para fora do asfalto, outro bloqueia a estrada alguns metros mais pra frente. Em seguida, a alguns quilômetros, seis grupos de afinidade bloqueiam entroncamentos e pontes cuidadosamente escolhidos formando um anel em volta de Gleneagles, engarrafando toda a região. Não tem como sair de Perth e Crieff. Em Muthill, as pessoas estão deitadas no chão com os braços conectados através de tubos de metal. Em Yetts o' Muckhart, elas usam cadeados de bicicleta para se prenderem pelo pescoço para obstruir um veículo. Na ponte Kinkell acontece um grande sentaço. A ferrovia para Gleneagles também foi desativada – trilhos foram levantados do chão com um compressor, pneus em chamas dão o aviso. São duas décadas de experiências acumuladas em ação direta não-violenta - em poucas horas Perthshire virou um gigantesco congestionamento. Enquanto isso, centenas de secretárixs, tradutorxs, empresárixs e estrategistas estão começando uma longa manhã.

No início daquela semana, na marcha “Make Poverty History” [Coloque a Pobreza na História] em Edimburgo, um panfleto foi distribuído onde xs manifestantes explicavam perfeitamente a sua causa:

Faça a História; Feche o G8

O G8 mostrou uma vez após a outra que elxs não são capazes de fazer nada além de destruir o mundo que todxs nós compartilhamos. Será que podemos acreditar que o G8 vai “Colocar a Pobreza na História” quando a sua única resposta é continuar sua pilhagem colonial na África através de privatizações? Será que podemos esperar que levem em conta as mudanças climáticas quando não sabem se

²Neologismo para a expressão inglesa *sit-down*, que significa ficar sentadx como forma de desobediência civil.

esse é ou não um problema sério para se debater, como mostram seus próprios documentos vazados?

Esta marcha é apenas o primeiro passo. Precisamos fazer mais coisas já que as marchas são frequentemente ignoradas: lembrem das mega-marchas contra a guerra do Iraque. O G8 tem que receber uma mensagem que elxs não podem ignorar. Elxs não podem nos ignorar quando bloqueamos as estradas para o seu campo de golf, atrapalhando o seu encontro e dizendo com nossos corpos no que acreditamos - um mundo melhor. Entretanto, não precisamos pedir ao G8 para que criem um mundo melhor. Podemos começar agora mesmo, por exemplo, com milhares de pessoas se juntando para mostrar soluções práticas aos problemas globais numa ecovila afastada da estrada para Gleneagles - baseada em cooperação e respeito pelo planeta.

Começando hoje podemos nos responsabilizar pelas nossas ações e pelo mundo que herdaremos amanhã. Todxs nós podemos fazer a História.

No caso de alguém não ter notado, o anarquismo está vivo e esperneando. A última década mais ou menos assistiu ao ressurgimento do movimento anarquista global numa escala e níveis de unidade e diversidade não vistos desde os anos 1930. Dos centros sociais anti-capitalistas e fazendas eco-feministas a organização de comunidades, bloqueio de cúpulas internacionais, ações diretas diárias e *websites* e publicações massivas - a anarquia vive no centro do movimento global que diz: “outro mundo é possível”. Longe do fim da história prevista em 1989, a circulação e difusão da política e das lutas anarquistas - principalmente em países de capitalismo avançado - tiveram uma grande força na resistência ao neoliberalismo e à Guerra Permanente³. O A-na-bola [*a-word*] em si pode ser uma fonte de orgulho, uma responsabilidade desnecessária ou um acessório insignificante. Seus eufemismos são vários: anti-autoritário,

³Conceito que remete à situação de guerra constante sem perspectivas de acabar. Também pode descrever uma situação de tensão que poderá escalar a qualquer momento para uma guerra. (wikipedia.org)

autônomo, horizontal ... mas você reconhece quando vê, e a anarquia está em todo lugar.

Ceguei na Europa em outubro de 2000. Aparentemente, meu propósito era de fazer um PhD em ética ambiental, mas os protestos contra o FMI/Banco Mundial em Praga tinham acabado de acontecer, o burbúrio anti-capitalista estava palpável no ar, e eu queria muito me meter naquilo. Tinha feito um pouco de ativismo pela paz e pelo meio ambiente em Israel, e tinha lido meus Marx, Marcuse e Kropotkin. Em seguida, estava num encontro ativista para relatar o ocorrido em Praga, e dentro de poucas semanas já estávamos organizando uma manifestação do lado de fora do auditório de Oxford, onde o antigo chefe do FMI, Michel Camdessus, estava sendo homenageado. E logo acabei fazendo muito mais ativismo que estudando. Me envolvi mais e mais nas redes alternativas sobre globalização e fiz bastante do que xs ativistas sarcasticamente chamavam de “pular de uma cúpula a outra” [*summit hopping*]. Experimentei o gás lacrimogênio de Nice, fui encurralado em Londres e escapei por pouco de uma surra bem feia em Gênova. Depois do 11 de setembro, apareceram os movimentos anti-guerra e cada vez mais a divisão entre reformistas e revolucionários estava ficando mais clara. Pela mesma época, me dei conta que o que eu estava fazendo não era negligenciar meus estudos. Poderia facilmente construir meu ativismo como trabalho de campo, e realmente orientar meu trabalho acadêmico pelas necessidades dxs ativistas. Este livro é o resultado disso.

Anarquia Viva! é um livro anarquista sobre anarquismo. Ele explora o desenvolvimento de grupos anarquistas, ações e ideias nos últimos anos, e procura demonstrar o que uma teoria baseada na prática pode alcançar quando aplicada aos debates e dilemas centrais do movimento hoje. Embora o conteúdo interessará mais a anarquistas e outrxs familiarizadxs com o assunto - axs quais eu provavelmente recomendaria pular direto para os capítulos 3 a 6, onde o verdadeiro caldo começa - este livro também é uma forma de aprender sobre anarquismo e explorar as ideias que mais caracterizam as redes de ação direta hoje.

Ainda assim, o maior objetivo é contribuir para a teoria anarquista, sem ter que pedir desculpas por isso.

O Capítulo 1 oferece uma estrutura básica para pensar sobre anarquismo, não em termos do seu conteúdo, mas em termos de que *tipo de coisa* é o anarquismo. Proponho entendê-lo pelo menos como três coisas. Primeira, o anarquismo é um *movimento social* contemporâneo, composto por uma densa rede de indivíduos, grupos de afinidade e coletivos que se comunicam e coordenam intensivamente, às vezes globalmente, e criam inúmeros projetos contínuos e ações diretas. O que às vezes pode ser confuso sobre o movimento anarquista é que ele é completamente descentralizado e interligado - toda atividade normalmente acontece sem cadastramento formal ou fronteiras organizacionais fixas.

Segunda, anarquismo é um nome para uma *cultura política* intrincada que dá vida a essas redes e preenche-as com conteúdo - me refiro aqui a uma família de orientações compartilhadas sobre como fazer e falar sobre política e como viver a vida cotidiana. Algumas das principais características desta cultura são:

- Um repertório compartilhado de ações políticas baseadas em ação direta, construção de alternativas de base, sensibilização de comunidade e enfrentamento.
- Formas de organização compartilhadas – descentralizadas, horizontais e que buscam o consenso.
- Ampla expressão cultural em áreas tão diversas como arte, música, roupas e alimentação, frequentemente associada a subculturas ocidentais proeminentes.
- Linguagem política compartilhada que enfatiza a resistência ao capitalismo, ao Estado, ao patriarcado e mais genericamente à hierarquia e à dominação.

A linguagem política anarquista, por sua vez, expressa um terceiro sentido do anarquismo - o anarquismo como uma *coleção de ideias*. As ideias anarquistas são sérias e sofisticadas como também fluidas e em constante desenvolvimento. O conteúdo das ideias centrais anarquistas mudam de uma gera-

ção para outra, e apenas pode ser entendido no contexto dos movimentos e culturas nos e pelos quais foi expresso.

Para mapear as ideias do movimento anarquista contemporâneo, o Capítulo 2 aponta três temas que parecem centrais para a linguagem política anarquista hoje. O primeiro é a rejeição de todas as formas de dominação, um termo que inclui as variadas instituições e dinâmicas sociais – na verdade, a maior parte dos aspectos da sociedade moderna - e que anarquistas procuram desvelar, desafiar, erodir e, por fim, derrubar. O segundo é o *ethos* da ação direta, que enfatiza a intervenção não-mediada para confrontar injustiças e construir alternativas ao capitalismo - nas formas destrutivas e defensivas como sabotagem industrial ou ocupação de florestas, ou construtivas e possibilitadoras como centros sociais, jardins comunitários ou cooperativas. A ideia de ação direta também está relacionada com a ênfase na “política prefigurativa”, ou a realização e expressão dos valores anarquistas nas próprias atividades e estruturas do movimento. Por fim, a diversidade é por si mesma um valor central do anarquismo hoje, tornando os objetivos do movimento bastante abertos. A diversidade deixa pouco espaço para noções como fechamento revolucionário ou esquemas e projetos detalhados para uma sociedade livre. Ao invés disso, modos não-hierárquicos e anárquicos de comportamento e organização são estimados como um potencial sempre presente de interação social aqui e agora - uma “revolução na vida cotidiana”.

De onde vem essas culturas e ideias? Talvez não seja surpreendente que o anarquismo contemporâneo é apenas em pequena medida uma continuação direta dos movimentos anarquistas do século XIX e início do século XX, os quais foram efetivamente apagados da cena política no fim da Segunda Guerra Mundial. Em vez disso, as raízes das redes anarquistas contemporâneas podem ser encontradas nos processos de intersecção e fusão entre movimentos sociais radicais desde os anos 1960, cujos caminhos nunca foram declaradamente anarquistas. Estes incluem os movimentos radicais e de ação direta ecolo-

gistas, antinuclear e antiguerra, e os movimentos por mulheres, negrxs, indígenas, LGBT e libertação animal. A interligação acelerada e a fertilização cruzada entre esses movimentos levou a uma convergência de culturas políticas e de ideias ao lado e (para ser sincero) bem à frente da esquerda convencional (seja social-democrata, liberal ou marxista). As condições para um ressurgimento maduro do anarquismo alcançaram a massa crítica⁴ na virada do milênio com os movimentos globais de resistência ao capitalismo neoliberal e às invasões lideradas pelos Estados Unidos ao Afeganistão e ao Iraque. Foi nestes movimentos onde as atividades anarquistas mais se desenvolveram nos últimos anos.

Mesmo que buscando frequentemente inspiração e ideias na tradição anarquista, o movimento anarquista re-emergente é bastante diferente da política libertária de esquerda de 100, e mesmo 60 anos atrás. Redes de coletivos e de grupos de afinidades substituíram os sindicatos e as federações como norma organizacional. As pautas do movimento são mais amplas: ecologia, feminismo e libertação animal são tão importantes quanto antimilitarismo e a luta dxs trabalhadorxs. Com relação a esta última, o setor industrial e o sindicalismo tradicional estão sendo substituídos por Mc-trabalhos e sindicatos auto-organizados de trabalhadorxs precárixs (ver Foti e Romano 2004, Mitropoulos et al. 2005). Tem-se dado forte ênfase à ação direta prefigurativa e à experimentação cultural. Outra diferença importante é que o comprometimento com a modernidade e o progresso tecnológico não é mais comumente compartilhado nos círculos anarquistas, com algumxs anarquistas verdes promovendo explicitamente a decomposição da civilização industrial. Estas mudanças qualitativas somaram-se para uma mudança de paradigma no anarquismo, que hoje é com-

⁴Em dinâmica social, massa crítica é a mentalidade de um grupo em relação a um determinado assunto necessária e suficiente para, em quantidade e qualidade, estabelecer e sustentar determinada ação, relação ou comportamento. (wikipedia.org)

pletamente heterodoxo e fundado na ação e na vontade de realizar seus objetivos.

Mesmo escrevendo como um anarquista, este livro não quer argumentar *pelo* anarquismo ou convencer ninguém de que a anarquia é possível e desejável. A exaltação da anarquia já foi feita, para minha satisfação, em dois séculos de literatura anarquista. Ela até recebeu certos apoios notáveis, mesmo que raros, em trabalhos acadêmicos de teoria política (Wolff 1971, Taylor 1976, Ritter 1980, Taylor 1982, Brown 1993, Carter 2000). Seria um imperdoável desperdício de árvores publicar mais um livro argumentando pela validade das ideias anarquistas.

Em vez disso, os Capítulos 3 a 6, que formam o corpo principal deste livro, assumem a validade básica do anarquismo, e têm como objetivo levar o debate um passo à frente explorando perspectivas, dilemas e controvérsias que surgem apenas dentro da realidade da luta antiautoritária pela mudança social. Estes capítulos exploram, por sua vez, os tópicos: hierarquias internas e poder nas redes anarquistas; a definição, justificação e efetividade da violência política; o status controverso da tecnologia e da modernidade; e a relação do anarquismo com as lutas por libertação nacional, com atenção especial para o caso Palestina/Israel.

No que resta desta introdução, gostaria de falar sobre a importância e os perigos de “fazer” teoria política sendo ativista. O que realmente significa ser umx anarquista teóricx-ativista (um papel disponível para qualquer umx)? Quais tensões aparecem quando se tenta realizar tal iniciativa entre xs próprixs camaradas? E, ainda mais importante, quais ferramentas e métodos concretos podem ser oferecidos para facilitar a produção coletiva de teoria política reflexiva nas redes anarquistas?

PRÁTICA E TEORIA

Felizmente, x teóricx-ativista não está sozinho na tentativa de lidar com debates como os acima mencionados. Existe pouca noção fora da comunidade radical a respeito do crescimento explosivo e o aprofundamento da discussão e dos escritos políticos anarquistas nos últimos anos - impressos, *online*, e mais do que tudo, verbalmente, em conversas, discussões e encontros do dia a dia.

O movimento anarquista é, de fato, um cenário no qual se desenvolve um pensamento político de alta qualidade - na verdade, uma *teorização* política. O principal objetivo de *Anarquia Viva!* é sinceramente refletir e responder aos dilemas dxs ativistas, usando uma teoria construída com base em experiência de primeira mão, em discussões com companheirxs ativistas, em leitura crítica de textos anarquistas e não anarquistas, e em meus próprios argumentos tendenciosos. Não estou tão interessado em encontrar respostas, mas em fixar algumas *questões* relevantes que estão na base de intermináveis e recorrentes debates, explicar suas origens, mapeá-las e desembaraçá-las. Ocasionalmente, eu também faço meus próprios argumentos, que tanto entram num determinado assunto quanto reestruturam todo debate trazendo à mostra suas suposições e propósitos subentendidos.

A forma de abordar a teoria anarquista deste livro é muito semelhante àquela desenvolvida recentemente pelo antropólogo anarquista David Graeber. Graeber sugere que qualquer teoria social anarquista, além de aprovar a suposição inicial de que “outro mundo é possível”, teria que “conscientemente rejeitar qualquer traço de vanguardismo”. O papel dx teóricx anarquista não é chegar na “correta análise estratégica e em seguida fazer as massas segui-la”, mas responder às necessidades de anarquistas por expressão teórica sobre assuntos que lhes importam, e “levar aquelas ideias de volta, não como prescrições, mas como contribuições, possibilidades - como dádivas” (Graeber 2004: 5–12). O papel dx teóricx-ativista, então, não é simplesmente o de umx observadorx especialista mas

primeiramente o de umx possibilitadorx ou facilitadorx, e o papel dxs participantes é o de co-teoricx e co-ativista.

Avner De-Shalit argumentou da mesma forma na teoria política ambientalista. De modo a ser não apenas interessante, mas também relevante, ele diz, uma teoria política deveria “começar com xs ativistas e seus dilemas ... Dessa forma, a teoria refletirá as necessidades teóricas atuais dx ativista que busca convencer através do apelo a questões práticas.” Trazendo para a escrita assuntos recorrentes nos debates de ativistas, x teóricx pode construir uma discussão onde tais assuntos são tratados de modo mais paciente e preciso, com atenção aos detalhes e uma linha coerente de argumentação. O papel dx teóricx, a esse respeito, é participar e facilitar o processo reflexivo de teorização entre ativistas, funcionando como clarificadorx, organizadorx e articuladorx de ideias, uma atividade que acontece com e pelxs ativistas. O objetivo delx é falar, de forma teórica, sobre os assuntos que xs ativistas enfrentam na sua organização cotidiana, reunir ideias para que sejam discutidas com cuidado, mostrar suposições veladas e afirmações contraditórias, e em geral fazer avançar o pensamento ativista colhendo ideias de debates rápidos e informais e dar a elas uma atenção mais estruturada e organizada. Mesmo que elx esteja envolvidx com a ampla pauta dxs ativistas ambientalistas, “x filósofx não deve endossar o valor que xs ativistas têm como certo; as intuições, os argumentos, as afirmações e teorias delxs também devem ser examinados. Entretanto, o fato de que precisem ser criticamente examinados não afeta o ponto central: que as intuições, afirmações e teorias dxs ativistas devem ser o começo de tudo” (De-Shalit 2000: 29–31).

Assim, o processo de criar uma teoria anarquista é por si mesmo um diálogo que discute ideias e práticas de pessoas reais com elas mesmas. Somente a partir dessa interconexão, uma teoria pode se manter autêntica e autocrítica, e adquirir a confiança para falar - não de cima, mas de dentro (cf. Gullestad 1999, Jeppesen 2004). Existem fortes paralelos aqui com relação à tradição da Pesquisa-Ação, que integra diversas aborda-

gens de aprendizado emancipatório e de base, incluindo contribuições de culturas indígenas, comunidades do Sul Global⁵, pedagogxs e filósofxs radicais, médicxs prácticxs ecologistas e movimentos sociais igualitários, feministas e antirracistas (Friere 1970, Feyerabend 1970, Birnbaum 1971, Touraine et al. 1983a, 1983b, Rosaldo 1989, Reason e Bradbury 2001). Estas abordagens enfatizam declaradamente métodos “engajados” de pesquisa colaborativa, embasados num *ethos* emancipatório que fomenta a criação de valiosos conhecimentos e práticas entre iguais. Metodologias específicas de pesquisa ficaram em segundo plano com relação ao emergente processo de colaboração e diálogo que empodera e desenvolve solidariedade. Fornecendo análises criticamente engajadas e teoricamente embasadas geradas a partir da prática em coletivos, o debate sobre a teoria política anarquista oferecido neste livro busca desenvolver ferramentas para as reflexões ativistas em andamento.

O caminho que trilhei colocou-me entre muitxs camaradas e grupos, tendo participado em diversas campanhas e projetos locais, conferências e discussões, mobilizações internacionais e protestos de massa. No Reino Unido, trabalhei localmente com a rede anticapitalista e antiguerra em Oxford, e com coalizões antiautoritárias para organizar ações para o 1º de Maio e manifestações antiguerra: a rede britânica do *Earth First!* [A Terra Primeiro!] (que, diferente da sua contraparte estadunidense, é inequivocamente anarquista) e a rede *Dissent!* [Dissidência!] para resistir à cúpula do G8 em 2005. Também fui um observador participante em mobilizações internacionais incluindo os protestos anti-G8 em Gênova (Itália, 2001), Evian (França, 2003) e Gleneagles (Escócia, 2005), e protestos anti-EUA em Nice (Itália, 2000), Bruxelas (Bélgica, 2001) e Barcelona (Espanha, 2002), assim como em diversos encontros ativistas internacionais, incluindo o acampamento-protesto internacional *No Border* [Sem Fronteiras] em Estrasburgo (França,

⁵Conceito gringo contemporâneo equivalente a “países em desenvolvimento” ou ao antigo “terceiro mundo”. Engloba África, América Latina, Oriente Médio e países do sul da Ásia.

2002), encontros europeus da rede Ação Global dos Povos em Leida (Holanda, 2002) e Dijon (França, 2003), e atividades paralelas antiautoritárias acompanhando os Fóruns Sociais Europeus em Florença (Itália, 2002) e Londres (Inglaterra, 2004). Como resultado, este livro contém informações de experiências de primeira mão por estar junto e discutindo com ativistas. Soma-se a isso uma considerável familiaridade com a mídia anarquista contemporânea: *websites*, grupos de discussão, blogs, filmes e vídeo clips, programas de rádio e, finalmente, literatura programática anarquista, tanto impressa quanto *online*.

Agora, deve ser enfatizado que a literatura anarquista supostamente não deveria se parecer com teoria política acadêmica. Muito dela aparece em livretos e “zines” publicados em casa, fotocopiados ou pirateados, e que podem incluir qualquer combinação de relatos de ações, quadrinhos, contos, poesia, e guias de faça-você-mesmo sobre qualquer coisa desde saúde da mulher até conserto de bicicleta. Muitos dos textos são escritos anonimamente, coletivamente ou sob pseudônimo. Os textos têm um público bem específico em mente, geralmente outros anarquistas. Na verdade, alguns dos materiais anarquistas polêmicos não são muito bons. Jason McQuinn encontra ali muita má fé de caráter sectário e agressivo, assim como “ignorância desarticulada ... que parece ser a pior da web, mas frequentemente é tão ruim quanto em qualquer outro lugar” (McQuinn 2003). Entretanto, há vários livros, artigos e ensaios anarquista muito perspicazes, calmamente argumentados e bem pensados por aí, e as próximas páginas usam-nos extensivamente como fonte de apoio ou alvo de criticismo.

Em qualquer evento, a falta de discussão racional certamente está longe de ser a norma no movimento, se também levamos em conta as conversas do dia a dia entre ativistas, que é onde de fato está o cerne da discussão sobre assuntos políticos. Já que pessoas que se dedicam a lutar por liberdade tendem a ser inteligentes e engajadas, essas conversas geralmente são de alta qualidade. Assim, é extremamente importante para

qualquer pessoa que for escrever sobre anarquismo no *tempo presente*⁶ que faça parte dessas conversas, nas quais aparecem as mais relevantes questões e dilemas que a teoria anarquista deverá lidar, e que também fornecem vários argumentos e *insights* importantes para serem incorporados no trabalho teórico.

Quanto aos inevitáveis pressupostos anarquistas - bem, x leitorx que não se alinha com este ponto de vista está convidadx a adotar temporariamente a estrutura dos pressupostos anarquistas e explorar uma versão do que acontece quando a gente segue com ela. Afinal, faz pouco sentido perguntar se anarquistas devem sempre usar violência para atingir seus objetivos se os seus próprios objetivos não são justificados. Ou querer saber se algumas formas de liderança no movimento anarquista são mais problemáticas que outras se a organização horizontal é rejeitada desde o início.

Na verdade, a teoria não deveria ter que sofrer com o fato de que x teóricx também pensa que “outro mundo é possível”. Pelo contrário, uma parcialidade séria e ciente de si mesma, que procura contribuir com o ativismo, constitui um forte incentivo para não passar por cima das dificuldades ou varrer os assuntos complicados para debaixo do tapete. Afinal, a melhor “contribuição” vem de uma abordagem crítica e desiludida, que identifique e reflita sobre as regras e expectativas dadas como certas, e que levante questões que xs ativistas não estejam dispostxs a enfrentar.

O estilo da teoria política anarquista que uso para lidar com debates bastante complexos neste livro deve muito mais às convenções e aos métodos anglo-americanos do que aos europeus continentais. Isso não é necessariamente bom ou ruim, mas significa que o trabalho teórico proposto aqui é principalmente: analisar conceitos e argumentos, fazer distinções e dar

⁶Toda vez que aparecer a expressão “tempo presente” ela estará ligada à equivalente em inglês “*present tense*”, que faz referência ao tempo *verbal* de uma ação. A tradução seria algo como “...escrever sobre o anarquismo do aqui e agora” ou “...escrever sobre o anarquismo no calor do momento”. Continuarei marcando a expressão em itálico.

exemplos, sempre voltando ao tema. Isso também quer dizer que clareza e legibilidade são valores, e que uma política para manter o texto limpo está em vigor contra uma escrita deliberativamente exigente em geral, e o uso de sinônimos raros em particular. Apesar de algumas passagens demandarem um pouco de concentração dx leitorx, fiz o meu melhor para manter-me no terreno da linguagem comum ao invés de abusar da verborragia acadêmica.

E agora, mais uma vez: O que é o anarquismo?

1

O que Move o Movimento?

Anarquismo como Cultura Política

O que é o anarquismo? O que significa e por que ser umx anarquista? Por não ser uma definição que possa ser feita de uma vez por todas, colocada num cofre e considerada um patrimônio para ser usada de vez em quando... Anarquismo não é um conceito que pode ser trancado numa palavra como túmulo... É um jeito de conceber a vida, e a vida, sendo mais novx ou mais velhx, idosx ou criança, não é uma coisa definitiva: é uma aposta que temos que encarar dia após dia.

—Alfredo Bonanno, *A Tensão Anarquista*

Em outubro de 2004, o Fórum Social Europeu (FSE) esteve reunido em Londres. Durante aquela semana, a capital britânica hospedou um micro cosmo no qual as tensões dentro do chamado “movimento pela globalização alternativa” estava no centro das atenções. De um lado estava o FSE oficial, ativamente apoiado pelo prefeito de Londres Ken Livingstone e controlado nos bastidores pelo seu grupo Ação Socialista, junto com várias ONGs, sindicatos e o Partido Socialista dos Trabalhadores (trotskista). Muitas das organizações envolvidas no FSE estavam com barraquinhas de recrutamento numa tentativa de aumentar sua quantidade de membros, baseadas numa estratégia de criar poder político dentro do reino da aprovação estatal de políticas da sociedade civil, como se fossem desafiar as políticas neoliberais e as regras do comércio global em nível parlamentar e governamental. Os debates e plenárias no FSE foram em grande parte no formato de leituras, com várixs palestrantes na mesa e a audiência nas cadeiras. O conteúdo foi definido em encontros fechados, e uma taxa de inscrição era

requerida para entrar no evento. A comida era fornecida por empresas com uma equipe mal paga (cf. Reyes et. al. 2005).

Mas em outros lugares de Londres, numerosos Espaços Autônomos estavam em plena atividade. A entrada era gratuita, as oficinas eram menos formais e qualquer pessoa podia organizar uma. O conteúdo era mais radicalmente anticapitalista, feminista e ecologista. Os espaços também eram diferentes no seu modelo de organização: descentralizados, participatórios e baseados em consenso. Xs participantes nos espaços autônomos tinham bastante clareza sobre sua oposição à lógica de decisão de cima para baixo e de recrutamento dos partidos, ONGs e sindicatos. Sua própria identidade compartilhada é produzida por um *ethos* de resistência ativa ao capitalismo, ao Estado, ao racismo, ao patriarcado e à homofobia; elxs apoiam a organização horizontal baseada no modelo de redes, na maior parte das vezes sem cadastramento formal ou hierarquias; e sua luta não busca tomar o poder ou reestruturar a sociedade de cima - elxs querem construí-la de baixo, com meios que são da mesma matéria que os fins. Até onde rótulos e títulos possam ser interessantes, as centenas de pessoas que enchiam os espaços autônomos realmente não gostam deles. Mas elxs se chamavam “autônomos”, “antiautoritários” ou, em oposição explícita ao modelo de cima para baixo da FSE oficial, “horizontais”. Notou alguma coisa visivelmente ausente nesta lista?

O A-NA-BOLA

Tem alguma coisa arriscada em usar a palavra “anarquista” ou “anarquismo” para falar sobre um grupo de pessoas que na maioria não se chamam anarquistas, e às vezes propositalmente esquivam-se do rótulo. Palavras são, afinal de contas, importantes - e o fato de que todos esses eufemismos são criados com o único propósito de não dizer “anarquismo” merece uma atenção especial.

Existem várias razões bem óbvias do porque muitxs de nós somos relutantes de chamarmo-nos anarquistas, embora possamos ser atraídos pela palavra. Como Bob Black colocou,

Chamar-se anarquista é um convite a se identificar com uma série imprevisível de associações, um conjunto que é pouco provável que signifique a mesma coisa para duas pessoas, incluindo qualquer par de anarquistas. (O mais previsível é o menos preciso: umx lança-bomba. Mas xs anarquistas jogaram bombas e algumxs ainda fazem). (Black 1994: 31)

Para muitas pessoas, as palavras anarquia e anarquismo continuam automaticamente evocando imagens negativas de caos, violência impensada e destruição, não menos que isso já que as ideias libertárias continuam a ser ativamente demonizadas através do “medo anarquista” na mídia corporativa (Sullivan 2004, O’Connor 2001). Usar o “anarquismo” explicitamente como uma bandeira quando se está tentando engajar o público em geral pode ser um risco. O anarquismo teve tanta propaganda negativa que as pessoas se fecham antes mesmo delas se darem uma chance de ouvir o que xs ativistas estão falando. Outrxs, entretanto, encontram potência na provocação:

Eu até posso não usar a palavra “anarquismo” para as minhas crenças, mas acho que tem uma valia em usá-la, a mesma valia e a mesma razão que me fizeram chamar-me Bruxa durante todos esses anos. E é isso - que quando tem uma palavra com tamanha carga em cima dela, da qual brota tanta energia, é um sinal de que você está entrando em um território em que xs árbitrxs do poder não querem que você pise, de que você está começando a pensar o impensável, a olhar por trás da cortina ... recuperar a palavra “Anarquismo” seria arrancar a vara da mão que está usando-a para bater na gente, que realmente não quer que a gente questione profundamente o poder. (Starhawk 2004)

Entretanto, a razão mais comum de resistência ao título anarquista é que muitxs anarquistas não gostam de usar *nenhum rótulo*. As pessoas se identificam com várias correntes políticas e culturais, e acreditam que circunscrever suas crenças sob

qualquer “ismo” é uma restrição desnecessária e implica (injustamente, contudo) que elas possuem um conjunto de crenças fixas e dogmáticas. Nas palavras de Not4Prophet:

Pessoalmente eu não gosto de nenhum título, etiquetas ou designações. Passei a maior parte da minha vida adulta tentando encontrar jeitos de acabar com gêneros e fronteiras e rótulos, então acho que nós sempre estamos melhor se não nos rotularmos ou deixarmos que rotulem a gente. Anarquia ou anarquismo realmente é uma coisa que buscamos e vivemos e pela qual lutamos, então não importa como a gente se nomeia (ou não) se estivermos no meio da ação fazendo-a. (Imarisha e Not4Prophet 2004)

Enfim, existe por aí essa coisa de “movimento anarquista” nos dias de hoje? E o que significa ser “anarquista”? David Graeber (2002) tenta resolver essa tensão a seu modo:

Eu escrevo como um anarquista; mas num certo sentido, levando em conta quantas pessoas envolvidas no movimento chamam-se “anarquistas”, e em que contextos, não faz muita diferença... A própria noção de ação direta, rejeitando uma política que apela para que os governos mudem seus comportamentos, em favor de intervenções físicas contra o poder do Estado numa forma que por si mesma prefigura uma alternativa - tudo isso emerge diretamente da tradição libertária.

Enquanto Graeber tem toda a razão em apontar a ação direta e a prefiguração como o centro das ideias anarquistas, ele também precisa de um eufemismo – a “tradição libertária” (como em “socialista libertário” se lê “anarquista”) - para determinar a culpa por associação histórica. Isso convida a falar de um movimento que é “largamente” anarquista ou “inspirado” pelo anarquismo - o que reifica o anarquismo e espera que os movimentos anarquistas de “verdade” sigam um certo tipo ideal preconcebido. Em contrapartida, eu sugeriria que nós podemos de fato falar coerentemente sobre um “movimento anarquista” de forma bem clara - enquanto olharmos para ele com a lente da cultura política, com toda a riqueza e flexibilidade que isso implica.

O termo cultura política é usado aqui para se referir a um conjunto de orientações compartilhadas sobre “fazer política”, num contexto onde as interações acontecem com regularidade suficiente para estruturar expectativas mútuas entre xs participantes. No seu contexto cultural, eventos políticos, comportamentos, instituições e processos podem receber uma descrição inteligível e “espessa” (Geertz 1975:14). O prisma da cultura política nos dá uma forma útil de falar sobre o anarquismo que não implica em unidade teórica, conformidade ideológica ou estruturas lineares. Até onde o rótulo de uma palavra pode ir, esta cultura política certamente pode ser chamada anarquista.

O lugar onde esses códigos culturais são reproduzidos e trocados, e onde são submetidos a mutações e reflexão crítica é o *locus* do anarquismo como um movimento, um contexto no qual muitos sujeitxs politicamente bastante ativxs podem dizer a palavra “nós” e entender mais ou menos a mesma coisa - uma identidade coletiva construída em volta de um mesmo jeito de pensar e fazer.

Como indicado na introdução, gostaria de sugerir a organização do nosso pensamento sobre as orientações que contribuem para uma cultura política distintamente anarquista em quatro grandes categorias: modelos de organização, repertório ou ação, expressão cultural, e discurso político.

Modelos de organização

O movimento anarquista, como outros movimentos sociais, pode ser descrito como uma rede informal de interações entre uma pluralidade de indivíduos, grupos e/ou organizações, engajada num conflito cultural e político, baseado numa identidade coletiva compartilhada (Diani 1992: 13). A arquitetura do movimento é a de uma rede global descentralizada de comunicação, coordenação e apoio mútuo entre incontáveis nodos autônomos de luta social, na sua esmagadora maioria sem filiação formal ou fronteiras fixas. Este modelo reticular de organização

de movimento social tem sido comparado com um rizoma (caule subterrâneo que cresce de maneira horizontal e pode formar bulbos, como em plantas como a batata e o bambu), uma estrutura baseada em princípios de conexão, heterogeneidade, multiplicidade e não-linearidade (a metáfora é emprestada da discussão sobre conhecimento de Deleuze e Guattari - ver Deleuze e Guattari 1987: 7-13). Redes não possuem limites definidos mas ao invés disso se sobrepõem, e expandem ou contraem à medida que os grupos interagem ou se separam. O antropólogo Jeff Juris, que conduziu uma pesquisa participativa com anticapitalistas em Barcelona, introduz a ideia de uma “lógica cultural de redes” para explicar como xs ativistas re-produzem as redes do movimento. Ao invés de recrutamento, o objetivo é expansão horizontal e melhor “conectividade” entre os diversos movimentos, dentro de estruturas informacionais flexíveis e descentralizadas que permitam máxima coordenação e comunicação. Como resultado,

formas de organização política baseadas em redes e práticas baseadas em estruturas não-hierárquicas, coordenação horizontal entre grupos autônomos, acesso livre, participação direta, tomada de decisão baseada em consenso, e o ideal de que a informação seja gratuita e de livre circulação ... uma política baseada em redes envolve a criação de um amplo guarda-chuva de espaços, onde diversas organizações, coletivos e redes convirjam em torno de alguns princípios, enquanto preservam sua autonomia e especificidade identitária. (Juris 2004: 68)

Devemos diferenciar redes anarquistas propriamente - aquela estrutura descentralizada de comunicação e coordenação entre ativistas - daqueles grupos que se autodefinem como “Redes”, como *Earth First!*, *Dissent!* ou *Anti-Racist Action*. Elas também podem ser chamadas de “bandeiras” - áreas específicas onde certa parte do movimento anarquista realiza ações. Uma bandeira, neste sentido, é um rótulo conveniente para um certo objetivo ou tipo de atividade política, que também pode - mas nem sempre - ser acompanhada de uma rede concreta, no sentido de que pessoas operando sob a mesma bandeira em diferen-

tes lugares têm um bom conjunto de ferramentas de comunicação (encontros, listas de emails, websites, um jornal). Bandeiras são ainda mais fluidas que as redes. Por exemplo, um dado grupo de ativistas na Inglaterra hoje opera uma cozinha de rua grátis e vegana sob a bandeira do *Food not Bombs*, amanhã se encontra para bolar um panfleto contra o G8 sob a bandeira do *Dissent!*, e na próxima semana enfrentam uma marcha de direita sob a bandeira da *Anti-Racist Action*.

Embora redes, rizomas e bandeiras expressem a arquitetura do movimento no nível macro, é importante deixar claro que o grosso das atividades em andamento estão no nível micro. Neste contexto, o constituinte de que mais se fala na organização anarquista é o “grupo de afinidade”. O termo se refere a um grupo pequeno e autônomo de anarquistas, intimamente familiarizadxs umxs com xs outrxs e que se reúnem para realizar uma ação específica - isoladamente ou em colaboração com outros grupos de afinidade. A expressão origina-se da forma hispânica *grupos de afinidad*, que eram os ingredientes básicos da Federação Anarquista Ibérica durante a Guerra Civil Espanhola (embora a FAI tenha sido uma organização bem estruturada, com participação controlada, e os grupos de afinidade geralmente duravam bastante ao invés de serem criados para um fim específico). Tipicamente, um grupo de afinidade consiste de até umas 15 pessoas, e ali dentro geralmente elas escolhem papéis específicos (médicx, observadorx legal, motorista, etc.) Xs participantes de um grupo de afinidade formam uma unidade autossuficiente, planejam sua ação até os mínimos detalhes e cuidam umxs dxs outrxs pela rua. Enquanto o termo “grupo de afinidade”, como hoje é usado por anarquista, tende a designar uma formação para um fim específico, o termo “coletivo” é frequentemente usado quando se fala de um grupo mais duradouro. Novamente, os coletivos têm uma filiação informal, e podem existir para qualquer tipo de atividade: um coletivo rural que opera uma comuna no campo, um coletivo editorial de publicações anarquistas, um coletivo que desenvolve uma campanha específica ou uma pesquisa, ou um coletivo

de treinamento dedicado a ensinar habilidades para outrxs ativistas - qualquer coisa desde produção de biodiesel e *stencil* até como realizar decisões em consenso. Um coletivo também pode atuar como um grupo de afinidade num protesto em particular ou numa ação direta fora das suas atividades normais.

Embora os grupos de afinidade e coletivos representem o nível micro da organização anarquista, seja de forma temporária ou permanente, o grosso das atividades anarquistas em andamento acontecem no nível meso das redes locais, geralmente em uma cidade.⁷ A rede local é um contexto no qual várixs participantes estão acostumadxs a trabalhar juntxs, seja num grupo de afinidade, num coletivo ou numa coalizão. É aí onde se organizam as atividades cotidianas como banquinhas, panfletagens, pequenas manifestações, projeções e eventos beneficentes, assim como ações diretas em grupos de afinidade. Também é uma área onde xs anarquistas mais se envolvem em coalizões - com associações de moradores, grupos de jovens, ONGs radicais e até mesmo certas pessoas dos partidos Verde e Socialista (embora muitxs anarquistas absolutamente se recusam a colaborar com qualquer partido político).

No nível macro (do regional para o continental e global), o formato de rede é o modo predominante de organização. Muito já foi escrito sobre a contribuição da internet para o desenvolvimento dos movimentos anarquistas e anticapitalista e sua habilidade de definir um terreno global de solidariedade (Cleaver 1998, Klein 2000). Mas as redes baseadas na web são apenas a mais abstrata expressão de um processo vital real de formação de cooperação e confiança fora delas. As amarras que seguram as redes anarquistas juntas começam da uma afinidade primária cara a cara nos grupos e coletivos, estendendo isso para uma densa malha de interconexões pessoais e nodos virtuais até formar um contexto internacional de cooperação e solidariedade. Isso dá uma qualidade *tribal* aos padrões de solidariedade no movimento anarquista. As afinidades mais íntimas

⁷O autor se contradiz em relação a em qual nível acontece a maior parte das atividades anarquistas.

existem no nível dos pequenos grupos e do meio local - os “bandos” e as “famílias estendidas” onde existe o maior laço de amizade e confiança. Mais afinidades são criadas quando xs ativistas de diversos lugares e contextos cooperam. Isso pode acontecer num projeto em andamento com conferências ocasionais e comunicação *online* - um exemplo importante pode ser a rede europeia anti-neoliberal que foi criada durante a organização da caravana de educação popular dos camponeses indianos em 1999. Também pode acontecer durante um rápido e intenso momento de convergência orgânica de redes, como na coordenação de um protesto contra uma cúpula internacional (Chesters and Welsh 2005). Uma característica especial da solidariedade tribal é a tendência instintiva em oferecê-la a pessoas conhecidas da família estendia ou tribo de alguém. Aqui, o sentimento de identificação, e a mutualidade e reciprocidade que ela motiva, é uma premissa nas culturas compartilhadas de resistência e mudança social. Nas trocas entre ativistas de diferentes países que se encontram pela primeira vez, a familiaridade é frequentemente sondada através da presença de vários indicadores culturais do passado de alguém e da sua orientação política. A solidariedade tribal existe assim como uma potência que pode ser seletivamente atualizada, desestabilizando as fronteiras de ser ou não cadastradx.

Repertórios de ação

Em termos de repertórios de ação, a cultura política anarquista enfatiza o “faça você mesm^x” - uma ação sem intermediárixs, onde umx indivíduo ou grupo usa seu próprio poder e recursos para mudar a realidade na direção que deseja. Anarquistas entendem a ação direta como uma forma de fazer a transformação social com as próprias mãos, intervindo diretamente numa situação ao invés de apelar para um agente externo (tipicamente o governo) pela sua retificação. A isso se junta um desinteresse em operar através de canais políticos estabelecidos ou de construir poder político de dentro do Estado.

É importante estabelecer a diferença entre ação direta e um conceito parecido, “desobediência civil”. Definiria a última como qualquer desafio coletivo e consciente da lei, ou por razões morais ou como forma de pressionar as autoridades a responder a certas demandas. Thoreau: “Se a alternativa é manter todas as pessoas justas na prisão, ou desistir da guerra e da escravidão, o Estado não hesitará sobre qual escolher” (Thoreau 1937/1849: 646). Assim, desobediência civil é essencialmente uma forma confrontante de *diálogo* político entre cidadãos insubordinados e o Estado, que não desafia a legitimidade básica do último (já que se espera que o Estado haja em resposta às demandas dos desobedientes - mudando uma lei injusta, por exemplo). Frequentemente a desobediência civil é acompanhada por uma retórica que chama a sociedade a viver de acordo com seus ideais professados, reforçando ao invés de desafiando o *status quo* das relações e instituições básicas da sociedade.

Mais comumente, a ação direta é vista sob sua aparência preventiva ou destrutiva. Se as pessoas são contra, digamos, o desmatamento de uma floresta, realizar uma ação direta significa além de (apenas) fazer petições ou abrir processos legais, literalmente intervir para prevenir o corte - acorrentando-se às árvores, ou jogando açúcar no tanque de gasolina dos tratores, ou outras ações para interromper ou sabotar o corte - tendo como objetivo impossibilitar ou parar diretamente o projeto. Entretanto, ação direta pode também ser invocada num sentido construtivo. Assim, sob a premissa da ação direta, anarquistas que propõem relações sociais livres de hierarquia e dominação comprometem-se em construí-las por si mesmos. A ação direta pode ser assim enquadrada como uma estratégia dupla de confrontação para deslegitimar o sistema e criar alternativas de base e vindas de baixo. Os coletivos, comunas e redes nas quais os ativistas estão envolvidas hoje são elas mesmas o campo de trabalho para uma sociedade diferente, “dentro da casca” da antiga.

A ação direta também se traduz como um engajamento em “ser a mudança” que alguém quer ver na sociedade, em

qualquer nível: das relações pessoais que abordam sexismo e racismo até viver de maneira sustentável e economias comunitárias. Isso representa uma extensão da ação direta na “política prefigurativa”, onde os objetivos do movimento são, portanto,

construí-la recursivamente nas próprias ações cotidianas e no estilo de organização. Isso é evidente em grupos de afinidade, na organização descentralizada, no método de decisão por consenso, no respeito por diferentes opiniões e numa ênfase geral do processo assim como dos resultados do ativismo. É a atenção explícita à organização enquanto estratégia semiótica e a tentativa de trabalhar diretamente a partir dos valores básicos para a prática cotidiana que faz com que mereça a designação de orientação “culturalista”; estes são movimentos que ativamente simbolizam quem eles são e o que eles querem não apenas como metas mas como guias cotidianos das práticas do movimento (Buechler 2000: 207).

Dou uma olhada mais atenta neste aspecto no próximo capítulo.

Expressão contracultural

Esta categoria inclui as diversas tendências contraculturais que podem ser observadas no movimento anarquista. Através do século XX, as ideias anarquistas atraíram movimentos culturais e artísticos como o Dada, o Surrealismo e os Beats. Hoje o movimento também mostra uma mistura e fusão de diversas tradições culturais, enraizadas no fim radical de numerosos movimentos contra-culturais – de *punks* a *ravers* e de *hackers* e neopagãos (see McKay 1996, McKay 1998). Muitos espaços de atividades alternativas culturais e sociais estão associados com o anarquismo, incluindo centros sociais, okupas, locais de shows e festivais. O movimento punk tem sido a incubadora mais importante para anarquistas durante as duas últimas décadas, devido a sua atitude de oposição à sociedade hegemônica e uma afiliação íntima com o simbolismo anarquista, e a presença da sua estética em vários espaços anarquistas é inconfundível.

vel. Anarquistas também emprestaram elementos de várias tradições espirituais, incluindo paganismo, budismo e diversas espiritualidades do New Age e dxs nativxs norte-americanos (O'Connor 2003, Taylor 2002).

Muitxs ativistas consideram escolhas de estilo de vida como comida vegana, *queer* e relações abertas, ou experimentação psicodélica como expressão dos seus valores e sua política. Como Alex Plows assinalou, contraculturas fornecem “o adubo onde as sementes do protesto radical são germinadas e alimentadas”:

o desenvolvimento de culturas, comunidades, redes sociais e escolhas de estilos de vida associados com ideias políticas radicais também formam muito da atividade do movimento, da práxis política, e ajuda a sustentar a mobilização a longo prazo, ligando gerações de ativistas ... a função de “sustentação” da cultura e do estilo de vida do movimento são parte do que possibilita a um movimento social mobilizar e realizar outros tipos de ações mais “políticas”; definições como “atividade política” precisam incluir cultura e estilo de vida. (Plows 2002:138)

Expressão cultural pode servir como uma designação abreviada de afiliação e conexão com xs outrxs. Isso tem um papel importante na articulação de identidades pessoais ou coletivas no movimento anarquista. Aparência externa como estilo das roupas ou do cabelo são significantes culturais importantes, visíveis antes de qualquer conversa política começar.

Também importante neste contexto é o movimento de apropriação subversiva de ícones culturais conhecido como “*culture jamming*”. O termo foi cunhado em 1984 pela banda de áudio-colagem de São Francisco Negativland, e no seu uso mais amplo reflete a preocupação dxs situacionistas com a *détournement*: uma imagem, uma mensagem ou um artefato colocado fora de contexto para criar um significado novo e subversivo (Situationist International 1959). Como uma tática de guerrilha de comunicação, *culture jamming* inclui qualquer coisa desde teatro de rua e *cross-dressing* até modificação de *outdoor* de propaganda e pegadinhas de mídia, pelos quais

imagens e símbolos culturais da esfera pública são reposicionados de tal jeito que muda seus significados numa direção radical. Naomi Klein associa a *culture jamming* com o jiu-jitsu semiótico que usa a força das corporações contra elas mesmas, “porque sempre que uma pessoa avacalha com um logo, ela está aproveitando os vastos recursos que as empresas gastam para fazer aquele logo significativo” (Klein 2000: 281).

Linguagem política

Este último conceito é usado para agrupar aqueles aspectos a atividade política anarquista que têm a ver com o pensamento, o discurso e a escrita (assim como o canto e a atuação). Em outras palavras, inclui o conteúdo substantivo do anarquismo enquanto ideologia política. Ideologias políticas não são dogmas irracionais ou formas de “falsa consciência”. Elas não são mutuamente exclusivas, e não são organizadas claramente da esquerda para a direita. Ideologias são paradigmas que as pessoas usam (frequentemente de maneira intuitiva) para lidar com ideias que são essencialmente contestadas em linguagem política - “quadros gerais” que fixam o significado, a inter-relação e a importância relativa de conceitos que são contestados na sua essência num todo autocontido. Por exemplo, é difícil pensar em uma família ideológica que não possua a “liberdade” como um valor. Liberalismo, conservadorismo e socialismo em todas as suas variantes, e mesmo fascismo e fundamentalismo religioso, valoram “liberdade”. Mas eles possuem versões muitíssimo diferentes do que significa liberdade, de que relações existem *entre* liberdade e outros conceitos como igualdade e progresso, e de quão *central* é a liberdade nos seus arranjos de conceitos e valores.

Como todo mundo, anarquistas têm seu próprio jeito de organizar sua compreensão sobre política e como dar sentido às suas próprias atividades. O próximo capítulo é dedicado ao conteúdo e à evolução da ideologia contemporânea anarquista.

Olharei para os três maiores conjuntos de ideias que são apresentadas no discurso anarquista, e que é o que mais o define enquanto ideologia. O primeiro é a resistência a todas as formas de dominação - uma frase envolvendo variadas instituições e dinâmicas sociais. Na verdade, isso corresponde à maior parte dos aspectos da sociedade moderna - que anarquistas procuram desafiar, erodir e, por fim, derrubar. A generalização do alvo da luta anarquista do “Estado e Capital” para “dominação” é o que mais distancia anarquistas contemporâneos das gerações anteriores. Segundo, encontramos referências a políticas prefigurativas, uma extensão da abordagem “construtiva” do faça-você-mesmo de ação direta, que enfatiza a realização de relações sociais libertárias e igualitárias dentro do próprio movimento. O terceiro conjunto é a ênfase na diversidade e o caráter aberto [*open-ended*] do projeto anarquista, rejeitando esquemas prévios detalhados para o que se deseja da sociedade do futuro. Isso faz com que o anarquismo dê uma grande importância ao *tempo presente*: modos de interações não-hierárquicas são vistos como um potencial sempre presente da interação social aqui e agora - uma “revolução na vida cotidiana” (Vaneigem 2001/1967). Volto a todas essas ideias mais abaixo.

Junto com a articulação cultural de conceitos políticos e valores, é importante mencionar ainda nesse tema os elementos do discurso anarquista mais baseados em narrativas. São as histórias do movimento transmitidas oralmente sobre as mobilizações do passado, ciclos de lutas prévios, e episódios históricos que são vistos como inspiração - narrativas que ligam a Comunidade de Greenham com Porto Alegre e Chiapas com Gênova (para uma coleção de algumas dessas histórias, ver Notes from Nowhere 2003). Estas histórias são um aspecto importante da cultura política que também funciona como forma de mobilização. Como Mark Bailey destaca, os movimentos de ação direta de hoje se baseiam muito em discursos mitológicos não-ocidentais, os quais abrem para uma possibilidade de “desenvolver uma mitologia de resistência ... que inclui muito mais as

vozes que antes eram marginalizadas que as gerações prévias”. Esta mitologia secular é ideológica, e gera um “senso de solidariedade e objetivo comum entre grupos muito diferentes [enquanto] promove efetivamente a celebração da *'diference'*” (Bailey 2005).

A NOVA ESCOLA

Com o que sobra deste capítulo, gostaria de dar uma olhada em mais algumas características especiais do movimento anarquista hoje. Primeiro, para continuar a discussão sobre a linguagem política anarquista, gostaria de chamar a atenção para o tipo especial de documentos que são as maiores expressões do discurso ativista - documentos intitulados “princípios de unidade” [*principles of unity*], “declarações de objetivos” [*mission statements*] e “princípios” [*hallmarks*] que muitos grupos ativistas adotam. Tais documentos não são como constituições ou programas políticos, mas são espaços retóricos nos quais o “sabor” das políticas do grupo é representado - efetivamente, é uma declaração de identidade política.

Princípios similares são frequentemente usados por vários grupos diferentes em grandes redes, como a *Anti Racist Action* [Ação Antirracista] e a rede global do Centro de Mídia Independente (CMI, *indymidia*) (ARA sem data, IMC 2001). Talvez o documento deste tipo que mais amplamente circule seja os “princípios” da Ação Global dos Povos (AGP) - uma coordenação mundial de grupos e movimentos anticapitalistas lançada num *encuentro* internacional organizado pelxs Zapatistas em 1996. Os princípios serviram extensivamente e pelo mundo como uma base para ações e coalizões, e foram adotados por muitos grupos de afinidade e redes como expressões básicas das suas políticas. A atual redação dos princípios é (AGP 2002):

1. Uma rejeição muito clara ao capitalismo, ao imperialismo, ao feudalismo e a todo acordo comercial, instituições e governos que promovem uma globalização destrutiva.
2. Rejeitamos todas as formas e sistemas de dominação e de discriminação incluindo, mas não apenas, o patriarcado, o racismo e o fundamentalismo religioso de todos os credos. Nós abraçamos a plena dignidade de todos os seres humanos.
3. Uma atitude de confronto, pois não acreditamos que o diálogo possa ter algum efeito em organizações tão profundamente antidemocráticas e tendenciosas, nas quais o capital transnacional é o único sujeito político real.
4. Um chamado à ação direta, à desobediência civil e ao apoio às lutas dos movimentos sociais, propondo formas de resistência que maximizem o respeito à vida e os direitos dos povos oprimidos, assim como, a construção de alternativas locais ao capitalismo global.
5. Uma filosofia organizacional baseada na descentralização e na autonomia.⁸

Agora, apesar da nítida ressonância dos seus princípios, a AGP nunca foi definida explicitamente como uma rede anarquista. Em nível global, onde se poderia ver a rede da AGP como um todo, uma referência explícita ao anarquismo não faria justiça à diversidade dos grupos participantes, que inclui numerosos movimentos campestres da Ásia e América Latina, os quais nunca se identificaram com o anarquismo ou mesmo com qualquer outro conjunto de ideias baseadas na experiência histórica europeia. No cenário europeu e norte-americano, entretanto, princípios como os da AGP estabelecem o perímetro de um espaço político decididamente anarquista por eliminação, digamos assim. Estas declarações de conteúdo forte excluem uma longa lista de características sociais e modos de abordar a mudança social, e o que sobra, pelo menos em termos de discussões públicas nos países capitalistas avançados, é inevitavelmente algum tipo de anarquismo. Isso acontece totalmente sem a referência ao anarquismo enquanto rótulo, mas o resultado é o mesmo. O terceiro princípio, por exemplo, explicitamente distancia o espaço político da AGP daqueles nos quais ONGs

⁸A tradução dos princípios da AGP foi copiada da wikipedia.org

e grupos legalistas operam trabalhando para mudar a OMC (Organização Mundial de Comércio) e outros sistemas globais de comércio usando a mesma lógica em que operam através de pressão [*lobby*]. O lacônico quinto princípio pode facilmente ser entendido como uma exclusão dos métodos históricos e centralizadores de organização da esquerda autoritária, enquanto reserva o espaço para uma diversidade de tradições de organização não-hierárquicas, desde associações tribais dos povos Maori e Maia, passando pelas campanhas inspiradas nxs *hindusarvodaya*⁹ até as estruturas baseadas em grupos de afinidade dxs anarquistas ocidentais.

Documentos como a carta de princípios da AGP cumprem três funções políticas importantes na construção de identidades e solidariedades no movimento. Olhando para dentro, eles estabelecem uma referência para xs participantes que pode ser invocada simbolicamente como um conjunto de diretrizes básicas para resolver disputas. Olhando para fora, eles tentam expressar a identidade política do movimento para uma audiência genérica. E olhando “para os lados”, eles definem as linhas por onde a solidariedade é estendida ou negada a outrxs atorxs do movimento. Isso ganha forte destaque quando se considera que a redação atual dos princípios vem de duas grandes revisões que aconteceram na segunda e na terceira conferências globais em Bangalore (Índia, 1999) e Cochabamba (Bolívia, 2001). Em Bangalore, o segundo princípio foi adicionado para “claramente distanciar a AGP de organizações de extrema direita que buscam espaços políticos para espalhar a sua rejeição xenofóbica da globalização”, como colocou Pat Buchanan, nos Estados Unidos. Na mesma conferência, “o caráter da rede foi redefinido: o antigo foco em acordos de negócios 'livres' (e na OMC em particular) foi ampliado, já que alcançamos um consenso no qual a AGP deveria ser um espaço para se comunicar

⁹Sarvodaya é um termo que pode significar “progresso para todxs” e foi cunhado por Mahatma Gandhi. Mais tarde, gandhianxs usaram o termo para movimentos sociais não-violentos pós-independência. Ver wikipedia em inglês.

e coordenar globalmente não apenas contra tratados e instituições, mas também com respeito aos problemas sociais e ambientais relacionados a eles. Uma oposição ao paradigma de desenvolvimento capitalista em geral ficou explícita” (AGP 2002, cf. AGP 1999). Esta mudança foi incorporada no primeiro princípio em Cochabamba, onde anteriormente era endossada uma rejeição “à OMC e a outros acordos comerciais liberais (como a APEC, a UE, NAFTA, etc.)”. Ao mesmo tempo, o imperialismo e o feudalismo foram adicionados à lista, sendo o último “um pedido da delegação hindu e nepalense que lembrava que o feudalismo continua sendo a forma imediata de dominação para muitxs naquela área”.

O próximo ponto que eu gostaria falar é que abordar o anarquismo como uma cultura política pode nos ajudar a entender o que é provavelmente a mais importante divisão dentro do movimento anarquista. Graeber (2002, n.8) enquadra esta divisão como sendo de um lado uma tendência minoritária de “sectárixs” ou “grupos anarquistas com A maiúsculo”, baseados numa ideologia ou programa político estrito, e, do outro lado, uma tendência majoritária de “anarquistas com A minúsculo” que se distanciam de uma definição ideológica estrita e que “são o lugar real do dinamismo histórico agora”. Quem são essxs anarquistas com A maiúsculo? O único grupo que Graeber menciona é a Federação de Anarquistas Comunistas do Nordeste (*North Eastern Federation of Anarchist Communists*, NEFAC), uma federação anarquista norte-americana inspirada pela *Plataforma Organizacional dxs Comunistas Libertárixs*. A *Plataforma*, criada por Nestor Makhno e outrxs anarquistas exiladxs em 1926, chamava xs anarquistas a se organizarem com base em Unidade Teórica, Unidade Tática, Ação e Disciplina Coletivas, e Federalismo (Makhno et al. 1926, cf. Malatesta 1927). Por associação, entretanto, notamos que a NEFAC é membro da Solidariedade Internacional Libertária (sigla em inglês: ILS – <http://www.ils-sil.org>), uma associação global de “anarquistas, anarcossindicalistas, sindicalistas revolucionarixs, e organizações sociais claramente antiestatistas e não alinhadas

com partidos e que se guiam por princípios libertários”. Numa visão mais ampla, o grupo do A maiúsculo também poderia incluir a Internacional de Federações Anarquistas (IAF – <http://www.iaf-ifa.org>), fundada em 1968, que une federações anarquistas de nove países incluindo Argentina, Inglaterra, França e Itália; e a Associação Internacional de Trabalhadorxs (IWA – <http://www.iwa-ait.org>), uma associação internacional de sindicatos anarcossindicalistas de 15 países incluindo a CNT espanhola e francesa, a FAU alemã e a COB brasileira.

Esta distinção tem o seu valor, mas acho que poderíamos usá-la de forma mais atenta do que Graeber poderia ter feito numa nota de rodapé. Para começar, os grupos com A maiúsculo dificilmente são uma tendência minoritária. A ILS, por exemplo, inclui a CGT espanhola, que é um sindicato com 60.000 membros. Pra ser sincero, em termos numéricos a Espanha é uma exceção e não sei o quão ativxs são essxs membros. Mas mesmo sem a CGT, o amplo grupo com A maiúsculo possui muitos milhares de membros. Quanto ao “sectarismo”, a declaração de fundação da ILS é bem clara:

Como libertárixs, todxs bebemos da mesma corrente de água revolucionária: ação direta, auto-organização, federalismo, ajuda mútua e internacionalismo. Entretanto, os diferentes sabores e vertentes dessa corrente causaram em muitas ocasiões fracionamento, divergência e separação. Não queremos ver quem tem a água mais limpa ou pura, acreditamos que todas elas são certas e erradas, puras e impuras. (ILS 2001)

É pouco provável que muitxs membros do grupo com A maiúsculo hoje realmente levem seu anarquismo de forma dogmática, como se fosse uma “linha partidária”. A impressão pode vir de alguns grupos anarquistas que buscam reavivar a *Plataforma*, mas muitxs plataformistas enfatizam que elxs apenas “se identificam de maneira geral” com a prática organizacional que ela advoga, “como um ponto de partida para nossa política, não como um fim” (Anarkismo.net 2005).

Qual é, então, a diferença real entre estes grupos? Com a ajuda da abordagem introduzida neste capítulo, podemos fornecer uma explicação mais frutífera. A diferença crucial entre os dois grupos não está em ter ou não uma visão dogmática do anarquismo, mas nas suas culturas políticas - suas atividades concretas, métodos de organização e linguagem política. Embora, obviamente participando das redes descentralizadas do movimento mais amplo, xs anarquistas do grupo com A maiúsculo trabalham mais intimamente dentro da cultura política tradicional do movimento anarquista estabelecida antes da Segunda Guerra Mundial. Nesta cultura política, organizar tipicamente significa trabalhar em organizações com posições eleitas, ao invés de indivíduos ou grupos informais. As decisões mais frequentemente são feitas num formato debate-e-voto ao invés de consenso facilitado. Organização trabalhista, ações antimilitaristas e publicações são mais proeminentes que lutas ecológicas ou por identidades, experiências comunais e espiritualidade não-ocidental. Assim, a diferença entre os dois anarquismos é geracional - uma “Velha Escola” e uma “Nova Escola”. Este livro está mais preocupado com o último tipo de anarquismo, mas isso não deve colocá-lo em um ou em outro lado de uma divisão artificial. Embora a distinção dos tipos seja válida por si mesma, não deveria significar uma atitude sectária. Certamente existe solidariedade e cooperação entre muitos grupos da velha e da nova escola, e, em certos meios, anarquistas de ambas as orientações trabalham juntos regular e tranquilamente (ver Franks 2006).

Ultimamente, a distinção entre A maiúsculo e A minúsculo é um conceito limitado, e que na verdade só serve para propósitos sectários. Embora o sectarismo não seja muito comum no movimento anarquista, apareceram tensões com respeito à recriação experimental do projeto anarquista nos últimos anos. A mais famosa/infame [(in)famous] expressão dessas tensões veio do ataque determinado de Murray Bookchin às novas tendências no movimento. No seu livro de 1995, *Anar-*

quismo Social ou Anarquismo Estilo de Vida: um abismo intransponível?, ele anunciou que

Os anos 1990 estão apinhados de pretensxs anarquistas que - tirando a sua retórica radical empombada - estão cultivando um anarco-individualismo de última linha que chamarei de anarquismo estilo de vida. Suas preocupações com o ego e sua unicidade e seus conceitos polimorfos de resistência estão firmemente erodindo o caráter socialista da tradição libertária... Aventureirismo específico, bravura pessoal, uma aversão à teoria muito semelhante à parcialidade antirracional do pós-modernismo, celebração da incoerência teórica (pluralismo), um engajamento basicamente apolítico e anti-organizacional com a imaginação, o desejo, e o êxtase, e um intenso encantamento da vida cotidiana orientado a si mesmxx ... um estado de espírito que arrogantemente zomba de estrutura, organização e envolvimento público; e um parquinho para juvenzinhos bizarros. (Bookchin 1995: 9–10)

Então xs novxs anarquistas são um bando de egocêtricxs e narcisistas, fazendo nada mais que criar grupos escapistas da subcultura alternativa que representam pouco desafio ao sistema (cf. Feral Faun 2001)? Será que xs anarquistas abandonaram o ingrato mas necessário trabalho de criar um movimento revolucionário de massa e de propagandear ideias radicais na sociedade em geral? Infelizmente, Bookchin não nos oferece nenhum comentário sobre o que está acontecendo nos círculos ativistas. Seus ataques injuriosos foram bastante direcionados a uma mistura eclética de *escritorxs* anarquistas incluindo L. Susan Brown, Hakim Bey e John Zerzan, sendo todos os seus textos submetidos a uma arenga abusiva que incluía adjetivos como “fascista”, “reacionárix”, “decadente”, “infantil”, “personalista”, “yuppie”, “burguesx”, “pequenx burguesx” e “lumpen”¹⁰.

A invectiva de Bookchin logo recebeu uma réplica não menos cáustica de Bob Black, em *Anarquia após o Esquerdismo* (Black 1998). Black argumenta que o rótulo “anarquismo estilo de vida” é um espantalho construído por Bookchin para

¹⁰O estrato mais baixo/pobre do proletariado.

abranjer tudo que ele não gosta sobre o anarquismo contemporâneo - que parece ser tudo menos os seus próprios pontos de vista. Mas o verdadeiro problema é mais profundo que a atitude desdenhosa de Bookchin com o pós-modernismo e o encantamento da vida cotidiana. A sua abordagem de fato advoga que poderia existir algo como uma ortodoxia anarquista - um “certo e um errado” que poderia ser usado para julgar as novas tendências do anarquismo, e para potencialmente negar a sua legitimidade e recusar solidariedade a elas. Black associa isso com as preocupações da esquerda autoritária, e deste modo com um chamado a um anarquismo “pós-esquerdista”. Em outro lugar ele argumenta que

Tudo que entrou de forma importante na prática dxs anarquistas teve um lugar no fenômeno-em-processo anarquista, mesmo que seja ou não logicamente dedutível do anarquismo ou mesmo que contradiga-o. Sabotagem, vegetarianismo, assassinato, pacifismo, amor livre, cooperativas e greves são todos aspectos do anarquismo, os quais seus detratores anarquistas tentam rejeitar como não-anarquistas. (Black 1994: 31)

Essa insistência no anarquismo como um fenômeno-em-processo necessariamente heterogêneo e heterodoxo é o que convida à condenação do sectarismo e dos “curtos horizontes” daqueles que Black chama de anarquistas “esquerdistas”, que associam anarquismo com um significado dado e negam a legitimidade das suas variações. Na mesma linha, John Moore invocou uma “maximização anarquista” na qual tudo está sujeito à crítica e à reavaliação, “e ainda mais quando se entra em contato com esses ícones que são vestígios do anarquismo clássico ou modos anteriores de radicalismo (por exemplo, trabalho, trabalhismo, história) ou esses ícones característicos do anarquismo contemporâneo (por exemplo, primitivo, comunidade, desejo e - acima de tudo - natureza). Nada é sagrado, nem mesmo todas as fetichizadas e reificadas marcas distintivas”¹¹

¹¹No original, *shibboleths*, que pode significar “variação linguística que diferencia as pessoas de dentro de um grupo das de fora”

do anarquismo” (Moore 1998; cf. Landstreicher 2002, McQuinn 2004).

Dada a amplitude e a diversidade do que pode “contar” como uma expressão anarquista, é realmente difícil fazer essa delimitação. Mas é justamente por isso que é vantajoso olhar para o anarquismo como uma cultura política. O conceito de cultura política permite-nos abordar o anarquismo a partir do zero, colocando organização, ação e estilo de vida em pé de igualdade com ideias e teorias. Podemos, assim, separar o anarquismo de qualquer expectativa de ser um dogma fixo ou uma ideologia precisa, superando pelo menos algumas das ansiedades associadas ao a-na-bola. Por fim, a riqueza oferecida pela abordagem cultural do anarquismo fornece uma maneira fundamentada de as ideias anarquistas fazerem sentido - como procuro mostrar no próximo capítulo.

(wikipedia.org) ou “crença, costume ou expressão comum ou antiga associada a um grupo específico” (wiktionary.org).

2

Anarquismo Reloaded

Convergência de Redes e Conteúdo Político

Naquela noite, nos sentamos umx em frente ax outrx bebendo e contando histórias, tecendo o passado em nosso presente; falando de ontem como se já tivesse entrado e estivesse meticulosamente gravado nos livros de história. Senti um corte filosófico separando profundamente minha vida em antes e depois de Seattle. Me sentia escancarada; via as novas terras como locais de rebelião e coragem, uma visão que estará comigo através de histórias de repressão, do tempo, e de sobrevivência. Isso vai sobreviver a mim. Sabia que talvez nunca tivesse as palavras para contar essa história, a nossa história, uma história de renascimento.

—Rowena Kennedy Epstein, em *We Are Everywhere*

No capítulo anterior, olhamos para o anarquismo enquanto cultura política, fornecendo uma orientação básica para o movimento e suas atividades. Neste capítulo, gostaria de focar no anarquismo contemporâneo enquanto ideologia - dando uma olhada de perto aos conceitos e palavras-chave centrais que aparecem na expressão política anarquista, tornando claro a sua substância e as relações entre eles. Alinhada com a abordagem feita neste livro, a explicação a seguir está baseada numa profunda atenção à linguagem que xs ativistas realmente usam, verbalmente e de forma impressa, assim como à prática política que essa linguagem reflete e influencia. A discussão combina duas perspectivas: de tempo real e história. A primeira é baseada na interpretação da expressão anarquista atualmente, que sugiro ser melhor abordada de fora pra dentro. Fora, existem três marcadores básicos, ou conjuntos fundamentais de conceitos, que definem o jogo da linguagem anarquista. Estes são dominação, política pfigurativa e diversidade/estar em aberto

- a discussão que estrutura este capítulo. Dentro destes marcadores, entretanto, existe bastante espaço para criatividade e indisciplina. As ideias anarquistas são constantemente reenquadradas e recodificadas dependendo de eventos do mundo, alianças políticas e tendências na cultura da ação direta, evoluindo através de um intenso fluxo de comunicação e discussão, e de inúmeras experiências e experimentos. A segunda perspectiva, a histórica, explora as raízes dessas ideias, chamando atenção para as tendências e desenvolvimentos na atividade social do movimento nas últimas décadas e que levaram ao ressurgimento e à redefinição do anarquismo na sua forma atual. Meu argumento central é que o anarquismo de hoje está enraizado nas interseções e convergências entre diversos movimentos sociais, cujas contribuições para definir um novo terreno de política radical desde os anos 1960 se acumularam para formar a cultura e as prioridades do movimento de hoje. Analisar estes processos por completo demandaria um livro só para isso; meu mais modesto propósito aqui é destacar os mais relevantes e ver como eles se relacionam com a ideologia anarquista na sua reaparição.

DOMINAÇÃO E RECUSA

Como argumenta o historiador George Woodcock, a descontinuidade do movimento anarquista é a sua característica mais notável. Diferente do Marxismo, diz ele, o anarquismo

apresenta a aparência, não de um largo córrego fluindo para o mar do seu destino ... mas pelo contrário, da água difundindo-se através de um solo poroso - aqui formando por um tempo uma forte corrente subterrânea, ali se juntando num poço turbilhante, escorrendo através das fendas, desaparecendo da vista, e em seguida reaparecendo onde as rachaduras na estrutura social podem oferecer um lugar para que ela flua. (Woodcock 1962:15)

E de fato, os períodos nos quais o movimento anarquista esteve maior e mais ativo foram aqueles de escalada na luta social. Os

anos entre 1848 e 1914 fereram com atividade revolucionária, e deram à luta anarquista o seu dinamismo e senso de urgência. Porém, após duas Guerras Mundiais, aconteceu de tudo com o anarquismo menos desaparecer da cena. A eliminação física da maioria do movimento anarquista europeu pelas ditaduras bolchevique e fascista, e a repressão e deportação durante a Ameaça Vermelha norte-americana entre 1918 e 1921, arruinaram o movimento internacional. Alguns órgãos e publicações anarquistas europeias foram relançadas depois de 1945, e em países latino-americanos como Argentina e Uruguai, onde, a despeito de ditaduras e dos desaparecimentos, a cultura e tradição anarquistas conheceram menos rupturas, o início dos anos 1950 foi o pico dos movimentos trabalhistas e estudantis anarquistas. Mas acima de tudo, é justo dizer que a presença anarquista na paisagem política depois da Segunda Guerra Mundial foi apenas uma pálida sombra do que tinha sido 50 anos antes. O bum econômico pós-guerra na Europa ocidental e nos Estados Unidos viu o Estado de bem-estar social domesticar boa parte da luta social, enquanto a Guerra Fria colocou o capitalismo ocidental contra o comunismo oriental num sistema internacional bipolar, criando um imaginário político no qual a opção anarquista de “nem Washington nem Moscou” se tornou invisível. No Sul Global, as lutas anticoloniais foram, em grande parte, nacionalistas ou marxistas, embora tenha havido claras influências anarquistas em líderes como Mohandas Gandhi e Julius Nyerere (Marshall 1992: 422–7, Mbah and Igariwey 2001, Adams 2002b).

Nos anos 1960, entretanto, a linha que teceria a forma da nova onda anarquista começou a ficar mais grossa. A partir de 1964, encontros de jovens anarquistas foram realizados na Europa, com estudantes franceses e italianos, o Provos holandês e exiladxs da Espanha. Logo depois, novos movimentos sociais começaram independentemente a promover valores e táticas anarquistas, especialmente na França com o movimento estudantil e operário de maio de 1968, e nos Estados Unidos com o movimento contra a Guerra do Vietnã e a contracultura.

Apesar dxs participantes desses movimentos em geral não se verem como anarquistas, muitxs delxs estavam expressando ideias básicas do anarquismo, às quais haviam aportado “não através de leituras diretas, mas numa espécie de caldo nutriente mental de restos de velhas ideologias que impregnavam o ar” (Woodcock 1985/1962: 410ff). Assim, embora sempre houvessem grupos explicitamente anarquistas, o anarquismo como o vemos hoje descende de um passado muito mais diverso de movimentos e ideias.

Talvez a mais importante característica da nova formulação anarquista que surgiu dessa híbrida genealogia seja a generalização do alvo da resistência anarquista do Estado e do capitalismo para todas as formas de dominação na sociedade. Desde o final dos anos 1960, os movimentos de cuja interseção o anarquismo contemporâneo emergiu estavam criando ligações na teoria e na prática entre vários assuntos do meio ativista, apontando para além de reclamações específicas em direção a uma crítica mais básica das estruturas sociais estratificadas e hierárquicas. Quando os “movimentos de um assunto” começaram a trabalhar em diversas pautas - justiça econômica, paz, feminismo e ecologia, para nomear algumas -, xs ativistas progressivamente passaram a ver a interdependência destas pautas, manifestando-se agora em vários eixos como crítica ecológica do capitalismo, feminismo antimilitarista, e a inter-relação entre segregação racial e econômica.

A convergência dos temas das campanhas na comunidade radical veio da ênfase na interseção das numerosas formas de opressão. Mulheres negras, marginalizadas nos círculos feministas esmagadoramente brancos e frequentemente enfrentando o óbvio sexismo nos movimentos negros de libertação, começaram a se mobilizar em movimentos negros autônomos feministas (ou, nos termos de Alice Walker, “mulherista” [*womanist*]¹², anunciados pela fundação em 1973 da Orga-

¹²Do blog Dicionário da Teoria Feminista: Mulherismo é um termo feminista cunhado por Alice Walker. Ele é uma reação à percepção de que o “feminismo” não abrange as perspectivas das mulheres negras. É

nização Nacional de Feministas Negras e do Mulheres Negras Organizadas para a Ação (Collins 2000, Roth 2004). Os movimentos negros autônomos feministas desempenharam um papel particularmente importante em destacar o conceito de “opressão simultânea” - uma consciência pessoal e política de como raça, classe e gênero compõem-se como arenas de exclusão, numa relação complexa e de reforço mútuo.

Os anos 1980 viram um aumento na diversificação dos movimentos pelos direitos gays tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, com organizações lésbicas e bissexuais amarrando as pautas feministas e gays, e reclamando o seu lugar num campo até aquele momento predominantemente masculino (Taylor e Whittier 1992, Martel 1999, Armstrong 2002). Com o advento da crise do/a HIV/AIDS no final daquela década, estas pautas tiveram uma mudança mais radical quando grupos ativistas como o ACT UP norte-americano [*AIDS Coalition to Unleash Power*] introduziram uma forte ênfase na ação direta e focaram nas corporações farmacêuticas que mantinham a medicação para o HIV em preços inalcançáveis (Edelman 1993, Shepard and Hayduk 2002). Estas dinâmicas foram levadas adiante sob o guarda-chuva da Nação Queer, fundada no verão de 1990, que enfatizava a diversidade e a inclusão de todas as minorias sexuais. Em meados dos anos 1990, mulheres e homens negrxs *queer* fundaram suas próprias organizações e os movimentos radicais desenvolveram uma crítica holística ao racismo, ao heterossexismo, ao patriarcado e à classe.

O movimento ecologista radical baseou-se numa gama especialmente diversa de perspectivas, pois ele naturalmente englobava todo um espectro de interações entre sociedade e o meio ambiente. Isto fez surgir uma abordagem holística na ecologia radical, que inicialmente gravitava ao redor da ecologia profunda¹³. Mas a falta de uma crítica explícita ao capitalismo

um feminismo que “acentua a cor”, quase idêntico a “feminismo negro”. (afeministtheorydictionary.wordpress.com)

¹³Ecologia Profunda é um conceito filosófico que vê a humanidade como mais um fio na teia da vida. Cada elemento da natureza, inclusive a

na ecologia profunda deixou muitxs ambientalistas da ação direta insatisfeitxs. Através dos anos 1990, o crescimento dos confrontos nas lutas entre ecologistas radicais e governos e corporações infundiu no movimento uma dimensão fortemente anticapitalista e antiestatista, através da qual o seu verde foi escurecendo, por assim dizer, num preto reconhecidamente anarquista.

O anarquismo contemporâneo está assim enraizado nessas convergências das lutas radicais do feminismo, ambientalismo, antirracismo e queer, que finalmente se fundiram no final dos anos 1990 com a onda global de protestos contra as políticas e instituições da globalização neoliberal. Isso levou o anarquismo, na sua reaparição, a se ligar a um discurso mais generalizado de resistência, gravitando em torno do conceito de *dominação*. A palavra *dominação* ocupa hoje um lugar central na linguagem política anarquista, designando o paradigma que governa tanto as relações políticas micro quanto macro. O termo “dominação” no sentido anarquista serve como um conceito genérico para as várias características sistemáticas da sociedade onde grupos e pessoas são controladas, coagidas, exploradas, humilhadas, discriminadas, etc. - dinâmicas que xs anarquistas procuram desvelar, desafiar e erodir.

A função do conceito de *dominação*, como construído pelxs anarquistas, é expressar uma *semelhança de família* entre a totalidade do conjunto das dinâmicas sociais que elxs lutam contra. A ideia de *semelhança de família* usada aqui vem do filósofo Ludwig Wittgenstein. De acordo com Wittgenstein, conceitos gerais que usamos não possuem nenhuma condição necessária e suficiente para a sua definição. Ao invés disso, os itens que colocamos sob um título geral estão relacionados uns com os outros devido a um conjunto de sobreposições parciais, por possuírem características em comum. Nem todos os membros da família possuem o conjunto inteiro de tais características. Entretanto, nossa cognição opera de um jeito que a conti-

humanidade, deve ser preservado e respeitado para garantir o equilíbrio do sistema da biosfera. (wikipedia.org)

nuidade é estabelecida entre eles - no mesmo sentido que nós podemos “dizer” que alguém é a filha do pai dela. (Wittgenstein 1953/2002 §§65–7). Esta ligação é evidente em vários discursos, como o seguinte comunicado dxs ativistas do Kvisa Shchora (Black Laundry, literalmente: “lavanderia preta”) - um grupo de ação direta LGBTQ israelense contra a ocupação e por justiça social:

A opressão de diferentes minorias no Estado de Israel é baseada no mesmo racismo, no mesmo chauvinismo e no mesmo militarismo que sustenta a opressão e a ocupação do povo palestino. Não é possível haver liberdade de verdade numa sociedade opressiva e que promove a ocupação. Numa sociedade militarizada não existe lugar para x diferente e x fracx; lésbicas, homens gays, *dragqueens*, transsexuais, trabalhadorxs estrangeirxs, mulheres, israelense mizrahi [descendentes do Oriente Médio ou do norte da África], árabes, palestinxs, pobres, deficientes e outrxs. (Black Laundry 2001)

Deste modo, o termo dominação chama atenção para a multiplicidade de sobreposições parciais entre diferentes experiências contra as quais se luta, construindo uma categoria geral que mantém uma correspondência entre experiências que continuam baseadas nas suas próprias realidades particulares. O termo dominação, assim, permanece inclusivo numa miríade articulada de formas de opressão, exclusão e controle por aquelxs que estão sujeitxs a ela, em incontáveis locais de resistência individuais e coletivos. É claro que isso não implica que os mesmos mecanismos acontecem em todas essas relações, nem que eles operam do mesmo jeito. Contudo, é o movimento discursivo de *nomear* a dominação que habilita o anarquismo a transcender antagonismos específicos em direção à resistência generalizada que eles promovem. Se existe um ponto inicial diferente para a abordagem anarquista, esse ponto é o ato de nomear.

A natureza sistemática da dominação é frequentemente expressada em referência a um número de “formas”, “sistemas” ou “regimes” bem abrangentes de dominação - um conjunto impessoal de regras que condicionam as relações entre as pes-

soas - regras que não são automaticamente constituídas pelas pessoas que estão na relação (incluindo o lado que domina). Importantes exemplos disso são o sistema de salários, o patriarcado e a supremacia branca (estes últimos dois são apresentados aqui como “sexismo” e “racismo” porque eles se referem às características que definem relações sociais ao invés de atitudes preconceituosas ou intolerantes de pessoas como indivíduos). Regimes de dominação são os amplos contextos que xs anarquistas veem como condicionantes da socialização entre as pessoas e pressupostos de fundo sobre normas sociais, que explicam por que as pessoas *caem* em certos padrões de comportamento e possuem expectativas que contribuem para a perpetuação das relações de dominação. Devido à sua natureza compulsória, os regimes de dominação são também algo que alguém não consegue simplesmente “optar por estar fora” em circunstâncias normais. Mulheres e pessoas não-brancas encontram discriminação, barreiras de acesso e comportamentos depreciativos contra elas na sociedade, e não podem simplesmente “sair” dos seus papéis ou afastar-se deles. A tentativa de viver fora deles já é um ato de resistência. Como Bob Black se refere a isso, a dominação não é culpa de ninguém ao mesmo tempo que é de todo mundo:

X “verdadeirx inimigx” é a totalidade das restrições físicas e mentais pelas quais o capital, ou a sociedade de classe, ou o estatismo, ou a sociedade do espetáculo, expropria a vida cotidiana, o tempo das nossas vidas. X verdadeirx inimigx não é um objeto fora da vida. É a organização da vida por poderes separados dela e que se viram contra ela. O aparato, e não as pessoas que o compõem, é o verdadeiro inimigo. Mas é pelo e através dos *apparatchiks* [funcionárixs] e qualquer umx que participa no sistema que a dominação e a trapaça se manifestam. A totalidade é a organização de todxs contra cada umx e cada umx contra todxs. Isso inclui todxs xs policiais, todxs xs trabalhadorxs sociais, todxs xs trabalhadorxs de escritórios, todxs xs enfermeirxs, todxs xs culunistas, todxs xs chefões/nxs do tráfico de Medellín a Upjohn, todxs xs sindicalistas e todxs xs situacionistas. (Black 1994)

Nessa leitura, instituições como o Estado e a organização capitalista de propriedade e trabalho - assim como a família nuclear, o sistema escolar e muitas formas de religiões organizadas - são onde os mecanismos autoritários, doutrinários e disciplinares que perpetuam os regimes de dominação são concretamente exercidos e normalizados através da “reprodução da vida cotidiana” (Perlman 1969). Assim, enquanto o que se resiste é, no fundo, a dominação como a dinâmica social básica, a resistência é vista como o enfrentamento das instituições que administram essa dominação. Dessa forma, qualquer ato de resistência é, em essência, “anarquista” quando ele é percebido pelo agente como uma atualização particular de uma oposição mais sistemática à dominação. Por exemplo, a resistência à repressão policial ou à prisão de refugiados ou imigrantes ilegais se torna anarquista quanto ela é mais amplamente direcionada para o Estado como um todo, este sendo a principal fonte das políticas de policiamento ou imigração.

O conceito de dominação reflete os compromissos anarquistas de descentralização no processo de resistência. Acredita-se amplamente entre os anarquistas que as lutas contra a dominação são melhor embasadas, poderosas e honestas quando realizadas por aqueles que estão colocados dentro das próprias dinâmicas (mesmo que claramente seja possível para homens lutarem contra o patriarcado, para brancos resistirem ao racismo, etc.). Assim, o impulso para abolir a dominação é valorizado na diversidade de suas representações, explicando o mote anarquista no qual “a única libertação real é a auto-libertação” e reforçando a rejeição a paternalismos e vanguardas. A tensão entre a especificidade das dominações e a necessidade de articulá-las juntas é refletida na (frequentemente positiva) tensão entre unidade e diversidade da visão anarquista sobre as lutas - o próprio movimento anarquista sendo uma rede de resistências autônomas. Estas últimas retêm uma posição privilegiada para expressar a sua opressão e definir suas lutas contra ela, mas estão também em constante comunicação, ajuda mútua e solidariedade umas com as outras.

POLÍTICA PREFIGURATIVA COMO AÇÃO DIRETA

O segundo maior conjunto de ideias na expressão política anarquista é o *ethos* da “política prefigurativa”, que explica como ativistas pensam sobre suas estratégias para a mudança social. Política prefigurativa tem sido definida como a ideia de que “um movimento pela transformação social precisa necessariamente antecipar os jeitos e os meios da nova sociedade desejada” (Tokar 2003), ou como o “compromisso anarquista de anular o capitalismo apenas empregando uma estratégia que é uma representação embrionária de um futuro social anarquista” (Carter e Morland 2004). Assim, política prefigurativa representa uma ampliação da ideia de ação direta, resultando num compromisso em definir e realizar as relações sociais anarquistas dentro das atividades e das estruturas dos coletivos do próprio movimento revolucionário. O esforço em criar e desenvolver um funcionamento horizontal em qualquer configuração de ação coletiva, e em manter uma atenção constante nas dinâmicas interpessoais e no modo no qual elas poderiam refletir padrões sociais de exclusão, são tão importantes quanto planejar e realizar campanhas, projetos e ações. Alegar eficiência ou unidade raramente justifica desconsiderar essas posições. O desenvolvimento de estruturas não-hierárquicas nas quais a dominação é constantemente desafiada é, para muitos anarquistas, um fim em si mesmo.

Esta orientação é comumente reconhecida como central no anarquismo, como é evidenciado a partir de dezenas de declarações nesse sentido nas cartas de princípios de diversos grupos e redes. Os princípios do Centro de Mídia Independente [*Indymedia*], por exemplo, diz que: “Todos os Centros de Mídia Independente reconhecem a importância de realizar a mudança social e são comprometidos com o desenvolvimento de relações não-hierárquicas e antiautoritárias, do nível interpes-

soal às dinâmicas de grupos” (IMC 2001). Um outro exemplo mais localizado vem da livraria radical *Unbound* em Chicago:

Não acreditamos que devemos esperar até depois da revolução ... se você quer um mundo melhor, deveria começar agindo de acordo com ele agora. É por isso que nós escolhemos trabalhar dentro de uma estrutura não-hierárquica e antiautoritária. Todas as decisões são feitas através de consenso. Não existem padrões/patroas/xs. Nenhumx de nós quer umx patrão/patroa/x, e nenhumx de nós quer ser umx patrão/patroa/x. (*Unbound* sem data)

A natureza generalizada de tais compromissos permite-nos enxergar as formações anarquistas atuais como “experimentos explícitos e conscientes, como se dissessem 'não apenas dizemos Não ao capital. Nós desenvolvemos um conceito diferente de política, construindo um conjunto diferente de relações sociais e pre-figurando a sociedade que queremos construir” (Holloway 2003). O que se encontra aqui é uma ampla adesão de esforços para realizar a transformação anarquista não apenas na “sociedade” mas também “nos processos, estruturas, instituições e associações que criamos agora e no jeito que vivemos nossas vidas” (Silverstein 2002).

Tudo isso é simplesmente uma forma construtiva de ação direta que ganhou destaque ao longo dos anos 1970 e 1980. Um dos primeiros lugares onde isso aconteceu foi nos bloqueios não-violentos contra energia e armas nucleares, e que juntou pacifistas, xs primeirxs ambientalistas e feministas, embora não a esquerda tradicional (Midnight Notes 1985, Welsh 2001). A Abalone Alliance, que no início dos anos 1980 forçou a usina nuclear do Canion Diablo na Califórnia a ser desligada, viu um importante envolvimento de mulheres que explicitamente se chamavam de anarcas-feministas. Através do seu envolvimento,

as anarcas-feministas conseguiram fazer muito para definir uma cultura política que a Abalone legaria para as encarnações subsequentes do movimento de ação direta. Essa cultura política ajudou a criar mais espaço para diferenças internas na Abalone, e nas organiza-

ções seguintes, do que havia existido na [Aliança] Clamshell. Ela reforçou o papel da contracultura dentro do movimento de ação direta, e abriu-o para a espiritualidade que mais tarde se tornaria um de seus mais salientes aspectos ... o anarca-feminismo reforçou o compromisso com uma visão utópica democrática e uma prática política baseada nos valores que nele estão contidos. (Epstein 1991: 95–6)

A ação direta no seu aspecto “construtivo” pode ser vista por todo esse período nas numerosas comunidades rurais e urbanas auto-organizadas estabelecidas na Europa e na América do Norte. Ações diretas mais violentas também aconteciam, por exemplo com as bombas da *Angry Brigade*¹⁴ na Inglaterra (Vague 1997) assim como nas ações de organizações não-anarquistas (e mesmo anti-anarquistas) tais como a Fração do Exército Vermelho¹⁵ e as Brigadas Vermelhas¹⁶. Dos anos 1980 em diante, a ação direta também se tornou o método principal de expressão política para os movimentos radicais ecológicos, como na defesa da vida selvagem do *Earth First!* ou em lutas sociais e ambientalistas mais amplas como o movimento contra estradas na Inglaterra (Wall 1999, Seel et. al. 2000, Plows 2002).

Na mesma época, muitxs ativistas crescentemente estavam saindo dos modelos de organização “de cima para baixo” que caracterizou a velha esquerda europeia assim como grupos

¹⁴O *Angry Brigade* foi um grupo anarquista britânico responsável por uma série de ataques a bomba na Grã-Bretanha entre 1970 e 1972. (wikipedia.org)

¹⁵Fração do Exército Vermelho (alemão: *Rote Armee Fraktion* ou RAF), também conhecida como Grupo Baader-Meinhof, foi uma organização guerrilheira alemã de extrema-esquerda, fundada em 1970, na antiga Alemanha Ocidental, e dissolvida em 1998. Um dos mais proeminentes grupos extremistas da Europa pós-Segunda Guerra Mundial, seus integrantes se autodescreviam como um movimento de guerrilha urbana comunista e anti-imperialista, engajado numa luta armada contra o que definiam como um “Estado fascista”. (wikipedia.org)

¹⁶Brigadas Vermelhas (italiano: *Brigate Rosse*) é o nome de uma organização paramilitar de guerrilha comunista italiana formada no ano de 1969. (wikipedia.org)

norte-americanos como a Organização Nacional de Mulheres, coligações antiguerra do Vietnã ou a Estudantes por uma Sociedade Democrática (e, mais tarde, o que viria a ser o seu “grupo revolucionário”, xs Weathermen¹⁷). Dos anos 1970 em diante, cada vez os movimentos mais passaram a se organizar de uma maneira descentralizada, sem estruturas (formais) ou líderes, inspirados pelas críticas à centralização política que emanavam particularmente da Nova Esquerda no final dos anos 1960 e nos círculos feministas nos anos 1970 (Cohn-Bendit 1968, Bookchin 1972, Lewis e Baideme 1972). Bloqueios anti-nucleares e sabotagens, por exemplo, eram frequentemente organizados através da cooperação de grupos de afinidade descentralizados, sob o pretexto de que o movimento deveria modelar as estruturas sociais que ele esperava para a sua própria organização. Ao mesmo tempo, o envolvimento de Quakers e feministas (anarca- e outras) introduziu os métodos de decisão por consenso e estruturas de “conselho de porta-vozes” para coordenação entre delegadxs dos grupos - até ali desconhecido por anarquistas, mas que hoje desfruta uma posição proeminente, senão contestada, na organização anarquista (Kaplan 1997). Falarei mais sobre consenso no próximo capítulo.

Enquanto isso, deve ser enfatizado que a política prefigurativa está fortemente atada às prioridades estratégicas anarquistas. A correspondência entre visão e práxis é vista não apenas como uma questão de valores e princípios, mas também como necessária para alcançar os objetivos revolucionários. Isso fica muito evidente no antagonismo entre anarquismo e as formas leninistas autoritárias de socialismo. Longe de ser uma preocupação antiquada, tal antagonismo está muito vivo no meio radical, já que os partidos leninistas e os seus grupos de frente continuam mantendo uma presença bastante visível, ma-

¹⁷A *Weather Underground Organization* (WUO), mais conhecida como *Weather Underground*, foi uma organização americana de extrema esquerda fundada em 1969 no *campus* de Ann Arbor da Universidade de Michigan. Originalmente chamado *Weatherman*, o grupo se tornou conhecido como *The Weathermen*. (wikipedia.org)

nipulativa e frequentemente obstrutiva nos movimentos anti-capitalistas e antiguerra, particularmente na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e na Itália (SchNEWS 2001, Munson 2005). Neste contexto, anarquistas costumam argumentar que as horripáveis falhas do leninismo não se devem à maldade de indivíduos em particular (Stalin, Mao, Pol Pot...), nem às circunstâncias “objetivas” adversas nas quais tais tentativas foram feitas e que levaram-nas à “degeneração” (cf. Castoriadis 1964). Em vez disso, essas tentativas estavam fadadas ao fracasso desde o início devido à separação entre o processo revolucionário e os seus resultados desejados, através da reprodução acrítica das estruturas autoritárias e burocráticas dentro do movimento revolucionário. Assim, enquanto leninistas professam uma visão de “comunismo puro” sem governo, onde as pessoas se comportam socialmente “sem serem forçadas, sem coerção, sem subordinação” (Lenin 1952/1918), a sua praxis se faz através de estruturas autoritárias “de cima para baixo”, justificadas como o meio mais eficiente para conquistar o Estado que supostamente “definharia” em seguida (ver Adamiak 1970). Mas não se pode construir um movimento revolucionário usando princípios autoritários e esperar que eles não terão um efeito decisivo no projeto como um todo. Quando se foca meramente na tomada do poder do Estado, e se mantém uma organização autoritária para este propósito ao mesmo tempo que deixa a construção de uma sociedade livre para “depois da revolução”, a batalha já foi perdida. Ninguém expressou melhor esta ideia do que Emma Goldman, no posfácio de *Minha desilusão na Rússia*:

Todas as experiências humanas ensinam que os métodos e os meios não podem se separados da sua finalidade. Os meios se tornam, através do hábito individual e da prática social, parte do propósito final; eles influenciam-no, modificam-no, e, no presente, fins e meios se tornam idênticos ... os valores éticos que a revolução quer estabelecer na nova sociedade devem ter início nas atividades revolucionárias do chamado período de transição. Este último pode servir como uma ponte real e confiável para uma vida melhor somente se

for construída do mesmo material que a vida que se quer alcançar. (Goldman 1925)

Desse ponto de vista, a busca pela política prefigurativa é um aspecto inseparável do projeto anarquista no qual coletivos, comunas e redes atualmente são eles próprios a fundação para as realidades que substituirão a sociedade atual. Projetos de base tocados coletivamente são, dessa forma, as sementes para a sociedade futura “dentro da casca da antiga” - como foi expressado na famosa declaração de Gustav Landauer:

Alguém pode se desfazer de uma cadeira ou destruir uma vidraça; mas ... [somente] tagarelas ... encaram o Estado como uma coisa ou um fetiche que se pode esmagar como se fosse destruí-lo. O Estado é uma condição, uma certa relação entre seres humanos, um modo de comportamento entre ~~homens~~ pessoas; nós destruimos ele quando criamos outras relações, nos comportamos diferente umxs com xs outrxs ... Nós somos o Estado, e continuaremos a ser o Estado até que tenhamos criado as instituições que formam uma verdadeira comunidade e a sociedade. (Landauer 1973/1910: 226)

Se é esse o caso, então, para que a mudança social tenha sucesso, os modos de organização que substituirão o capitalismo, o Estado, as divisões de gênero no trabalho e assim por diante terão que ser preparadas ao mesmo tempo em que se ataca as instituições atuais (junto com e não ao invés de, como Landauer parece insinuar). Além disso, os espaços de apoio [*nurturing spaces*] criados por ativistas podem facilitar a autorrealização individual e fornecer às pessoas um ambiente para superar a alienação e os comportamentos opressivos estabelecidos. Assim, “o próprio processo de construir um movimento anarquista de baixo é visto como o processo de associação, autoatividade e auto-gerência que deve, por fim, desembocar no eu revolucionário que pode agir sobre, mudar e lidar com uma sociedade autêntica” (Bookchin 1980).

Bookchin aparentemente esqueceu as suas próprias palavras em *Anarquismo Social ou Anarquismo Estilo de Vida*. Mas deve ser assinalado que esses esforços estão longe de ser

narcisísticos - eles podem ser vistos como uma forma intensa de “propaganda pela ação” anarquista (estou usando o termo num senso geral para referir à natureza potencialmente exemplar de qualquer ação anarquista - não apenas as violentas). A propaganda anarquista mais eficiente será sempre a implementação atual e a exposição das relações sociais anarquistas - a prática da política prefigurativa. É muito mais fácil para as pessoas relacionarem-se com a ideia de que uma vida sem patrões/xs ou líderes é possível quando essa vida é mostrada, mesmo que numa escala limitada, na prática ao invés de discutida no papel. Por isso, a afirmação de Gandhi de que “o trabalho dx reformista é fazer o impossível possível através de uma demonstração visual das possibilidades na sua própria conduta” (Gandhi 1915: 68). E não menos importante, as pessoas terão mais vontade de participar de um movimento que enriquece as suas próprias vidas imediatamente do que se elas fossem se juntar num movimento de massas no qual os seus desejos e necessidades ficam suspensos pelo bem do avanço do trabalho “íngrato” da organização revolucionária.

O impulso anarquista para a política prefigurativa é, portanto, fortemente relacionado ao anarquismo individualista - o aspecto individualista do anarquismo que existe em todas as suas formas. Anarquistas frequentemente explicam suas ações e formas de se organizar como algo que pretende não apenas ajudar a causar uma transformação social generalizada, mas também liberar *a si mesmxs* o máximo possível. Vendo desta forma, a motivação para xs anarquistas se empenharem na política prefigurativa reside simplesmente nos seus desejos de viver as relações sociais libertadas. Nas palavras do coletivo de publicações estadunidense CrimethInc,

É crucial que busquemos a mudança não em nome de alguma doutrina ou grande causa, mas em nome de nós mesmxs, de modo que sejamos capazes de viver vidas mais significativas. Da mesma forma, procuramos primeira e principalmente alterar os conteúdos de nossas próprias vidas de um jeito revolucionário, ao invés de direcionar nossa luta para mudanças históricas de amplitude global que

não viveremos para testemunhar. Assim, também evitaremos o sentimento de inutilidade e alienação que resulta da crença de que é necessário “sacrificar-se pela causa”, mas pelo contrário, viver para experienciar os frutos dos nossos trabalhos ... enquanto trabalhamos. (CrimethInc 2001)

Esta interpretação ecoa fortemente as ideias situacionistas, como a famosa afirmação de Raoul Vaneigem de que a luta por libertação é no seu âmago “a luta entre a subjetividade e tudo que a degrada ... Escolher a vida é uma escolha política. Quem quer um mundo no qual a garantia de que não vamos morrer de fome é trocada pelo risco de morrer de tédio?” (Vaneigem 1967: 18). Isso também encontra ressonância na corrente insurrecionalista / ilegalista / eminentemente possibilista do anarquismo, que é forte na Itália e na Grécia e acabou cruzando para os Estados Unidos (cf. Bonanno 1998, Anonymous7 2001). Nesta abordagem, a autorrealização anda de mãos dadas com um ataque destrutivo inteligente a todas as fontes de opressão individual:

Lutamos contra a exploração e a dominação porque não queremos ser explorados ou mandados. Nossa generosidade egoísta reconhece que nossa própria realização pode apenas ser completa num mundo no qual todo indivíduo tem igual acesso a tudo que necessita para realizar-se como um ser singular - daí a necessidade de destruir toda autoridade, a ordem social como um todo, de modo a abrir as possibilidades de tudo o que a vida pode oferecer. (Landstreicher 2001)

Deste modo, a libertação pessoal e a confrontação com a ordem social opressiva são vistas como motivação uma para a outra. A própria experiência individual de ser restringido dentro de um mundo administrado, da sua posição de estar subjugado em diversos eixos de dominação, e de ter um aparato coercitivo monitorando todas as encruzilhadas da desobediência, fornece um impulso não mediado para agir e mudar as coisas. Ao mesmo tempo, ambas formas de ação direta confrontante e construtiva são por si mesmas um lugar de libertação já que oferecem ax

indivídux uma oportunidade de descobrir e expressar seu próprio poder especial e de habitar espaços sociais qualitativamente diferentes. Este reenquadramento dos objetivos anarquistas em termos de dominação diretamente experienciada e libertação representa, então, um ressurgimento do anarquismo individualista, que é agora articulado como uma demanda no *tempo presente* ao invés de ser meramente um princípio para alguma sociedade futura.

DIVERSIDADE E O “ESTAR EM ABERTO”

A ênfase no *tempo presente* traz à tona um terceiro aspecto importante do anarquismo contemporâneo - sua forte tendência em estar em aberto. Ideologias geralmente são analisadas em três partes - o que elas combatem, pelo quê elas lutam e como elas pretendem chegar onde querem chegar. O primeiro e o terceiro aspectos foram discutidos acima. Com respeito ao segundo, as coisas são mais complicadas porque xs anarquistas hoje tendem a ser bastante relutantes em tirar da cartola um plano detalhado do que irá substituir a sociedade hierárquica e os regimes de dominação. Por volta do final do século XIX, o movimento anarquista era o palco de acirrados desentendimentos entre tais projetos alternativos - anarco-comunismo, coletivismo, mutualismo e assim por diante. Hoje, em contrapartida, o discurso anarquista carece tanto da expectativa de um eventual fechamento revolucionário quanto do interesse em projetos utópicos detalhados para uma sociedade anarquista “pós-revolucionária”. Elevar a diversidade ao status de um valor central no anarquismo resultou na adesão do pluralismo e da heterogeneidade nas abordagens anarquistas por libertação. Esta atitude de autodescoberta, baseada na política prefigurativa e na iconoclastia, enxerga as práticas imperfeitas e cotidianas do próprio movimento revolucionário como um lugar-chave na realização da anarquia.

Anarquistas atualmente não costumam pensar em revolução - se é que usam esse termo - como um evento futuro, mas

como um processo hoje e uma dimensão potencial da vida cotidiana (cf. Ward 1973). Enquanto Bakunin buscava por “uma revolução global, universal ... alianças revolucionárias simultâneas e a ação de todas as pessoas do mundo civilizado” (Bakunin 2001/1866), hoje xs anarquistas frequentemente explicam suas ações e modos de organização como um trabalho não em direção a um momento de transformação social generalizada, mas primeiramente como uma ação individual e coletiva em *tempo presente* pela auto-libertação. Nas palavras dx ativista neozelandêsx Torrance Hodgson:

A revolução é agora, e nós precisamos deixar que nossos desejos sobre o futuro manifestem-se no aqui e agora do melhor jeito possível. Quando começamos a fazer isso, paramos de lutar por alguma condição abstrata futura e passamos a lutar para vermos aqueles desejos realizados no presente ... Seja uma okupa, o compartilhamento de comida gratuita, um ato de sabotagem, uma rádio pirata, um jornal, uma demonstração, ou um ataque contra uma instituição de dominação, o projeto não será uma obrigação política e sim parte da vida que a pessoa se esforça em criar, do florescimento da sua existência auto-determinada. (Hodgson 2003)

Tal abordagem promove a anarquia enquanto cultura, como uma realidade viva que surge por todo lado com novas caras, se adapta a diferentes climas culturais, e poderia ser estendida e desenvolvida experimentalmente para o seu próprio bem, quer acreditemos ou não que ela venha a se tornar, em algum sentido, o modo predominante de sociedade. Assim, este é o sentido do que poderia significar utopia no anarquismo contemporâneo: um experimento imperfeito e em *tempo presente* nas relações sociais alternativas, um esforço coletivo contínuo que busca sua proliferação como uma prática em larga escala, mas que pode também manifestar-se em curtos momentos de inconformismo e igualitarismo despreocupado, em zonas autônomas temporárias, as quais podem assumir diversas formas: “um encontro para realizar tarefas [*quiltin bee*], uma janta, um mercado informal ... uma sociedade de proteção da vizinhança, um clube de entusiastas, uma praia nudista” (Hakim Bey 1991).

Deste modo, formas utópicas de interação social - não-hierárquicas, voluntárias, cooperativas, solidárias e divertidas - são vistas como qualidades realizáveis de interação social aqui e agora. Esta opinião foi expressa com cada vez mais força por anarquistas do início do século XX em diante. Para Gustav Landauer (1978/1911: 107), “anarquismo não uma coisa do futuro, mas do presente; não é uma questão de demandas, mas de vivências”.

O amplo compromisso contemporâneo com a diversidade e a autorrealização individual no movimento pode ser encontrado no mesmo processo de reconvergência anarquista que nós estamos falando aqui. Como o resultado de uma imensa diversidade de movimentos, campanhas e abordagens que deram origem ao anarquismo contemporâneo, o próprio movimento acabou se baseando em coalizões variadas e específicas - fazendo surgir uma orientação pluralista que tira a ênfase da unidade de análise e visão em favor da multiplicidade e da experimentação. Enquanto diversos movimentos simultaneamente pretenderam fornecer perspectivas amplas e totalizantes como uma vantagem nas suas análises e ações (como no caso da ecologia profunda ou de algumas correntes do feminismo), a forma com que trouxeram suas pautas para dentro do anarquismo fez com que muitxs ativistas se afastassem dessa necessidade de unidade teórica em direção a um pluralismo teórico que buscava dar igual legitimidade para diversas perspectivas e narrativas de luta. Isso conduziu a uma abordagem de baixo para cima na teorização social, e a um interesse paralelo nas diversas articulações criativas de alternativas sociais. As raízes do movimento anarquista na diversidade de experiências subculturais tais como os movimentos punk e *New Age* desencorajaram o conformismo e estimularam a valorização da diversidade nos tipos de orientações sociais e culturais que poderiam ser divisadas por uma sociedade não-capitalista e sem Estado.

Tal orientação evidenciou afinidades com o pensamento pós-estruturalista, e, de fato, nos últimos anos, houve um au-

mento do interesse nas correspondências entre a política anarquista e as diversas correntes intelectuais associadas com o pós-estruturalismo (May 1994, Newman 2001, Call 2002, Adams 2002a). Saul Newman descreve este esforço como “o uso da crítica pós-estruturalista [para] teorizar a possibilidade de resistência política sem garantias essencialistas”, buscando criticar os fundamentos da autoridade em termos como “a rejeição de Foucault da diferença 'essencial' entre loucura e razão; o ataque de Deleuze e Guattari à representação edipiana e ao pensamento centrado no Estado; [e] o questionamento de Derrida da suposição filosófica da importância do discurso sobre a escrita” (Newman 2001: 158). E ainda, argumentou-se que o anarquismo teve uma influência direta no desenvolvimento do próprio pós-estruturalismo, dizendo que os maiores teóricos associados com esta corrente - Baudrillard, Lyotard, Virilio, Derrida, Castoriadis, Foucault, Deleuze, Guattari - eram todos ativos participantes dos eventos do Maio de 68 francês que tiveram uma forte dimensão libertária, e em seguida desenvolveram suas teorias (Kellner 2001: xviii). O “pós-anarquismo” contemporâneo, portanto, envolve usar recursos pós-estruturalistas para dar forma a novas críticas e teorias com um forte alinhamento anarquista, acoplado com uma crítica explícita ao enraizamento clássico anarquista no essencialismo humanista do Iluminismo e em concepções simplistas das dinâmicas sociais. Deve-se enfatizar que o anarquismo pós-estruturalista continua sendo uma preocupação intelectual, limitado a um punhado de escritoras ao invés de ser uma expressão genuína de, ou influência para, os pensamentos de base e os discursos de massa das ativistas (o que não seria, é claro, uma depreciação da sua importância teórica).

De qualquer maneira, como um resultado desses desenvolvimentos, a diversidade por si mesma seria um valor central do anarquismo contemporâneo, refletida não apenas na aspiração por diversidade no movimento, mas também na diversidade de visões por relações sociais alternativas que cabe nela.

Como escreveu Hakim Bey (1985b) sobre o assunto, modelos fixos e prescritos para uma sociedade livre apenas falam de como seus/xs criadorxs “têm uma visão estreita, seja o tipo que for, da comuna camponesa à Cidade Espacial L-5. Dizemos, deixe que milhares de flores desabrochem - sem jardineirxs que cortem as ervas daninhas e a relva de acordo com algum esquema moralizante ou eugênico!” Ao invés de buscar unidade teórica, anarquistas na maior parte dos casos adotam uma abordagem de baixo para cima tanto para a ação quanto para a teoria, enfatizando a criatividade e a pluralidade na luta contra a dominação e na construção de alternativas.

Novamente, a ideia em si não é nova, como pode ser visto na citação de Rudolf Rocker:

O anarquismo não é uma solução evidente para todos os problemas humanos, nenhuma utopia de uma ordem social perfeita, como muitas vezes foi chamado, já que desde o princípio ele rejeita quaisquer esquemas e conceitos absolutos. Ele não acredita em nenhuma verdade absoluta, ou em objetivos finais definitivos quanto ao desenvolvimento humano, mas numa ilimitada perfectibilidade dos arranjos sociais e das condições humanas de vida, que são sempre distorcidas após atingir elevadas formas de expressão, e à qual, por esta razão, ninguém pode designá-lhe um término definitivo ou qualquer objetivo final. (Rocker 1989/1938:30)

Rocker embasa sua afirmação na recusa de absolutos e na asserção de que arranjos sociais mostram uma tendência inerente pela mudança. Para ele, entretanto, a mudança em questão é considerada em termos otimistas - ela tende na direção de melhorias, e por esta razão não pode ser limitada em uma única forma. Contudo, também existe um lado pessimista nesta moeda: ao antecipar um constante fluxo de relações entre comunidades diversas e descentralizadas num mundo social radicalmente diferente, anarquistas precisam também manter-se abertos à possibilidade de que mesmo estas sociedades poderão ver a renovação de padrões de exploração e dominação, por mais que encorajar as condições predominantes possa apontar para a sociabilidade e cooperação.

Este tipo de argumento não endossa a expectativa de que a revolução, em condições sociais, econômicas e políticas, inauguraria um padrão diferente de comportamento humano para *sempre* - que a anarquia agora seria capaz de fazer florescer livremente sob condições de cuidado, sem obstáculos para o desenvolvimento do lado cooperativo / igualitário / benevolente dos seres humanos. Existe sim espaço para duvidar se mesmo as condições mais favoráveis levariam à erradicação do desejo de poder e à criação de um arranjo da vida social eternamente sem problemas. O reconhecimento de que padrões de hierarquia e exploração podem sempre reaparecer, mesmo em sociedades orientadas contra eles, significa que existe uma necessidade potencial pela atuação anarquista sob quaisquer condições. Se este é o caso, então um desafio prático severo é criado para a noção de fechamento do projeto revolucionário.

O auto-distanciamento de um fechamento antecipado do projeto revolucionário “bem-sucedido” é bastante visível nos trabalhos modernos inspirados no anarquismo voltados para a utopia. A novela de Ursula Le Guin, *O despossuído*, talvez a mais honesta tentativa de retratar uma sociedade em funcionamento, é um importante exemplo (Le Guin 2002/1974). Referir-se ao livro como uma “utopia anarquista”, entretanto, é enganoso precisamente por esta razão, já que a sociedade que ele trata está longe de ser perfeita ou sem problemas. O protagonista, Shevek, é levado a sair da sua sociedade anarquista na lua de Anarres, não porque ele rejeita o cerne dos ideais anarquistas, mas porque ele percebe que alguns deles não estão mais refletidos adequadamente na prática, enquanto outros precisam ser revisados para dar mais espaço para a individualidade. Nos 170 anos desde o seu estabelecimento, na sequência da separação de uma massa de anarquistas revolucionários do seu planeta natal Urras, a sociedade Anarresti testemunhou o crescimento da xenofobia, de hierarquias informais nos sindicatos administrativos, e de um aparato de controle social através dos costumes e da pressão dos pares. Tudo isso cria uma forte atmosfera de conformidade que impossibilita a autorrealização

de Shevek na busca do seu projeto de vida, o desenvolvimento de uma abordagem inovadora em física teórica. Shevek personifica a importância contínua da dissidência mesmo após a abolição do capitalismo e do governo. Através da sua partida e da fundação do Sindicato da Iniciativa, ele se torna um revolucionário dentro da revolução e inicia mudanças dentro da sociedade anarquista. Como ele diz ao final do romance, “o nosso propósito sempre foi - do nosso sindicato, desta minha viagem - de sacudir as coisas, de agitar, de quebrar alguns hábitos, de fazer as pessoas questionarem. De nos comportamos como anarquistas!” (361)

O projeto de Shevek renova o espírito da dissidência e do não conformismo que animou a criação original da sociedade anarquista em Anarres. Como observa Raymond Williams, isso faz de *O desposuído* “uma utopia em aberto: forçada a se abrir, depois do congelamento dos ideais, da degeneração da mutualidade em conservadorismo; mudou, deliberadamente, das condições harmoniosas alcançadas, da inércia na qual o modo utópico clássico culmina, para um experimento incansável, aberto e arriscado” (Williams 1978).

A ideia de que a diversidade em si mesma, quando levada à sua conclusão lógica, anula a possibilidade do fechamento revolucionário é exemplificada pela visão inspirada no anarquismo de uma sociedade alternativa oferecida pelo escritor de Zurique “P.M.”, no seu livro, *bolo’bolo*. Novamente, a aplicação do termo “utopia” a este livro deve ser feita com cuidado, já que ele não apenas reconhece mas aprecia a instabilidade e a diversidade das relações sociais criadas pela remoção de todo controle externo com respeito ao comportamento de indivíduos e grupos. P.M. argumenta que a maioria das utopias modernas são, na verdade, modelos totalitaristas e monoculturais, organizados com base no trabalho e na educação. Em contraste, o mundo antissistema chamado *bolo’bolo* é uma mosaico no qual cada comunidade (*bolo*) com em torno de 500 residentes, é tão autossuficiente em termos de alimento quanto possível, e possui completa autonomia para definir seu *ethos* ou

“sabor” (*nima*) – seja monasticismo, marxismo ou sadomasoquismo. Um pouco de estabilidade é conseguida através de um contrato social mínimo porém universal (*sila*), executado por reputação e interdependência. Este contrato garante, por exemplo, que cada indivíduo (*ibu*) pode a qualquer momento deixar o seu *bolo* nativo, e é autorizadx a um dia de rações (*yalu*) e habitação (*gano*) assim como tratamento médico (*bete*) em qualquer *bolo*. Ele até mesmo sugere um código para duelos (*yaka*) para resolver disputas entre indivíduos e grupos (P.M. 1985: 68–70). Entretanto,

Não existem leis ou regras humanistas, liberais ou democráticas sobre o conteúdo das *nimas* e não há nenhum Estado para aplicá-las. Ninguém pode impedir um bolo de cometer suicídio em massa, de morrer experimentando drogas, de ficar louco ou de ficar infeliz sob um regime violento. *Bolos* com uma *nima* bandoleira poderia aterrorizar regiões ou continentes, como fizeram xs Vikings ou Hunxs. Liberdade e aventura, terrorismo generalizado, a lei do porrete, invasões, guerras tribais, vinganças, pilhagens - qualquer coisa. (77–8)

Embora a maioria dxs anarquistas poderia não gostar de ir tão longe, o ponto aqui é que qualquer teoria anarquista que busque a ausência de lei e de autoridade, diversidade sem restrições e o máximo de autonomia (literalmente, “auto-legislação”) precisa também responder à possibilidade de que padrões de dominação podem reemergir dentro e/ou entre elas. Assim, “o preço da liberdade eterna é a vigilância eterna”, e o utopianismo anarquista não pode ser igualado a puritanismo e fechamento. Se alguém insiste na necessidade potencial de atuação anarquista sob quaisquer condições, então a noção de fechamento do projeto revolucionário perde seu significado. Isso faz do anarquismo “uma luta interminável, já que o caminho para atingir uma sociedade mais justa levará a novas ideias e entendimentos sobre as formas de opressão que podem estar escondidas em práticas tradicionais e conscientes” (Chomsky 1986). No máximo, então, uma “sociedade anarquista” seria aquela na qual todxs são anarquistas, ou seja, uma sociedade na

qual todas as pessoas atuam contra o controle e a dominação. É certo que a frequência de tal necessidade pode, com sorte, diminuir bastante em comparação com o que uma abordagem anarquista consideraria necessário nas sociedades atuais. Contudo, não haveria razão para pensar que ela poderia algum dia ser permanentemente removida. Em suma, a natureza inerentemente diversa e voluntária do projeto anarquista deixa-o necessariamente aberto para a mudança e desafia-o a si mesmo.

E é aqui onde estão as questões que interessam.

3

Poder e Anarquia

Des/igualdade + In/visibilidade na Política Autonomista

Alguém lhe aborda e pede para que responda perguntas pelo seu grupo, tome decisões e faça declarações. Você pensa até que está tudo bem em definir nosso grupo para visitantes ou estranhxs. De alguma forma, você nunca foi questionadx pelo grupo por este comportamento ... É como se você pensasse que por se autodenominar anarquista você é necessariamente limpo e puro e não está mais sujeitx a se examinar e criticar. Você tornou o termo repulsivo para mim.

—Anônimo, “O que significa ser uma garota num clube anarquista de homens”

Vamos colocar as cartas na mesa: com toda a descentralização, a autonomia e as rodas de conversa em encontros, é evidente que existem questões de poder dentro do movimento anarquista. Existem indivíduos que carregam mais poder em um grupo, ou encontram-se frequentemente em posições de responsabilidade, iniciativa e liderando ações e projeto. Algumas pessoas têm mais autoconfiança, tendem a falar e ser ouvidas com mais frequência do que outras, ou apenas têm mais bagagem de leituras e de fala pública. Existem grupos inteiros que por possuírem uma coerência e um perfil mais ativo exercem fortíssima influência no movimento. Alguns coletivos e redes se tornaram exclusivistas, outros são constantemente desempoderados pela infundável estagnação em cima do “processo”. Preocupações a respeito de relações de poder emergem em reuniões, durante ações e nas conversas do dia a dia - ainda ecoando os mesmos problemas que feministas, pacifistas e tantos outros enfrentam desde os anos 1960. E enquanto isso, xs ativistas mais dedicadxs, sobrecarredxs e exauridxs, precisam lidar com uma au-

toflagelação [*guilt-trip*] por se sentirem culpadx por serem líderes.

Não surpreende que essas questões sejam tão difíceis. Anarquistas e seus/suas/xs aliadx estão, no final das contas, experimentando em um território não mapeado, onde organização e relações sociais não-hierárquicas desafiam a dominação, indo contra o cerne de nossa própria socialização como crianças, aprendizes e trabalhadorxs. Prole Cat (2004) escreve:

Para onde quer que olhemos na sociedade capitalista nos deparamos com a organização hierárquica ... Os hábitos e as perspectivas que acompanham tal arranjo social não desaparecem automaticamente quando passamos pelos portões do movimento revolucionário ... Xs líderes e xs seguidorxs, os subprodutos de uma sociedade autoritária: essa é a matéria-prima da qual precisamos construir a sociedade livre ... Precisamos começar nossas relações igualitárias hoje, entre nossos eus machucados, se queremos viver num mundo livre amanhã.

A discussão sobre poder dentro do movimento é, obviamente, o lugar para se iniciar uma teoria política anarquista. Ela é crucial: hierarquia, dominação, ação direta, libertação do desejo - o poder está no âmago de tudo isso. Assim, dissecar o conceito de poder deveria ocupar um lugar central na discussão, tendo em vista mapear sua distribuição desigual e dar sentido à dimensão cotidiana na qual as relações de poder são reproduzidas. Neste capítulo, gostaria de mostrar como uma teoria embasada na prática pode nos ajudar a desemaranhar os dilemas e controvérsias sobre liderança e desigualdade de poder na lógica organizacional anarquista. Quais são as *questões* básicas que fundam esses dilemas? Como anarquistas poderiam entender melhor o funcionamento e a distribuição de diferentes tipos de poder dentro de suas próprias redes? E como as dinâmicas de poder de fato podem refletir os valores e prioridades anarquistas?

Este capítulo começa com uma discussão sobre o conceito de poder propriamente dito. De início, parto dos três tipos de entendimento sobre poder sugeridos pela escritora eco-

feministas Starhawk, distinguindo entre poder-para (o senso básico de poder como capacidade de afetar a realidade); poder-sobre (aquele exercido como dominação nas configurações hierárquicas e coercivas); e poder-com (que é o poder-para usado como influência não coerciva e iniciativa entre pessoas que se enxergam como iguais). Meu argumento central é que as questões difíceis relacionadas ao poder no movimento deveriam ser buscadas em duas fontes distintas: desigualdades em vigor [*standing inequalities*] em termos de poder-para entre ativistas (o “onde” do poder), e a falta de transparência nas dinâmicas de poder-com entre elxs (o “como” do poder). Para tornar estes problemas mais claros, busquei as fontes de poder-para no movimento naquilo que chamei de “recursos políticos” - tanto materiais quanto habilidades e acesso a redes de pessoas -, que constituem a habilidade de participar nas atividades do movimento. Isso permite-nos nomear o primeiro problema sugerindo ferramentas concretas para, pelo menos, redistribuir alguns desses recursos e tornar a influência mais igual. Em seguida, analiso a parte mais difícil do debate - a tensão no exercício não-coercitivo de influência entre aberto e velado, formal e informal, como sugerido pela ideia da “Tiranía da Falta de Estrutura”. Analisando as condições nas quais tal poder tende a ser exercido no movimento, argumento que o uso difuso e autônomo de poder na lógica organizacional anarquista é, às vezes, *inerentemente irresponsabilizável* [*unaccountable*], e que esta situação *não consegue* ser remediada por estruturas e procedimentos formais. Em resposta a essa dificuldade, sugiro elementos de uma cultura de solidariedade com relação ao poder, algo que faça com que seu uso seja mais pensado e que seja possível uma resposta mais rápida a ele.

TRÊS TIPOS DE PODER

Anarquistas dificilmente são “contra o poder”. Esta é uma concepção errada e é facilmente mostrada como falsa pela linguagem política anarquista, na qual o “empoderamento” é mencio-

nado como um objetivo positivo. O empoderamento é visto como um processo pelo qual as pessoas literalmente adquirem poder, seja de forma concreta (como ter acesso a recursos e capacidades que são necessárias para criar a mudança) ou psicológica (como ter a autoconfiança necessária para ter iniciativa e a base para acreditar que ela terá efeito). Por outro lado, é claro, anarquistas querem “lutar contra o poder”, ou ao menos “contra o poder que está aí”, e resistir a todos os sistemas de dominação sob os quais as pessoas estão sistematicamente sujeitas a um poder (como no Estado, capitalismo, patriarcado, e assim por diante). Isto indica não uma “rejeição do poder”, mas um uso mais gradativo e diferenciado do conceito. Sobre que diferentes tipos de poder estamos de fato falando aqui?

Uma explicação bastante útil sobre poder é sugerida por Starhawk, cuja análise do termo em três variantes tem sido usada em outros escritos feministas (Starhawk 1987: 9–10, Eisler 1988, Woehrlé 1992). Primeiro, Starhawk sugere o termo “poder-sobre” para fazer referência ao poder como dominação. Este é o tipo de poder “exercido no local de trabalho, nas escolas, nos tribunais, nos consultórios médicos. Ele pode governar com armas que são físicas ou através do controle dos recursos que precisamos para viver: dinheiro, comida, cuidado médico; ou do controle de recursos mais sutis: informação, aprovação, amor.” A segunda categoria que ela sugere é o “poder-que-vem-de-dentro”, que irei chamar aqui de “poder-para”. Ele é

semelhante ao sentido de maestria que, quando crianças, desenvolvemos com cada nova habilidade que aparece: empolgação de ficar de pé, de andar, de falar as palavras mágicas que expressam nossas necessidades ou pensamentos ... Podemos sentir este poder nos atos de criação e conexão, quando plantamos, construímos, escrevemos, limpamos, curamos, consolamos, brincamos, cantamos, fazemos amor.

Por último, Starhawk acrescenta uma terceira forma de poder, “poder-com” ou “poder-entre”. Este é “o poder de umx indivíduo forte num grupo de iguais, o poder não para comandar,

mas para sugerir e ser ouvido, para começar algo e ver acontecer”. Este tipo de divisão em três partes é muito útil para os nossos propósitos porque leva-nos para além dos conceitos monolíticos de poder e enfatiza diferentes tipos de poder com diferentes significados políticos. Para entender melhor o cerne dessas distinções, deixe-me rapidamente desenvolver cada forma de poder e relacioná-las com discussões mais amplas.

Poder-sobre como dominação

As teorias sobre poder na literatura acadêmica falam, na sua imensa maioria, do conceito apenas em termos de poder-sobre. Seguindo a definição de poder do sociólogo Max Weber como dominação (*Herrschaft*), o conceito é identificado com a imposição da vontade de alguém sobre x outrx - “a probabilidade de que umx agente de dentro das relações sociais estará em posição de realizar sua própria vontade a despeito de resistência” (Weber 1947: 152). O cientista político norte-americano Robert Dahl define poder de forma semelhante como a relação na qual “A tem poder sobre B na medida em que pode fazer com que B faça algo não faria de outra maneira” (Dahl 1957: 80). Existem, entretanto, diferentes formas nas quais uma pessoa venha a cumprir com a vontade de outra contra os seus próprios interesses ou vontades. Teóricos políticos distinguem entre quatro tipos de poder-sobre - força, coerção, manipulação e autoridade (Bachrach and Baratz 1970: 35ff, Dahl 2003: 38–43). A diferença entre eles está no *por quê* B cumpre a vontade de A.

- *Força* é usada quando A alcança seus objetivos contra a oposição de B, retirando de B a opção entre concordar e discordar (e.g. A quer que B saia do prédio, então A empurra B pela porta afora).
- *Coerção* opera quando B concorda em resposta a uma ameaça real de privação (ou de penalização) por parte de A. Em face a um cálculo desvantajoso entre custo e benefício criado pela

ameaça, *B* concorda, mas não de maneira livre (e.g. *A* aponta uma arma para *B* e exige que *B* saia do prédio).

- *Manipulação* ocorre quando *A* deliberadamente mente ou omite informação na hora de comunicar suas vontades a *B*. *Estx* últimx concorda sem reconhecer a fonte ou a natureza exata da demanda sobre elx (e.g. *A* pede para *B* verificar se a campanha está funcionando, mas uma vez que *B* sai *A* tranca-x para fora).

- *Autoridade* tem lugar quando *B* concorda com o comando de *A* mesmo que *B* não acredite que *A* tenha o direito de exigir algo e que *B* tenha o dever correspondente de obedecer (e.g. *A* é umx policial que manda *B* sair do prédio, e *B* obedece).

Estas distinções são úteis como uma “regra do polegar”¹⁸ e retornarei a elas mais tarde neste livro. Enquanto isso, podemos ver como a ideia de poder-sobre nos ajuda a esclarecer o conceito anarquista de dominação. Podemos dizer que uma pessoa é dominada, no sentido anarquista, quando ela é sistematicamente sujeita ao poder-sobre. Seu lugar social é involuntário porque as pessoas normalmente não escolhem a estrutura de suas sociedades, suas perspectivas na vida, classe social em que nascem, ou raça e gênero com que são identificadas. Assim, deve-se enfatizar que poder-sobre opera no denso contexto social dos regimes cruzados de exclusão, e não é limitado a interações umx-a-umx. O poder-sobre também se manifesta em “valores predominantes, crenças, rituais, e procedimentos institucionais ... que operam sistematica e consistentemente em benefício de certas pessoas e grupos às custas de outras” (Bachrach e Baratz 1970: 43). Aquelxs que se beneficiam - em

¹⁸A regra do polegar (*rule of thumb*) é uma expressão inglesa que designa um princípio ou critério amplamente aceito, com base no conhecimento prático, embora sem fundamento científico. Parece ter sua origem numa antiga prática dos carpinteiros que consistia em usar o polegar em lugar de uma régua para realizar medições, considerando-se que o comprimento da primeira falange do polegar é de aproximadamente uma polegada. (wikipedia.org)

geral, uma minoria ou grupo de elite - estão colocados numa posição favorável para defender e promover seus interesses pessoais. Assim, poder-sobre também está presente quando estes grupos criam ou reforçam valores e instituições que limitam o escopo da consideração pública. Como aponta Stephen Lukes, o poder-sobre também pode se exercido influenciando, moldando ou determinando as vontades das pessoas, sendo capaz de assegurar sua concordância através do controle de seus pensamentos e desejos (Lukes 2005). De fato, a manipulação social mais profunda dos valores e vontades das próprias pessoas é um tema recorrente na cultura popular assim como na teoria crítica - de filmes como *Matrix* e *Clube da Luta* que muitos anarquistas parecem achar atraentes, aos escritos de marxistas ocidentais como Marcuse e pós-estruturalistas como Michel Foucault. Foucault escreveu de forma memorável sobre como o poder funciona nos “capilares” das relações sociais - na gramática cultural, nas práticas rotineiras, nos mecanismos e instituições sociais - de um jeito muito mais sutil e poderoso que nas suas expressões declaradas, como numa hierarquia rígida e na violência militar (Foucault 1980, 1988). Assim, é fácil perceber que a palavra dominação é mais compreensível que aquele outro conceito comumente utilizado por anarquistas - a hierarquia. A hierarquia é uma descrição apropriada para a estrutura de muitas relações sociais onde ocorre dominação, mas não expressa todas elas. Em relações hierárquicas o status de desigualdade é visível, seja porque elas são formalizadas (digamos, na relação entre umx gerente e umx secretárix), ou porque dá para identificá-las num comportamento em particular ou afirmação. Mas a dominação de seres humanos é frequentemente uma dinâmica insidiosa, reproduzida através de atos disciplinares performativos nos quais xs protagonistas podem nem ter consciência dos seus papeis. Muitas vezes, a pessoa dominada pode apenas simbolicamente apontar para uma fonte personificada da sua não-liberdade. Estas ideias alimentam a crítica anarquista sobre o poder e vão além do foco estrutural na hierarquia, indicando novos caminhos de resistência.

Na verdade, artigos recentes que enfrentam questões de poder no movimento focam no jeito como os padrões de dominação na sociedade estão impressos nas interações dentro dele - desvelando dinâmicas de comportamentos racistas, sexistas, etaristas ou homofóbicos, e questionando por que será que as posições de liderança nos círculos ativistas tendem a ser ocupadas mais por homens que por mulheres, mais por brancxs que por não-brancxs, e mais por pessoas sem deficiência que por pessoas portadoras de deficiência (e.g. Anonymous2undated, CWS sem data, Martinez 2000, DKDF 2004, Crass 2004, Aguilar 2005). Volto a esta discussão mais tarde.

Poder-para como capacidade

Embora o poder-sobre seja a *aplicação* mais prontamente observada de poder na sociedade, ele não emerge do nada. A análise sobre poder sugerida aqui enxerga o poder-sobre como uma aplicação particular, nas relações humanas, do senso mais básico de poder. É a noção primitiva por trás de toda a discussão sobre poder - a noção de que *A* tem poder na medida em que *elx* pode produzir efeitos intencionais em *B* (cf. Russell 1938: 25, Lukes 2005: 27–8). Agora, *A* e *B* podem ser pessoas, mas se *B* é um objeto físico, um pedaço de madeira, por exemplo, e *A* mexe-o daqui pra lá, então ainda faz sentido falar dessa ação como uma manifestação de poder – o poder de *A* de alterar fisicamente a realidade, de causar um efeito ou de alcançar um resultado desejado. A noção básica de poder é o que chamo de poder-para, e está claramente presente na palavra espanhola *poder*, que como um substantivo significa “poder” e como verbo significa “ser capaz de”.

O poder-sobre sempre nasce da parte dominante do poder-para. Não se consegue usar força (enquanto categoria de poder) sem um tanto de força física - esse é um aspecto do poder-para - mesmo que seja apenas para puxar um gatilho. *A* não consegue coagir *B* sem que *seja capaz* de exigir a privação es-

pecificada na ameaça inerente à coerção (ou sem que seja capaz de dar a *B* a ilusão de que poderia fazê-lo). Se uma pessoa não tem a capacidade de falar, ela não consegue manipular as outras. E um juiz que não consegue falar, ler ou escrever, não seria capaz de realizar qualquer autoridade num tribunal - mesmo que pela lei ele “tenha” tal autoridade. Assim, também podemos ver que estar em posse do poder-para é um antecedente lógico e temporal ao seu uso: ele está “lá” na medida em que o sucesso pode ser *previsto* nas tentativas de possuidor de influenciar objetos físicos ou o comportamento de outra pessoa.

Houve uma virada recente na relação entre poder-para e poder-sobre feita por John Holloway. Ao remodelar a teoria marxista da alienação em termos de relações de poder, Holloway enxerga o poder-para e o poder-sobre como parte de uma relação “dialética e em oposição”. Na dinâmica que ele retrata, o ponto de partida é o “poder-para” - entendido primariamente como a capacidade das pessoas de mudar o meio material através do trabalho. Entretanto, a reprodução das relações sociais capitalistas consiste numa constante conversão de “poder-para” em “poder-sobre” - a transferência do controle sobre as capacidades humanas, o que está mais claramente presente na venda da força de trabalho. Isso aliena os seres humanos das suas capacidades de realização e coloca-os sob o domínio do capital. Por isso, Holloway sugere uma concepção de luta social centrada na noção de libertação do “poder-para” da sua conversão em “poder-sobre”:

Poder-para existe como poder-sobre, mas o poder-para está sujeito a e em rebelião contra o poder-sobre, e o poder-sobre é nada mais que, e, portanto, absolutamente dependente de, a metamorfose do poder-para. A tentativa de exercer o poder-para de forma a não requerer o exercício do poder sobre outros inevitavelmente entra em conflito com o poder-sobre ... o poder-para, se não se afunda no poder-sobre, pode existir, abertamente ou latentemente, apenas como poder-contra, como anti-poder. (Holloway 2002: 36–7)

Tal explicação é atraente em si, mas possui duas falhas. Primeiro, ela acontece no nível da sociedade como um todo, na qual as relações capitalistas de produção são assumidas de saída. Mas no nosso caso, a questão não é quão censuráveis são os jeitos que o poder opera na sociedade capitalista, mas o que causa as acumulações e dinâmicas problemáticas de poder dentro dos grupos de base e das redes. É difícil de imaginar que o mesmo tipo de processo descrito por Holloway está em andamento nos coletivos anarquistas. Não é que não exista poder-sobre entre anarquistas (veja abaixo) - mas é difícil de dizer que todo poder objetável nos grupos anarquistas é gerado e opera do mesmo jeito que acontece na sociedade capitalista como um todo. O segundo problema é que esta estrutura apresenta poder-para e poder-sobre como os dois únicos elementos num antagonismo binário, e portanto não ajuda a explicar as formas como o poder-para é exercido nas relações humanas (em oposição ao trabalho material) que claramente *não* são poder-sobre. Imagine, por exemplo, que eu te pedisse um copo com água e tu trouxeste-o para mim. Claramente eu fiz com que tu realizasse algo que não farias - mas dificilmente isso seria um caso de força, coerção, manipulação ou autoridade. Assim, é necessário uma terceira forma de poder para levar em conta toda a gama de interações humanas que envolvem outras formas de influenciar que não seja poder-sobre.

Poder-com como influência não coerciva

A influência sem força, coerção, manipulação ou autoridade é uma ampla área de poder que normalmente não é examinada. Mas existem muitos casos nos quais as pessoas pedem às outras para fazerem coisas sem que haja um conflito de vontades ou interesses entre elas - e estes ainda são casos nos quais algum tipo de poder é exercido. Entretanto, estas formas de poder são tão distantes do significado central de poder-sobre que elas requerem uma categoria separada. Isso estabelece a necessidade de falar sobre uma terceira forma de poder, aquela coo-

perativa, onde indivíduos influenciam o comportamento dos outros *sem* um conflito de vontades e interesses.

Esta é a ideia de poder-com, ou poder como uma influência não coerciva. Poder-com é claramente gerado pelo poder-para, da mesma forma que o poder-sobre. Quanto menos uma pessoa é capaz de fazer coisas (de se comunicar e de mobilizar capacidades, habilidades e recursos), menos ela poderá influenciar as outras. O poder-com inclui muitas interações nas quais quem participa aceita irrefletidamente o pedido do outro - novamente, se *A* pede a *B* por um pequeno favor (um copo com água, ou para ficar de olho na bicicleta de *A*), *B* muito raramente irá perguntar *por que* *A* quer tal favor. Isso acontece porque *A* e *B* compartilham códigos culturais que estão no fundo de suas expectativas em comum e tácitas. Ainda assim, *A* consegue que *B* faça algo que *B* não teria feito. Ou se pegarmos o caso da persuasão - *A* pede que *B* faça algo junto com *elx*, e apesar de *B* discordar no início, *A* consegue persuadir *B* a ir junto usando argumentos honestos e racionais. De novo, *A* claramente consegue que *B* faça algo que não teria feito, mas obviamente importa se *B* aceita a despeito da sua contínua oposição à vontade de *A*, ou porque essa oposição foi removida por uma persuasão honesta. No último caso, poderia se argumentar que *B* aceitou autonomamente as *razões* de *A* para fazer o que *elx* queria que *B* fizesse - tornando as próprias razões a causa para a ação de *B* (cf. Lukes 2005: 32-3).

Agora, enquanto o poder-com é claramente diferente do poder-sobre, ele ainda pode ser exercido desigualmente e/ou abusivamente - e é aqui que entra a presente discussão. A maior parte das discussões anarquistas sobre poder tem a ver com poder-sobre. Anarquistas analisam a acumulação e o ab/uso do poder por governos e corporações, e desigualdades de poder entre classes, raças e gêneros. A premissa das ideias anarquistas pela mudança social é inteiramente que a sociedade pode e deve ser alterada “sem tomar o poder” - sem ter que construir um novo aparato de poder-sobre que imporia relações sociais diferentes vindas de cima. Entretanto, o problema que os anarquis-

tas se deparam quando pensam sobre poder nos seus *próprios* grupos e redes tem muito mais a ver com poder-para e poder-com do que com poder-sobre. A breve discussão acima sobre os diferentes tipos de poder nos ajuda a mapear estes problemas e a tornar a discussão mais manejável.

Gostaria de argumentar agora que existem duas questões diferentes com respeito a poder em grupos horizontais. Embora as duas frequentemente se sobrepõem e compõem uma a outra, elas ainda assim derivam de diferentes fontes e devem ser separadas para iniciar a discussão antes de juntá-las novamente. A primeira questão diz respeito à distribuição desigual de poder-para entre ativistas, o que em contrapartida gera acesso desigual a poder-com. Poderíamos chamar isso de aspecto “estático” do poder, e é relativamente fácil de desembaraçá-lo buscando as origens dessa desigualdade e sugerindo ferramentas para removê-las. A segunda categoria, a “dinâmica”, tem a ver com as maquinações do poder-com enquanto está sendo exercido. Este problema é muito mais complicado, e para discuti-lo terei que ir mais a fundo nas características básicas do poder em ação entre ativistas, analisando o movimento anarquista como uma arena de poder.

O que importa enfatizar neste momento, entretanto, é que as duas questões estão de fato separadas. Desigualdade em termos da habilidade básica de participar é um problema, não importa como essa participação acontece ou qual processo é usado para tomar decisões coletivas. Contrariamente, mesmo uma influência igualmente distribuída pode ser abusiva. Primeiramente, então, olharei a questão da desigualdade em vigor e analisarei que ideias se pode tirar sobre suas origens e possíveis soluções.

IGUALDADE E “RECURSOS POLÍTICOS”

A seguinte afirmação, feita por Murray Bookchin (2003), é um bom exemplo de quão desconfortável pode ser o debate sobre poder:

Muitxs indivíduos nos primeiros grupos como a CNT não eram apenas “militantes influentes” mas líderes indiscutíveis, e era dada mais consideração a suas visões - merecidamente! – que a de outrxs porque elas eram baseadas em mais experiência, conhecimento, e sabedoria, assim como nas características psicológicas que eram necessárias para promover uma orientação eficiente. Uma abordagem libertária séria sobre liderança reconheceria de fato a realidade e a importância crucial de líderes - ainda mais para estabelecer as estruturas formais e *regulações* tão necessárias que podem efetivamente *controlar* e *modificar* as atividades de líderes e lembrá-lys disso.

O que de fato está faltando aqui é a questão da igualdade. Uma coisa é reconhecer que liderança é uma qualidade útil, mas outra muito diferente é perguntar *quem* lidera *quando*. A afirmação de Bookchin limita os problemas com respeito à liderança ao possível abuso de tais posições e à sua consolidação como um poder irresponsabilizável [*unaccountable power*]. Mas isso ignora se essas posições são ocupadas continuamente pelas mesmas pessoas ou não. Poder-se-ia duvidar, entretanto, se uma “abordagem libertária séria” pode estar satisfeita com o que é, essencialmente, um chamado à meritocracia. Isto não apenas ignoraria a igualdade, mas também toda a gama de valores intrínsecos anarquistas, embora não instrumentais. São estes valores que fazem dos seus grupos espaços de apoio que facilitam a autorrealização de indivíduos e que possibilitam um ambiente controlado para superar a alienação e os comportamentos opressivos estabelecidos.

Mover-se em direção a mais igualdade requer, obviamente, alguma forma de redistribuição de poder. Mas é impossível simplesmente redistribuí-lo. Poder vem de algum lugar, e são as *fontes* de poder que deveriam ser redistribuídas. Assim, precisamos de uma ideia mais clara sobre as fontes de poder nos movimentos sociais, e sua circulação em termos materiais e

sociais. O que gera a habilidade de influenciar xs outrxs nos movimentos por mudança social? E em que grau (algumas de) essas coisas podem ser equalizadas?

Em sua etnografia participante no grupo *Earth First!* de Manchester, Jonathan Purkins interpretou a influência desigual como resultado de desigualdades no “capital cultural”, emprestando o termo de Bordieu: “a quantidade coletiva de conhecimento, habilidades e visão estética adquiridos que permite grupos ou indivíduos produzirem-se como uma força social viável”. Por exemplo,

ainda que Phil se descreva como “convocador” do MEF! não há muitas dúvidas de que ele era percebido por outros grupos políticos em Manchester como o líder. Isto parecia ser reforçado pelo capital cultural que ele tinha à sua disposição: acesso doméstico a um fax e serviços eletrônicos, amizades com vários dxs seis membros originais do UKEF!, e emprego numa organização “simpática”. Sua posição estável em Manchester assegurava que, independentemente do que outrxs ativistas estavam fazendo, ele sempre parecia estar levemente à frente. (Purkis 2001: 12)

O sociólogo Mario Diani explica os papéis de liderança em movimentos sociais como frequentemente um resultado da localização de “certxs atores/atrizes/xs” no centro das trocas de recursos práticos e simbólicos ... [tal como] a habilidade dx ator/atriz/x em promover um trabalho de coalizão entre as organizações do movimento (Diani 2003: 106). Em suma, certos *recursos políticos* são necessários para uma influência efetiva nas atividades anarquistas, e mapeá-los pode ajudar-nos a entender como a influência é gerada e distribuída dentro de grupos nomeadamente não-hierárquicos. Em seminários ativistas que organizei sobre esse assunto, *brainstorms* sobre a ideia de “recursos políticos” normalmente trouxeram uma lista familiar de itens - coisas como dinheiro, espaço, publicidade, tempo, compromisso, especialidade, acesso às redes, status no movimento e assim por diante. Para organizar nosso pensamento a respeito desses recursos, deixe-me sugerir uma distinção que é importante para a nossa tarefa: recursos de soma-zero e de so-

ma-não-zero. Um recurso de soma-zero é aquele cuja posse, uso ou consumo por alguém previne, exclui ou diminui a habilidade de outra pessoa fazer o mesmo. Uma van é um recurso de soma-zero que pode apenas ser dirigida para um destino a cada vez. Dinheiro é um recurso de soma-zero porque se eu uso para comprar um item X, ninguém poderá usar o mesmo dinheiro para comprar o item Y. Por outro lado, uma habilidade ou informação é um recurso de soma-não-zero. Posso te ensinar uma habilidade que possuo sem exaurir minha própria capacidade, e posso te passar uma informação sem esquecê-la. Tais recursos são de soma-não-zero pois, na sua transferência, nós estamos efetivamente fazendo uma cópia deles. Assim, publicidade pode também ser um recurso de soma-não-zero na medida em que ela está acessível em formato eletrônico (embora, neste caso, outros recursos de soma-zero se tornam um problema - computadores, impressoras). Recursos intangíveis como tempo e compromisso também são parte desta lógica. Tempo é um recurso de soma-zero - não posso usar meu tempo em qualquer número de atividades ao mesmo tempo, e não posso te dar mais tempo do que tu tens. Por causa disso, o fato de que as pessoas possuem diferentes *restrições* em seu tempo significará que este recurso quase sempre é distribuído de forma desigual. Por fim, existem recursos como compromisso, energia, confiança, articulação e carisma. Todos eles são características pessoais, moldadas pelas circunstâncias individuais: idade, biografia, experiências e assim por diante. Estes recursos, embora não se esgotem no seu uso, também são *difíceis ou impossíveis de duplicar*, comparados a habilidades e acesso a redes. Um sumário desses recursos e dos seus diferentes tipos é dado na tabela que segue.

	Soma-zero	Soma-não-zero
Fácil de redistribuir	Dinheiro (pessoal, levantar fundos...) Espaços (casas, escritórios, terrenos...) Equipamentos (veículos,	Habilidades (escrita, escalada, cozinhar, facilitação...) Informação Acesso (redes, confiança...)

	faixas, bonecos, tripés...)	Publicidade (eletrônica)
<i>Difícil de redistribuir</i>	Tempo	Compromisso Energia Confiança Carisma

Obviamente este é apenas um dos mapeamentos possíveis - outros recursos que dão a alguém influência em grupos ativistas podem ser identificados, e outras subdivisões sugeridas. Mas agora é fácil de entender como equalizar o acesso ao poder em grupos não-hierárquicos: fazer isso significaria que qualquer pessoa pode facilmente pegar os recursos que precisa para realizar uma tarefa, ser efetiva e sentir que possui valor - assim como ter reconhecimento e apoio ao fazer isso. No seu grupo do *Food Not Bombs*, Criss Crass escreve:

Começamos a identificar posições de liderança no grupo e foram abertas discussões sobre poder e estratégias para compartilhá-lo ... vendo os diferentes níveis de responsabilidade como pontos importantes para que as pessoas realizem as coisas, para aumentar seus sentidos a respeito do que são capazes e para desenvolver as habilidades necessárias para uma tarefa ... isso também tem a ver com encorajamento, reconhecendo que as pessoas frequentemente carregam enormes inseguranças sobre serem boas o suficiente, terem experiência o bastante, terem algo que valha a pena dizer e duvidarem que alguém ache que elas são capazes. (Crass 2002)

Então, quais ferramentas estão disponíveis para redistribuição de cada tipo de recurso? Começando com os recursos de soma-zero, podemos considerar duas formas distintas de redistribuição: compartilhamento e coletivização. Compartilhamento redistribui de uma pessoa para outra ou mais pessoas. A pessoa que compartilha submete aquilo que compartilha ao discernimento de quem quer que vá fazer uso. Se possuo uma van, posso compartilhá-la contigo por um dia e deixo-a sob tua responsabilidade, com ou sem um acordo explícito sobre o propósito do uso que vais fazer. Também posso compartilhar permanentemente um recurso de soma-zero com uma pessoa ou grupo.

Neste caso, concordamos que o uso da van, que costumava estar sujeito apenas à minha vontade, agora está sujeito também à vontade de outras pessoas. Com respeito a dinheiro, conheço mais de um caso em que umx anarquista se tornou milionárix através de herança e usou esse dinheiro para financiar projetos, ações e centros sociais.

Uma segunda versão da redistribuição, a coletivização (ou partilha), redistribui os recursos de algumas pessoas como indivíduos para as mesmas pessoas como grupo, submetendo o uso do recurso à decisão coletiva, onde antigamente diferentes partes dele estavam sob a vontade de cada indivíduo. Novamente, dinheiro é o exemplo mais óbvio. Muitos grupos podem levantar fundos ou receber doações separadamente para sua ação em conjunto, e, em seguida, fazer a partilha. Se cinco de nós recebemos salários, podemos nos agrupar e montar uma cooperativa, compartilhando grande parte do nosso dinheiro. O mesmo para espaços: espaços pessoais podem ser compartilhados, e assim espaços coletivos podem ser estabelecidos. Se, num dado local, o único espaço disponível para reuniões ou para fazer cartazes é uma enorme casa de umx companheirx do grupo, então xs outrxs membros do grupo terão acesso desproporcional ao espaço e, conseqüentemente, influência desproporcional no movimento. Uma solução seria alugar uma pequena casa para morar, e canalizar o resto dos seus benefícios de moradia¹⁹ para montar um centro social.

Com recursos de soma-não-zero, a redistribuição parece um pouco diferente já que isso significa que o recurso (a habilidade, x contato ou o projeto) é efetivamente duplicado de uma pessoa para a outra. Acesso a redes é um recurso-chave no meio ativista que pode ser redistribuído dessa forma. Sabendo-se que os grupos ativistas locais são bem integrados, este tipo de recurso precisa ser redistribuído quando se fala de atividades de grande escala, como coordenação simultânea de ações diretas ou campanhas de longo prazo. Entretanto, também é

¹⁹Benefício social para ajudar nos custos de aluguel na Grã-Bretanha.

frequentemente uma condição importante do trabalho diário. Devido à natureza altamente descentralizada dos movimentos ativistas, a habilidade de iniciar e tocar ações é fortemente condicionada pela habilidade de se comunicar com indivíduos de fora do círculo cara a cara. Ter acesso a redes pode assim ser pensado em termos de quantidade e qualidade dos *links* de comunicação que uma pessoa tem com outros ativistas, em particular aqueles de fora do seu grupo imediato ou localidade.

Os *links* de comunicação não existem entre grupos propriamente. São os indivíduos dentro dos grupos que se comunicam entre si, alguns mais que outros. Em sua etnografia das redes ativistas em Barcelona, Jeff Juris (2004: 49) identifica, como os mais importantes nodos de uma rede, os “retransmissores [*relayers*] sociais”, que processam e distribuem informação numa rede em particular, e os “intercambiadores [*switchers*] sociais”, que ocupam posições chave dentro das múltiplas redes e podem canalizar o fluxo de comunicação entre diferentes setores do movimento. Estas são posições-chave de poder, permitindo que se tenha uma influência significativa no fluxo, na direção e na intensidade das atividades de uma rede. A ampla difusão das capacidades de trabalhar em rede pode contribuir muito para equalizar o acesso à influência nessa área. No nível mais básico, a conectividade de uma pessoa aumenta, em grande medida, devido à atenção, ao acesso e aos canais de comunicação entre indivíduos de diversos grupos e lugares. Estes podem ser articulações regionais ou internacionais, listas de e-mail ou fóruns na *web*. Além disso, a familiaridade com a arquitetura das redes (quem está em contato com quem, quem trabalha no quê) também é um recurso que pode ser transferido. Mais importante, entretanto, o aspecto qualitativo dos laços das redes é determinado, em grande medida, por afinidade pessoal, conhecimento mútuo próximo e confiança. Isto também pode ser estendido, por exemplo, através de ativistas que se confiam mutuamente apresentarem alguém para outros de seus/suas/os amigos confiáveis.

Tudo isso pode parecer muito simples, até mesmo trivial - até que cheguemos à última classe de recursos, que será como abrir uma caixa de Pandora. Estes não são recursos de soma-zero, mas também são difíceis ou impossíveis de transferir. Alguns, como comprometimento ou energia, nem ao menos são recursos estáveis para uma dada pessoa, e são influenciados por uma combinação complexa de fatores. Níveis de comprometimento mudam com as prioridades, experiências e circunstâncias de cada um, e sua energia é frequentemente condicionada pela sua saúde, disposição e humor. Mas os recursos mais difíceis de lidar são aqueles relacionados com as características pessoais como articulação discursiva, autoconfiança, convicções fortes, e até mesmo a aparência externa - todos eles certamente têm um papel na habilidade pessoal de influenciar os outros, especialmente no cenário íntimo das redes de amizades e na fluidez dos grupos de afinidade. Embora tais recursos possam, às vezes, ser adquiridos ou conscientemente desenvolvidos, transferi-los de uma pessoa para outra é outro assunto. Parece muito estranho imaginar anarquistas dando “treinos de carisma [*charisma-coaching*]” e organizando oficinas sobre oratória, personalidade e poder de iniciativa. O que incomoda nestas imagens é que elas evocam uma abordagem do mundo dos negócios e da política estatal sobre estas qualidades, onde o poder-com opera informalmente ao lado do poder-sobre.

Assim, parece que chegamos a um impasse - enquanto grande parte do trabalho pode ser feito através da redistribuição de vários recursos materiais e imateriais, existe pelo menos alguns na qual a igualdade pode dificilmente, ou mesmo nunca, ser atingida. Mas se não podem ser transferidos, será que o grau em que estas qualidades geram poder pode ser *diminuído*? Para começar, por que tais qualidades possuem o status de recursos políticos? Obviamente, diferentes ambientes de ação humana organizada - hierárquicos ou não-hierárquicos, formais ou informais - darão a estas qualidades diferentes pesos segundo a importância da influência.

Isto leva-nos diretamente à segunda questão, o “como” do poder. Articulação, confiança e carisma são qualidades especiais não apenas em nível pessoal, mas também nas dinâmicas de poder - enquanto exercidas de fato nas interações humanas. Estas qualidades se tornam importantes quando se fala de tomar a iniciativa, construir confiança, ou convencer outras pessoas - quando estão no jogo da arena anarquista de poder. Acontece que, nas redes anarquistas como em qualquer outro lugar, muita coisa depende de quem tu conheces. Muito das atividades anarquistas é organizado de um jeito difuso e informal, por grupos auto-selecionados em reuniões fechadas. A presença de poderes invisíveis por trás dos panos das redes anarquistas tem sido uma causa de ansiedade por muitos anos. Isso levanta questões muito sérias sobre inclusão e responsabilidade num movimento descentralizado - um caso-teste para a política prefigurativa.

A TIRANIA DO QUÊ?

O ativista e acadêmico argentino Ezequiel Adamovsky tem sido um observador participante no movimento de assembleias autônomas de bairro que emergiram após a crise econômica de 2001 em seu país (ver também Colectivo Situaciones 2002, Jordan e Whitney 2003). A partir de 2005, relata Adamovsky, a participação nas assembleias diminuiu massivamente, e as pessoas apenas se relacionavam num nível muito pequeno e localizado (entrevistado em Kaufman 2005). Em parte, ele diz, a razão para isso é que a horizontalidade que caracterizou o surgimento das assembleias estava focada na rejeição - das pirâmides de poder e da divisão hierárquica do trabalho - e que não foi possível estabelecer um trabalho de base positivo para coordenação. Esta falha levou à desintegração de algumas das iniciativas autônomas, enquanto xs ativistas recorriam a “velhas certezas” como construir um partido de trabalhadorxs. Outrxs tornaram-se confortavelmente isoladxs em círculos bem

pequenos de familiaridade sem a capacidade de articular a luta com a grande sociedade. Mara Kaufman associa o desmantelamento das *assembleas* com a falta de “uma distribuição transparente de tarefas e um método de tomada de decisão claramente democrático”:

O medo de delegar responsabilidades tornou-se um tipo de voluntarismo privilegiado: quem quer que tivesse as conexões e o tempo, ambos elementos de privilégio, para fazer alguma coisa ia lá e fazia. A evasão planejada de liderança hierárquica levou a uma negação aberta do poder, mas [permitiu] uma estrutura de poder sem nome e invisível, onde o carisma ou uma boa rede de relações tornou-se o fator definidor para o surgimento de lideranças. Na política do movimento, “espaços abertos” não estruturados viram um substituto duvidoso ao processo democrático. (Kaufman 2005)

Como a expressão “anarquismo estilo de vida”, a ideia da “tirania da falta de estrutura” (*TFdE*) assombra o movimento anarquista embora a sua fonte não seja absolutamente animada por valores anarquistas. Embora o que precisamos basicamente confrontar é o senso comum com que as pessoas usam a expressão, vale à pena dar uma olhada no seu sentido original. A *Tirania da Falta de Estrutura* é um ensaio escrito em 1970 pela socióloga Jo Freeman sob o pseudônimo de Joreen (Freeman 1970). O ensaio argumenta que o movimento de libertação das mulheres chegou a um impasse devido a que os grupos feministas de conscientização elevaram a falta de estrutura formal e responsabilidades ao nível de um dogma inquestionável. Este compromisso com a “falta de estrutura”, entretanto, permitiu que estruturas hierárquicas informais surgissem e se perpetuassem dentro dos grupos. O vácuo criado pela falta de estruturas de comunicação formal é preenchido pelas redes de amizades existentes entre parte das pessoas do grupo. Isso criou uma elite-por-amizade - uma classe de líderes que forma um subgrupo, enquanto aqueles que não fazem parte dele permanecem desempoderados. Para perpetuar o seu status, os subgrupos criaram critérios pelos quais pessoas do grande grupo eram julga-

das, e limitavam a participação delas através de regras e canais prescritos. A falta de estrutura formal

se tornou uma cortina de fumaça para x forte ou x sortudx estabelecerem uma hegemonia inquestionada sobres xs outrxs ... As regras de como as decisões são tomadas são conhecidas apenas por poucxs e a consciência do poder é restringida por aqueles que conhecem as regras, desde que a estrutura do grupo seja informal. Aquelxs que não conhecem as regras e não são escolhidxs para a iniciação devem permanecer em confusão, ou sofrer delírios paranoicos de que alguma coisa está acontecendo e que elxs não estão percebendo.

Freeman diz que a não ser que o movimento possa superar este problema, ele não irá se desenvolver, mas acabará ensimesmado, preso em rituais estéreis e dominado por elites. Mas a solução que Freeman propõe não tem nada de anarquista. Ela sugere que se aceite as desigualdades como inevitáveis, mas que se formalize estruturas nos grupos para que as hierarquias que elas geram sejam constituídas democraticamente.

Embora ela pense que uma elite não venha a renunciar ao seu poder, mesmo que desafiada, “a única alternativa é estruturar formalmente o grupo de modo que o poder seja institucionalizado ... Se as elites informais foram bem estruturadas e exerceram uma boa quantidade de poder no passado, tal tarefa é possível.” A partir de então, as instituições democráticas estão introduzidas; posições que incorrem em autoridade e poder de decisão são delegadas por eleição, conscientemente distribuídas entre várixs participantes, frequentemente rotacionadas, e se inclui o requisito de ser responsável perante o grupo. Informação é difundida ampla e frequentemente, e qualquer umx possui acesso igual ao dinheiro ou equipamento do grupo. No final, “o grupo de pessoas em posição de autoridade [sic] será difuso, flexível, aberto e temporário”.

Algumxs anarquistas citam a *TFdE* para apoiar sua preferência por organizações formais, no modelo de federações de baixo-para-cima ao invés de redes difusas (Class War Federation 1992, Anarcho sem data). Muitxs outrxs são, na melhor das

hipóteses, ambivalentes em relação à análise e às propostas de Freeman. Numa refutação dirigida, a anarca-feminista Cathy Levine insiste que a formalização de elites é uma concessão inaceitável aos padrões calcificados da esquerda tradicional, que ela associa com uma visão de mundo patriarcal. Rejeitando “respostas fáceis, alternativas pré-fabricadas e a falta de espaço para criarmos nosso próprio jeito de viver”, Levine enfatiza a necessidade de um ambiente social radical onde xs participantes são respeitadx, apoiadx e mantidxs, evitando a mecanização sombria das estruturas formais (Levine sem data) Jason McQuinn segue argumentando que estes problemas são os mesmos, ou até piores, em organizações com estruturas formalizadas:

É muito mais comum (talvez porque seja incrivelmente mais fácil) para “x forte ou x sortudx estabelecer uma hegemonia não questionada sobre xs outrxs” começando ou tomando as organizações formais. Afinal, por que se preocupar em lançar “cortinas de fumaça” para esconder uma hegemonia duvidosa sobre um grupo pequeno e informal quando é mais fácil se insinuar em papéis poderosos nas organizações formais? (McQuinn 2002; see also Michels 1999/1911)

Além do fato de que as propostas de Freeman vão contra o cerne das prioridades anarquistas, o problema mais óbvio com a implementação delas hoje é que seriam completamente impraticáveis. Pedir por estruturas formais equivale a requerer que o movimento mude completamente sua cultura política, colocando-o num molde totalmente desconhecido que precisa ser aprendido e seguido à revelia dos próprios hábitos. Também significa frear efetivamente a fluidez inerente do movimento a fim de adaptá-lo a estruturas racionalizadas, perdendo as vantagens da alta conectividade e ação rápida proporcionadas por uma forma conectada e descentralizada de organização. Embora qualquer grande mudança na lógica organizacional anarquista teria que ser amplamente aceita para que de fato acontecesse, a aposta parece bem ruim para xs advogadx da estrutura for-

mal. Freeman e Bookchin, em seus próprios princípios, teriam que aceitar a escolha da maioria.

Mais substancialmente, entretanto, a análise de Freeman, na verdade, não explica o problema. Pessoas que desfrutam de posições internas de influência num grupo ou rede não são necessariamente amigas. Lideranças identificáveis em grupos podem existir, mas enquanto algumas delas são amigas íntimas, outras possuem mais uma relação de trabalho baseada em confiança que em afeição. Algumxs estão contentes em organizar as coisas junto mas não conseguem se suportar socialmente. Alternadamente, pode haver um grupo onde todxs xs membros são amigxs mas *ainda* existem padrões internos de exclusão e dominação. Mais basicamente, as elites estáveis e duradouras retratadas na *TFdE* requereriam estabilidade na identidade de seus/suas/xs membros e na relação entre elxs. Caso contrário, seria difícil que funcionassem como um fórum de coordenação política, especialmente dentro de um grupo maior que precisa ser constantemente manipulado. Mas um grupo de amigxs raramente funciona desse jeito: as pessoas têm diferentes tipos de amizade entre si (melhores amigxs, boxs amigxs, companheirxs, amantes ...), criando uma complexa rede de laços que raramente é monolítica. Além do mais, grupos tendem a ter uma natureza bastante fluida: pessoas se cansam, se deentendem, fazem novas amizades, mudam-se e por aí vai. Isso não significa que a análise da *TFdE* nunca aconteça – a análise de Freeman é claramente relevante para a sua própria experiência no movimento de mulheres (Freeman 1976). O que se nega aqui, entretanto, é o retrato de uma elite-por-amizade como um tipo de Causa Primeira que está “na” raiz do problema, pois coloca o circunstancial como essencial.

Um problema mais formal com a *TFdE* é que sua análise é obscurecida pelas convenções funcionalistas das “ciências sociais neutras” dos anos 1970. O funcionalismo, uma abordagem associada com sociólogxs como Emile Durkheim e Talcot Parsons, lida com seu objeto de estudo como um sistema, e se pergunta apenas como esse sistema funciona e como ele res-

ponde à mudança. O único tipo disponível de julgamento de valor dentro dessa estrutura conceitual é com que sucesso um sistema alcança seus objetivos, quaisquer que sejam. Como resultado, o único problema que a *TFdE* pode encontrar com elites é que elas impossibilitem a efetividade do movimento. Primeiro, os pré-requisitos para ser parte de uma elite informal “não inclui a competência, a dedicação ao feminismo, os talentos ou a contribuição potencial de alguém ao movimento”. Segundo, não existe espaço para todas as boas ideias: “As pessoas se escutam porque se gostam, não porque elas dizem coisas significantes.” Por fim, as elites “não têm a obrigação de serem responsáveis pelo grupo como um todo”. Durante todo o tempo, nada é dito como uma crítica às próprias elites; assim como a citação acima de Bookchin, a igualdade está simplesmente fora de pauta.

Contudo, as preocupações que motivam Freeman, Kaufman e Bookchin são legítimas. Existe uma sensação de que é preciso algum tipo de monitoramento, avaliação e visibilização das operações de influência dentro de grupos antiautoritários. As pessoas acham desempoderante participar em ações e projetos em que estão sendo conduzidas. Ser colocadx numa situação que não criaste e sobre a qual tens apenas um controle marginal - isto pode ser a norma em ambientes como exército, trabalho ou escola, mas não deveria ser a norma na lógica organizacional anarquista que quer empoderar x indivíduos.

Para que estas questões façam sentido além da *TFdE*, tanto em termos de análise quanto de propostas, precisamos dar uma olhada mais de perto em como o poder se move e flui no movimento anarquista. Antes que façamos qualquer julgamento normativo sobre poder invisível, precisamos entender *como* ele é criado e encorajado. Isto requer que examinemos as “regras do jogo” da lógica organizacional anarquista - regras muito diferentes daquelas da esfera pública em geral. Como que o poder-com é de fato exercido no movimento? E o que isso pode nos dizer sobre seu uso e abuso?

DESCENTRALIZAÇÃO VERSUS RESPONSABILIZAÇÃO

O termo “descentralização” é geralmente mencionado como um princípio central da organização anarquista - mas o que significa na prática? Para torná-lo mais claro, vamos dar uma olhada em como as decisões são tomadas em grandes redes. Conscientemente ou por padrão, parece que o espaço para decisões conjuntas em redes anarquistas é, na realidade, muito pequeno. A maior parte das atividades que acontecem dentro delas é empreendida por grupos de afinidade autônomos, grupos de trabalho e indivíduos da rede. Por exemplo, nos encontros bimestrais na Grã-Bretanha da rede anti-G8 *Dissent!*, a descentralização é frequentemente citada como argumento para não tomar uma decisão sobre vários assuntos na plenária. Várias vezes um participante diria algo no sentido de que a plenária não deveria organizar e controlar os grupos menores, e que deveria confiar nas pessoas para continuarem com seus planos e projetos enquanto estiverem trabalhando sob os mesmos princípios de unidade. Parte disso obviamente seria por questão de cansaço: grandes reuniões são muito chatas e o processo de decisão por consenso frequentemente demanda grande paciência. Entretanto, também está claro que ativistas veem descentralização e autonomia como valores positivos, e não apenas como um método apropriado. Assim, quando a plenária de uma rede estava discutindo coisas como transporte ou apoio legal, as pessoas frequentemente recorreriam à descentralização e relegariam estas decisões a um grupo de trabalho. O que precisa ficar claro agora é que um grupo de trabalho sobre transporte ou apoio legal não é, de forma alguma, um nodo “local”, pois ele opera no nível da rede. Ele é um *novo centro de poder-com*. Para descrever o que acontece em tal situação, poder-se-ia dizer que a plenária, que é um “centro” temporário do poder-com coletivo na rede, está “semeando” vários novos “centros”. Assim, descentralização claramente não significa poucos centros, mas muitos. Isso quer dizer que deveria haver um processo pa-

ra aumentar o número de “lugares” (cara-a-cara ou virtual) onde o poder é exercido, enquanto se evita a agregação desproporcional de poder, e/ou se transfere os que existem para novos locais (um princípio de igualdade adotado por um número cada vez mais crescente de destinatários).

Entretanto - e este é um ponto crucial -, a transferência de tal poder para novos centros acontece sem controle ou legitimação formal. Na prática, o que comumente acontece é que no momento em que a plenária se junta, várias pessoas que querem disponibilizar seu tempo e esforço para tocar um assunto específico já terão formado um grupo de trabalho aberto. A “decisão” da plenária por “descentralizar” acaba virando o anúncio de um fato já realizado. Alguém poderia pensar que, já que a plenária concordou que a criação de grupos de trabalho é algo bom, isso constitui um tipo de ratificação. Mas e se os grupos de trabalho simplesmente anunciam a sua existência, sem buscar gerar discussão na plenária? A não ser que o propósito do grupo soe estranho, ou indivíduos controversos estejam envolvidos, o anúncio muito provavelmente passaria sem discussão (ou talvez se fizesse algumas poucas perguntas para torná-lo mais claro). Em outras palavras, as pessoas veriam a mesma legitimidade nos grupos de trabalho se a plenária tivesse ou não dado explicitamente consentimento à sua existência. Em geral, não é necessário cadastro para entrar num grupo de trabalho, já que ele pode mudar a qualquer momento com as pessoas entrando e saindo. O que incomoda nessas observações é que elas mostram que o processo descentralizado tende a ser altamente *irresponsabilizável* – que é o motivo central das preocupações associadas com ideias como as da *TFdE*.

A responsabilização é o objetivo final da ideia de estruturas formais, que buscam que a responsabilidade seja claramente delegada e exigida, supervisionada e reclamada; e para que a influência no movimento seja exercida de forma tão visível quanto possível. De fato, o conceito de responsabilização tem grande importância nos movimentos por mudanças sociais. Muitos anarquistas falam sobre responsabilizar corporações

pelos seus abusos (e.g. fazer a Dow Chemicals pagar pelo desastre de Bhopal), ou sobre responsabilizar políticxs perante o público. Anarquistas, que acreditam que corporações e políticxs deveriam ser abolidxs, podem fazer pouco uso de tal conceito - mas mesmo entre elxs, o ato de responsabilizar retém uma força retórica a curto prazo. Tanto no caso de corporações quanto de políticxs, isto acontece porque a exigência por responsabilização é direcionada para uma entidade que é *mais* poderosa que a fonte da demanda. Entretanto, responsabilização em si não implica uma direção específica nas relações de poder. Na verdade, responsabilização muitas vezes opera hierarquicamente de cima para baixo - trabalhadorxs são responsabilizadxs pelxs patrões/oas/xs, soldados são responsabilizados pelxs seus/suas/xs oficiais, e assim por diante. Em que consiste a responsabilização, como uma relação entre dois/duas/xs agentes? Olhando para a responsabilização de cima para baixo e *em particular* para o tipo de responsabilização de baixo para cima que anarquistas apoiam quando dizem que querem “responsabilizar corporações”, deveríamos compreender que nossas noções sobre responsabilização estão baseadas na ideia de cobrar certos comportamentos dxs agentes através de *demandas apoiadas por sanções*. Assim, A tem que dar satisfação a B se e somente se B possui a habilidade de impor sanções sobre A no caso da insatisfação de B com as atividades de A. E aqui é onde o problema começa. Sanções são impossíveis de se usar de uma forma consistente em redes descentralizadas. A discussão acima sobre descentralização revela que, frequentemente vista como um valor, ela também é um *princípio funcional padrão* da lógica organizacional anarquista. Gostaria de argumentar agora que isso acontece por causa do problema comumente ignorado durante as discussões dos processos organizacionais anarquistas: a falta de força de aplicação [*the absence of enforcement*].

O conceito de “força de aplicação” introduzido aqui quer dizer uma variante particular da coerção. Esta última, como mencionamos acima, é conseguir o consentimento através

de uma ameaça de privação. Força de aplicação, por outro lado, é a coerção com duas características a mais. A primeira, ela é racionalizada e institucionalizada. Força de aplicação é a coerção que segue procedimentos e diretrizes formais tais como: tanto a vítima como o perpetrador conhecem os comportamentos que são esperados de lxs. Usualmente é uma forma de coerção contra a qual a sociedade considera ilegítimo e/ou ilegal se defender, ou seja, está ligada a uma forma legal/racional de autoridade (Weber 1958). A segunda, ela é uma coerção onde a ameaça é permanente. Os meios e protocolos para forçar uma aplicação [de uma sanção/lei/norma] estão constantemente disponíveis para o mandante [*enforcer*]. Quem coage, por outro lado, pode ter que “inventar” seus próprios meios e estratégias de coerção. Ambos estes aspectos diferenciam a força de aplicação de coerção esporádica ou difusa.

É preciso deixar claro de passagem que, embora anarquistas sejam obviamente contra forçar uma aplicação, elxs não precisam ter a mesma opinião sobre a coerção como tal. Se alguém me ataca, hoje ou numa “sociedade anarquista”, certamente eu iria coagi-lx a parar. A transformação social provavelmente envolveria algumas formas de coerção não-defensiva, contra donxs, por exemplo. Mesmo em comunidades de caçadorxs-coletorxs e horticulturais onde muitxs anarquistas procuram as deixas para uma vida não-hierárquica, existe o uso de “sanções sociais difusas” - afastamento, marginalização, exclusão - cuja aplicação ou ameaça coage a um comportamento sociável em alguma medida (Barclay 1990). Na verdade, anarquistas usam a mesma forma de sanções sociais difusas - fofoca, recusa em trabalhar com tal pessoa, ou mostras públicas de desconfiança. Sanções sociais são ameaças na medida em que é custoso para uma pessoa sujar suas relações com outrxs membros de um grupo ou, no limite, ter que sair dele. A marginalização como resultado de uma discussão com um bando de anarquistas não parece ser muito custoso - comparado com as ameaças do Estado, ou mesmo as sanções difusas numa comunidade tribal, onde a sobrevivência de cada umx depende de

cooperação. Entretanto, o custo não é nem zero ou insignificante - ele só pode ser assim se não houver propósito em participar do movimento. Por exemplo, existe frequentemente uma grande sobreposição entre o ambiente ativista político e o social, com xs camaradas de um sendo xs amigxs do outro. Umx indivíduo, assim, também encara o custo de afastar-se para a periferia do seu ambiente social, perdendo laços de amizade e oportunidades de interação social com pessoas que pensam parecido fora do seu círculo ativista. Este custo é tão maior quanto mais xs amigxs de alguém são ativistas, e tão menor no sentido de que as amizades individuais que foram criadas pelo ativismo podem continuar.

O ponto, entretanto, é que independente se as sanções sociais difusas são de fato coercivas, elas dificilmente servem de fundação onde um edifício de *força de aplicação* pode ser construído. Sanções sociais, tomadas por si só, não desembocam na permanência e na racionalização que a força de aplicação requer. Elas são, por natureza, apenas possíveis de se utilizar de maneira esporádica e difusa. E fora as sanções sociais, as sanções disponíveis que podem ser exercidas num movimento social em rede são próximas de zero. Anarquistas não possuem exército ou polícia, nem qualquer sanção econômica para mobilizar contra alguém. Na hora H, ativistas dificilmente possuem uma forma de obrigar alguém a fazer algo que elx se recuse, ou prevenir que alguém faça algo que queira fazer. A falta de sanções apropriadas, então, torna a força de aplicação não apenas indesejável na política anarquistas, mas estruturalmente impossível. E isto é importante, porque onde não existe força de aplicação, só pode haver anarquia. As relações humanas nas redes ativistas seguirão os padrões anarquistas quase que por padrão, já que a força de aplicação está inevitavelmente ausente de suas estruturas.

Talvez isso só seja possível no deslocado e pequeno círculo da política em redes, pois tal modelo não foi testado na bagunça de uma vida em comunidade, da produção de comida, etc. Não estou colocando em questão se a ausência absoluta de

força de aplicação pode ou não funcionar numa *sociedade* anarquista e ser aplicada a todas as áreas da vida (penso que pode, na medida em que seja fácil se mover entre comunidades, tornando o custo de secessão baixo). Porém, o que não podemos negar é que, no que diz respeito ao movimento contemporâneo, descentralização e autonomia não são apenas valores, mas também fatos reais. Devido à totalidade das atividades anarquistas serem baseadas na associação voluntária, isso impossibilita uma força de aplicação racionalizada e permanente.

Uma vez que mudamos dessa forma nosso entendimento sobre o processo anarquista, nos tornamos capazes de evitar o erro que mais obscurece nosso pensamento sobre processos - continuar expressando o debate na linguagem da democracia. É verdade que existem grandes semelhanças entre alguns dos valores que animam as práticas e processos de coletivos ativistas e aqueles que se apresentam no que há de mais radical da teoria democrática - especialmente os conceitos de participação, deliberação e inclusão (Cohen 1998, Gould 1988, Young 2000). Entretanto, ainda existe uma diferença fundamental neste debate. O discurso democrático assume, sem exceção, que o processo político resulta, em algum momento, em decisões coletivamente contratualizadas. Que essas decisões podem ser o resultado de um debate livre e aberto por todxs aquelxs afetadxs não muda o fato de que o resultado possua uma natureza mandatória. Dizer que algo é contratualizado coletivamente não faz sentido se cada pessoa tiver que se convencer sobre se faz parte dele ou não. Contrato significa forçar sua aplicação, e forçar sua aplicação é uma suposição de fundo da democracia. Mas os resultados do processo anarquista são inerentemente impossíveis de terem sua aplicação forçada. É por isso que o processo não é nem um pouco “democrático”, já que numa democracia ter participação igual nas decisões é o que legitima que essas decisões sejam em seguida aplicadas à força - ou simplesmente fazer com que algo ruim pareça menos desagradável. Anarquismo, então, representa não a forma mais radical de demo-

cracia, mas um paradigma completamente diferente de ação coletiva.

A confrontação com não ter uma aplicação forçada revela que o status de uma “decisão” na lógica organizacional anarquista é confuso, e pode facilmente ser visto como uma questão de consulta e acordo. O processo de decisão por consenso empregado amplamente por anarquistas não é apenas uma relíquia cultural herdada de feministas e *quakers*. É também, para todos os movimentos descentralizados, a opção padrão que faz mais sentido. Muito tem sido escrito sobre a mecânica das decisões por consenso, sobre sua diferença em relação à unanimidade, e sobre suas qualidades intrínsecas, tais como discussão paciente e sem adversários, valorizando a voz e as preocupações de todo mundo. O que fundamenta o “bloqueio”, ou o veto qualificado, é que ele exprime respeito pelx indivíduos, e o processo de discussão facilitada é promovido amplamente para encorajar a superação criativa de diferenças ou, mesmo que elas continuem, sua coexistência (Coover et al. 1977, Butler e Rothstein 1998, Herndon 2001). Mas existe outro ponto a ser colocado sobre o importante papel *funcional* que o consenso tem na produção de ações coletivas sob circunstâncias de aplicação não forçada. Em grupos ou redes baseados completamente em associação voluntária, o consentimento com as decisões coletivas também é voluntário. Consenso é a única coisa que faz sentido quando minorias não são obrigadas ou forçadas a concordar, porque ele aumenta as *chances* de que a decisão seja acatada voluntariamente por aqueles que a fizeram.

Tal perspectiva também nos permite olhar de forma diferente para a função de porta-vozes, delegadxs ou representantes no movimento anarquista. Se assumimos que aquilo que representantes decidiram entre elxs *terá* de ser seguido por aqueles que representam, então obviamente perguntaremos quem deu a elxs esse mandato e qual sua natureza e escopo. Talvez possamos considerar como uma boa prática que xs “porta-vozes” cheguem à reunião com um “ponto de partida” base-

ado num consenso prévio realizado no seu grupo, e tenham algumas diretrizes (também tiradas no grupo) sobre o quão flexíveis elxs podem ser. Também podemos ser mais rígidxs e esperar que para tal decisão ser legítima, ela deveria ser ratificada pelos grupos locais. Tudo isso faria, de fato, que a decisão fosse mais democrática, mas apenas porque os passos anteriores estariam mitigando o problema básico de decisões aplicadas à força.

Anarquistas, entretanto, não estão sendo muito “democráticxs”, porque xs delegadxs que vão aos conselhos de porta-vozes raramente possuem um mandato específico ou foram eleitxs. Aquelxs que possuem tempo e dinheiro para viajar a um encontro comumente o fazem, e no próprio encontro ninguém costuma verifica quais grupos locais estão sendo representados. Entretanto, xs porta-vozes podem não possuir nenhum meio de ter suas decisões aplicadas - e assim elxs não precisam de legitimação. No máximo, um conselho de porta-vozes é um mecanismo útil para menear cabeças conjuntamente - gerando “decisões” que xs porta-vozes podem *antecipar* que serão seguidas voluntariamente por quem não está presente. Um consenso no conselho de porta-vozes será praticável na medida em que xs porta-vozes estão literalmente “representando” o resto do movimento. Isso não significa que elxs foram escolhidos para tomar decisões no lugar dxs outrxs, mas que elxs pensam como xs outrxs, e que provavelmente irão levantar e resolver questões que xs outrxs levantariam. Novamente, o consenso resultante possui uma utilidade prática simplesmente porque ele não está gerando uma decisão, mas uma proposta, enquanto garante, através da discussão, uma alta *probabilidade* de aceitação voluntária das outras pessoas não presentes na reunião. Afinal, suas preocupações já foram antecipadas na elaboração de propostas para decisões.

Estas observações lançam uma forte dúvida sobre a possibilidade de relações verdadeiramente “responsabilizáveis” se tornarem a norma no movimento anarquista. Mas a dificuldade é muito mais profunda que isso. Com ou sem sanções, B

certamente não pode exigir que A se responsabilize, em qualquer sentido significativo, *se B não sabe das ações de A*. Todo esse problema se condensa na invisibilidade da influência nas redes anarquistas. Os dilemas que estamos confrontando aqui derivam do poder-com que xs anarquistas usam invisivelmente, por trás dos panos - onde aquelesxs que são afetadxs podem nunca saber quem fez as coisas de tal jeito, e como conspiraram para fazê-las. A demanda por estruturas formais é, em última instância, uma demanda por visibilidade. Mas o que acontece quando a invisibilidade é inevitável? Ou mais importante, o que acontece quando ela possui *valor* politicamente?

A PLENÁRIA E A RODA DE ACAMPAMENTO

Nesta seção final, gostaria de falar sobre os dois maiores problemas com respeito à visibilidade. Eles colocam em xeque toda a conversa sobre estruturas formais e nos forçam a procurar outra forma de falar sobre o uso de poder-com no movimento anarquista. O primeiro problema é que em alguns casos a visibilidade é *impossível* – sobretudo em ações que requerem um planejamento secreto, e mesmo que inevitavelmente afetem pessoas que não participaram da sua preparação. O segundo problema é que há momentos em que xs anarquistas irão *avaliar positivamente* a existência de poder invisível dentro do movimento, baseados na crítica feminista da demanda de fóruns públicos de argumentação.

Muitas vezes um pequeno grupo de ativistas poderiam exercer, pelo menos num dado momento, uma grande influência, porém ela é inerentemente irresponsabilizável [*unaccountable*] porque deve ser exercida em segredo. Quando se planeja ações ilegais, anarquistas podem ou não concordar com o resultado - mas elxs não vão esperar que xs organizadorxs sejam transparentes sobre o processo. O auge das atividades do Reconquiste as Ruas [*Reclaim the Streets*] é um exemplo pungente. O Reconquiste as Ruas foi formado originalmente em Lon-

dres, em 1991, perto da queda do movimento anti-estradas, mas entrou na sua fase mais prolífica pela metade dos anos 1990 através da organização de festas massivas e ilegais nas ruas. Aproveitando as energias da recentemente criminalizada subcultura *rave* para pautas ambientalistas anti-estradas e anticarro, o Reconquiste as Ruas organizou festas que renderam vastas áreas sem carros por um dia, criando espaços auto-organizados de festa e protesto - uma combinação que seria levada à diante nas ações anarquistas de massa. As festas atraíram milhares de pessoas, e conseguiram fundir várias pautas: a reconquista do espaço urbano da mão dxs empreendedores; uma crítica da cultura do automóvel e das mudanças climáticas; e o impulso para criar “Situações” espontâneas e não regulamentados ou, numa terminologia mais recente, “Zonas Autônomas Temporárias”, que visam a uma quebra qualitativa da normalidade (cf. Internacional Situacionista 1959, Hakim Bey 1985). O projeto Reconquiste as Ruas alcançou o seu clímax em 18 de junho de 1999 no primeiro “dia de ação global” contra o capitalismo, coincidindo com a cúpula do G8 em Colônia, Alemanha, quando milhares de pessoas dançando causaram uma algazarra na cidade de Londres e ações simultâneas aconteciam em mais de 40 cidades, de Vancouver a Tel-Aviv. Como conta John Jordan, “a rua se tornou um palco para um teatro de ritual participativo ... participativo porque na festa de rua não existe separação entre *performer* e audiência, ela é criada por todo mundo, evita qualquer mediação, é experimentada no momento por todxs, num espírito de camaradagem subversiva cara a cara” (Jordan 1998: 141). Podemos aceitar que uma festa do Reconquiste as Ruas seja “participativa” uma vez que tenha começado. Mas é altamente questionável se isso se aplica para a organização do evento. As festas eram, afinal, organizadas inteiramente por um pequeno grupo de ativistas do Reconquiste as Ruas, trabalhando em tempo integral num escritório no subúrbio de Londres e planejando tudo nos mínimos detalhes. Xs milhares que participaram nas festas apareceriam num local

designado para o encontro, sem terem qualquer ideia do que estaria por acontecer. Como conta Jordan (143–4), em um lugar

milhares de pessoas emergem da estação Shepherd's Bush, ninguém sabe para onde estão indo - o mistério e a agitação de tudo isso é eletrizante. [O memorial] Shepherd's Bush Green para à medida que as pessoas vão tomando-o ... mais à frente, uma linha policial já trancou a rotatória ... A multidão sabe que este não é o lugar: onde está o sistema de som, os tripés? Em seguida, como se por um milagre de telepatia coletiva, todo mundo se vira e desaparece após a esquina; uma jornada sinuosa pelas ruelas, sob as pontes dos trilhos e em seguida ao longo de uma barreira. E, de repente, elxs estão numa enorme rodovia e justo *atrás* das linhas policiais ... A animada multidão é atraída para um caminhão que carrega o sistema de som e que está estacionado no acostamento ... O rugido da multidão - nós liberamos uma rodovia através do peso numérico, através do poder das pessoas!

Nenhum “milagre de telepatia coletiva” aconteceu aqui. Sempre houve ativistas do grupo central do Reconquiste as Ruas que foram levando as pessoas para o asfalto, com uma manobra cuidadosamente planejada, e que nenhumx dxs milhares de participantes sabiam antecipadamente. A ideia de que um punhado de ativistas poderia exercer tamanha influência sobre uma multidão, embora disposta, tem alarmado muitxs anarquistas, e o tema foi levantado em vários outros eventos (ver, por exemplo, Anonymous3 2000, Friends of Phil and Toby 2003, Squirrellife 2004). É importante ressaltar que ninguém foi coagidx - tu não *tinhas* que aparecer no evento ou ficar lá. Contudo, uma vez que estivesse lá, estarias te colocando numa situação onde não terias espaço para controlar o que estava acontecendo a tua volta. Os ataques, ferimentos e prisões policiais não eram uma característica incomum desses eventos, e xs organizadorxs que criaram a situação foram acusadxs de se comportarem como quadros [*cadres*] irresponsáveis. Entretanto, poderiam ter agido de outra forma? Realizar com sucesso uma festa de rua (ou o bloqueio de uma cúpula, que seja) parece ser inerentemente incompatível com visibilidade. Para começar, tecnicamente, uma discussão sobre a operação com um número

grande de pessoas, onde cada uma teria que ser escutada, seria uma perda de tempo sem fim. Segundo, e o mais óbvio, a realidade da vigilância e da potencial repressão policial que rodeia um planejamento desse tipo descarta qualquer processo público. É importante lembrar que o modelo do Reconquiste as Ruas também é um poder que se compartilha, porque é fácil de ser imitado. Os grupos do Reconquiste as Ruas começaram no início dos anos 2000 em várias cidades pelo mundo, não acrescentando nada ao poder do grupo original. Entretanto, a tática *em si* é inerentemente incompatível com visibilidade. Qualquer umx pode adotá-lo, mas fazendo isso só está criando mais um processo invisível.

O ponto, de qualquer maneira, é que a despeito dessa dinâmica, está claro que o experimento do Reconquiste as Ruas foi imensamente valioso. Ao desenvolver uma forma de ação direta tão inovadora, inspiradora e significativa, este pequeno grupo politizou um grande número de pessoas, e ajudou a fazer do movimento anticapitalista um fenômeno mundial. Assim, o plano B de quem apoia a visibilidade seria dizer que, já que existem limitações à visibilidade, o ideal *em si* não deve ser abandonado. Entretanto, isto não pode se sobrepor ao segundo problema - ou seja, que às vezes a invisibilidade não é apenas uma questão de conveniência, mas ela é politicamente significativa *em si* mesma.

Imagine Emma, uma ativista que vive numa cidade que possui um ambiente social anarquista forte e vibrante. Ela possui bastante experiência e comprometimento, muitxs amigxs, e é uma pessoa bem carismática e carinhosa. Ela também tem um monte de energia e muitas ideias úteis para ações e projetos. Entretanto, Emma se sente bastante desconfortável em falar em encontros com muita gente. Ela acredita que isso é produto de padrões emocionais profundos que derivam da sua socialização enquanto mulher, e encontra confirmação para tal nas experiências de muitas outras mulheres ativistas. Falar em um grupo grande deixa-a inquieta e ansiosa - coisa que notou que quase não acontece com homens. Quando tem algo a dizer, ela tem

que gastar muito tempo pensando, frequentemente falando somente quando percebe que ninguém está dizendo o que gostaria de colocar, mesmo que saiba que suas ideias valem a pena e que xs outrxs a respeitam e valorizam-na. Como resultado, Emma diz que prefere expor suas ideias às pessoas de maneira informal, em conversas pessoais ou em pequenos grupos. Quando ela tem uma ideia boa para um ação, ou uma opinião forte sobre como certos recursos deveriam ser realocados, ela prefere falar isso para pessoas que confia, informalmente, como se estivesse ao redor de uma fogueira de acampamento. Ela prefere lançar uma ideia e ver como ela é recebida no seu ambiente local, ao invés de sair argumentando-a num encontro grande. Já que suas ideias geralmente são muito bem pensadas, e que as pessoas confiam nela, Emma, na verdade, tem bastante poder. Claramente, ela é uma líder invisível.

O comportamento de Emma não é uma forma responsabilizável [*accountable*] de exercer poder. Sua influência não transparece ou é visível para aqueles que ela não quer que seja. Por outro lado, xs anarquistas que possuem uma crítica forte ao patriarcado acharão muito difícil de censurar o caminho que Emma escolheu para se empoderar. Como muitas mulheres (e outrxs membros de grupos desempoderados), Emma usará poder de forma invisível ou não usará. Esperar que ela vá se esforçar para “superar” seus padrões emocionais e se sentir empoderada nos encontros não seria apenas paternalista, mas seria, pois isso ignoraria as condições do patriarcado que engendram estes padrões. O que estou querendo dizer é que o ideal de visibilidade privilegia “a plenária” - o teatro público do poder-com - enquanto exclui a “roda de acampamento” - o local de encontro para exercê-lo informalmente por trás dos panos. Mas fazer da plenária a única maneira de colocar as coisas em movimento é muito problemática. Voltando à discussão prévia sobre recursos, podemos ver que exercer poder-com em plenárias requer precisamente aqueles recursos que são os mais difíceis de compartilhar - confiança em público, articulação verbal e carisma. E não apenas isso, comumente estes recursos

se tornam os únicos que geram desigualdades nesses locais formais e de assembleia para tomada de decisão. Por ser tão difícil de compartilhar esses recursos, e por sua distribuição atual refletir fortemente os padrões de dominação da sociedade, o único jeito de equalizar o acesso à influência que eles geram é *minimizar sua relevância enquanto recurso*, para reduzir o volume de instâncias nas quais importa possuí-los.

Embora as redes anarquistas possam muito bem ser um ambiente de apoio para a auto-desprogramação e empoderamento, do jeito que as coisas estão é injusto dizer a uma mulher que “vá conseguir autoconfiança” como uma condição de participação. Por que ela tem que fazer um esforço especial de mudança para participar em pé de igualdade justamente por ser mulher numa sociedade patriarcal? Ao mesmo tempo, privilegiar a plenária apaga e deslegitima as variadas formas de usar o poder que as mulheres têm desenvolvido como resposta ao patriarcado, e os jeitos pelos quais muitas pessoas encontram para se sentirem confortáveis e empoderadas. Como resultado dessas considerações, penso que xs anarquistas provavelmente reconhecerão que esse uso invisível, subterrâneo, de fato, *irresponsabilizável* de poder é não apenas inevitável em alguma medida (devido ao hábito e sigilo), mas também se faz necessário abraçá-lo, já que ele é coerente com sua visão de mundo em importantes aspectos.

A busca por responsabilização, assim, chega a um beco sem saída. Tal pauta inevitavelmente acaba desafiando a legitimidade de qualquer poder invisível, que é não apenas uma necessidade prática como também possui um valor político intrínseco de um ponto de vista anarquista. Para onde, então, isso leva as preocupações anarquistas com respeito ao poder invisível?

Qualquer resolução sobre esses assuntos teria que passar por dois requisitos básicos. Primeiro, nunca poderia ter a forma de um modelo que procura artificialmente redesenhar as práticas do movimento, indo contra a lógica cultural de organização descentralizada e autônoma. Pelo contrário, qualquer mu-

dança no uso anarquista do poder-com teria que ser por si mesma uma mudança *cultural*, que pode se proliferar organizadamente através de um processo difuso. Diferente de estruturas e protocolos, apenas a mudança cultural pode ir além do teatro público do poder e influenciar os hábitos e atitudes nas atividades anarquistas cotidianas. Segundo, e mais ambiciosamente, qualquer modificação em como as pessoas refletem sobre e exercem poder numa organização anarquista teria que ser vista não como uma restrição à liberdade mas como sua expressão. Ao invés de desencorajar o empoderamento em ambientes informais, ter-se-ia que encorajar *mais* as pessoas e empolgá-las a criá-lo, iniciá-lo e usá-lo - só que de uma forma diferente talvez. Precisamente porque todo o edifício de uma organização anarquista é construído com voluntarismo puro, qualquer mudança teria que ser ativamente desejada ao invés de ser vista como uma concessão.

Por estas razões, sugeriria que o único jeito de resolver este conjunto particular de ansiedades anarquistas seria através de uma *cultura de solidariedade* com respeito ao exercício invisível de poder no movimento. A solidariedade expressa uma relação entre pessoas, dentro e entre grupos, que é baseada no sentimento de identificação mútua. Cohen e Arato (1992: 5) definem solidariedade como

a habilidade de indivíduos em responder a e identificar-se entre si com base em mutualidade e reciprocidade, sem calcular vantagens individuais e, acima de tudo, sem coerção. Solidariedade envolve uma vontade de compartilhar o destino dx outrx, não como um exemplar de uma categoria a que se pertence, mas como uma pessoa única e diversa.

Portanto, na medida em que a solidariedade transforma um comportamento, ela o faz como uma motivação positiva, não como um dever limitador. Solidariedade pode ser ampliada e efetivada nas escolhas ativistas sobre o uso de influência, e isso pode ser ativamente fomentado. Uma cultura de solidariedade encorajaria ativistas a exercer o poder de maneira refletida ao

invés de ir de encontro ao empoderamento; a realizar ações de modo participativo e/ou facilmente copiável quando possível; e a considerar antecipadamente as necessidades e desejos daqueles sobre os quais tal ação irá inevitavelmente impactar de forma irresponsabilizável. Ter solidariedade ao exercer poder com também necessita uma interseção significativa com a redistribuição de recursos políticos, como discutido anteriormente. Por si mesma, a prática de redistribuição de recursos requer uma orientação cultural que a torna uma questão de hábito ao invés de contabilidade, e solidariedade no uso do poder pode naturalmente ser acrescentada aí. O jeito de promover tal mudança cultural - um ato de poder em si mesmo - não seria tanto através de propaganda verbal mas através de propaganda pela ação. As pessoas podem iniciar a mudança nas suas próprias práticas organizacionais, tomando a iniciativa de criar hábitos de compartilhamento de recursos e uso refletido e ponderado de poder informal, mostrando essa pauta e, oxalá, inspirando outros a segui-la. Se essas práticas pegarem, então o compartilhamento de recursos e a solidariedade terão se tornado algo que as pessoas manterão em mente por padrão. Tal solução é claramente parcial e imperfeita, mas pelo menos é algo que pode efetivamente acontecer, diferente de uma virada de 180 graus para longe de uma organização informal e extinguindo a iniciativa pela “roda de acampamento”.

Paz, Amor e Molotovs

Anarquismo e Violência Revisitada

É melhor ser violentx, se temos violência em nossos corações, que colocar o manto da não-violência para cobrir a impotência. É sempre preferível a violência que a impotência. Há esperanças que uma pessoa violenta se torne não-violenta. Não existe tal esperança ax impotente.

—M. K. Gandhi

Anarquistas dificilmente têm discutido sobre violência política. E realmente parece estranho estar revisitando o debate sobre violência anarquista enquanto no Oriente Médio dezenas de pessoas são mortas toda semana por carros-bomba, armas de fogo e mesmo a faconadas, de Darfur [Sudão] até Palestina e Iraque. De repente, um punhado de pedaços de pau e pedras não parece grande coisa. E mesmo assim, o que gerou as mais apaixonadas controvérsias no início do ressurgimento do anarquismo foi em grande parte abandonado e deixado de lado. Não que qualquer solução ou clareza tenha sido alcançada. Se houve algum ganho, ele era tão confuso e estava tão carregado emocionalmente que muitxs ativistas estão agora de saco cheio do assunto. Assim, anarquistas concordaram em discordar, entre si e com seus/suas/xs aliadxs hesitantes no amplo movimento por justiça global. O frustrante debate foi substituído por um chamado à “diversidade de táticas”: qualquer pessoa do black bloc axs pacifistas cristãxs, do Exército de Palhaçxs²⁰ ao En-

²⁰O Exército Clandestino Rebelde Insurgente de Palhaçxs (*Clandestine Insurgent Rebel Clown Army* ou CIRCA) é um grupo de ativistas anti-autoritárixs de esquerda com base no Reino Unido que usa táticas de palhaçx e não-violentas para protestar contra a globalização corporativa, guerra, e outros assuntos. (wikipedia.org)

voltxs de Branco²¹, deveria ter a liberdade de tocar seus planos como melhor achar, sem pisar nos pés umxs dxs outrxs ou se denunciar mais tarde. Evocar uma diversidade de táticas certamente tem o seu valor prático. Pelo menos, isso desobriga xs ativistas de terem que tentar alcançar um consenso impossível sobre táticas a serem usadas numa dada ação de massa. Mas isso nem sempre funciona, e a falta de “espaço de manobra” em alguns protestos já causou mais do que um pequeno incidente e foi tomado como traição à solidariedade. Mais fundamentalmente, o desconfortável compromisso veio ao preço do sufocamento de tensões muito reais que continuam fervendo sob a superfície, não importa o quanto tentamos desviar o olhar.

É por isso que acho que vale a pena dar mais uma pegada no assunto. O objetivo deste capítulo é explicar por que as questões sobre violência são tão difíceis, desemaranhá-las em alguma medida, e oferecer indicações para reabrir um debate racional sobre esse tópico. Começarei revisando discussões anarquistas recentes sobre violência e os eventos que propiciaram-nas, enfatizando dois pontos. Primeiro, que os dilemas em questão resultam, em grande medida, do fato de que o anarquismo - um movimento com um passado obviamente violento - reemergiu após um longo período de hibernação num ambiente ativista no qual um *ethos* não-violento havia tomado conta. Segundo, que esse *ethos* circundante distorceu o debate de tal forma que muitxs anarquistas internalizaram o seu tabu indiscutível sobre violência e falharam em fazer a separação decisiva e crucial entre duas questões muito diferentes: o que é violência, e se a violência pode ser *justificada*.

²¹O Movimento dxs Involtxs em Branco para construção de Lutas Efetivas e Libertárias (WOMBLES - *White Overalls Movement Building Libertarian Effective Struggles*) é um grupo levemente (sic) anarquista e anticapitalista com base em Londres. Elxs ganharam atenção no início dos anos 2000 por vestirem proteções e capacetes brancos nos protestos, imitando o grupo italiano Tute Bianche. (wikipedia.org)

Assim, isolando a questão da definição, entrarei num compromisso crítico com parte da literatura acadêmica e finalizarei argumentando que um ato deveria ser considerado violento se ele gera um senso personificado de ataque ou de perigo deliberado *a quem o recebe*. Essa definição serve para clarear alguns pontos críticos, principalmente aqueles com respeito ao status violento da destruição de propriedade. Em seguida, chego ao cerne do debate - a questão de justificar a violência anarquista. Aqui, considero (a) um interesse na inconsistência entre violência e o *ethos* anarquista da política prefigurativa; (b) dificuldades com a retórica batida anarquista justificando a violência; e (c) os limites inerentes a qualquer empreitada de justificação baseada na regra óbvia mas correta, “evite o máximo possível a violência”. Quem está lendo não deve esperar nenhuma conclusão difícil e rápida aqui. Não terminarei argumentando nem “contra” nem “a favor” da violência. Meu mais modesto objetivo é clarear a natureza dos dilemas que cada indivíduo e grupo terá inevitavelmente que encarar na hora de tomar sua decisão sobre uma ação violenta. Para fechar, farei alguns comentários sobre a capacidade de atividades violentas de empoderar e desempoderar, sobre o status de vingança como motivação para a violência, e sobre as condições necessárias para qualquer reconsideração anarquista sobre luta armada.

UM DEBATE BAGUNÇADO

Existe uma diferença marcante entre o contexto no qual violência foi discutida no movimento histórico anarquista e aquele que estrutura o debate atualmente. Quando anarquistas no século XIX e início do século XX falaram sobre violência política, eles estavam geralmente se referindo a um desses dois cenários: insurreição armada de massa, ou assassinato de líderes de Estado e patrões/patroas/xs capitalistas. Hoje, em contrapartida, o contexto primário para discussões diz respeito ao uso de violência não-lethal em protestos: cenas de destruição da propri-

idade e confrontações com a polícia nas ruas, em particular durante manifestações contra cúpulas de líderes de governo e organizações econômicas internacionais. A violência deste tipo acompanhou a sequência de mobilizações de massa que seguiram as “festas de estreamento” do movimento anarquista em 1999 - o Carnaval Contra o Capital, em 18 de junho, e os bloqueios à OMC de 30 de novembro, em Seattle. Desses eventos, talvez o mais emblemático foi o fim de semana de protestos contra o G8 em Gênova, em julho de 2001, onde um manifestante foi morto, e centenas saíram machucadas nas brigas de rua e na incursão policial à escola Diaz, onde ativistas estavam dormindo.

O que chamou a atenção pública em muitos desses eventos foi a atividade notória de black blocs anarquistas. Um black bloc é uma formação tática momentânea na qual grupos de afinidade e indivíduos se agrupam, geralmente vestindo-se de preto e frequentemente cobrindo a cara - tanto para protegê-los contra identificação como para manter o simbolismo de anonimato como promovido pelo EZLN (Marcos 1998). A tática nasceu com a cena antifascista alemã e apareceu pela primeira vez nos Estados Unidos durante o protesto contra a Guerra do Golfo em 1991. Em protestos de massa, black blocs normalmente envolvem-se em ataque a alvos corporativos simbólicos tais como bancos, lanchonetes de *fast food* e postos de gasolina, e geralmente também enfrentam a polícia, seja construindo barricadas ou afastando linhas policiais com pedras e até mesmo molotovs (ver Katsiaficas 1997, Flugennock 2000, Bray 2000, Black 2001, One Off Press 2001, Wu Ming 2001, Anonymous4/5 2003, Gee 2003, Van Deusen e Massot 2007).

Entretanto, mesmo nas brigas de rua mais pesadas, anarquistas não pegam em armas, como fariam e fizeram há cem anos. A revolução não-violência era, naquela época, um conceito inexistente. O pacifismo cristão libertário de Tolstói, a primeira doutrina quase-anarquista de não-violência, foi a única exceção à regra (Tolstói 1990); a “revolução” - se é que existiu algo assim - era quase universalmente vista como um

assunto razoavelmente sangrento. Deve-se enfatizar, entretanto, que a diferença não está apenas nos níveis de violência usado por anarquistas, mas pelos movimentos igualitários em geral. De fato, as aspirações revolucionárias de Marx, Lenin e Luxemburgo envolviam ações insurrecionárias de massa assim como as dxs anarquistas. Apenas na segunda metade do século XX que um compromisso, tornado princípio, com a não-violência apareceu nas visões de mundo dos movimentos sociais progressistas. Mas isso aconteceu durante o período em que o anarquismo havia quase desaparecido de cena, e foi na sua ausência que os movimentos de direitos civis e antiguerra popularizaram a noção de ação não-violenta no discurso público, inspirados por figuras como Mohandas K. Gandhi e Martin Luther King. Mais pra frente, os movimentos de onde ressurgiu o anarquismo contemporâneo estavam diretamente enraizados na nova tradição do pacifismo dos direitos civis - como no caso do movimento de mulheres contra a energia nuclear - ou focados em táticas onde se arrisca a própria integridade física [*self-endangering tactics*] sem dar muita atenção para questões de violência - como no caso de ações diretas pela defesa do meio ambiente.

O resultado foi que o movimento anarquista acordou num meio onde uma cultura de não-violência radical alcançou um status hegemônico. A tensão foi então inevitável. Por um lado, havia o passado violento do movimento anarquista, e um grande número de ativistas prontos para a confrontação urbana. Por outro, havia o tabu sobre a violência política, não questionada pela maioria dxs ativistas da globalização alternativa, que fez com que o protesto pacífico fosse tido como a única forma legítima de contestação política.

Essa atmosfera influenciou fortemente os contornos do debate durante os primeiros anos após Seattle. Cedendo espaço para o *ethos* prevalecente da não-violência, muitos anarquistas responderam às denúncias com relação a sua forma de protestar com uma tentativa de minimizar a presença de “violência” nas suas táticas. Em Seattle, por exemplo, as marchas e sentações

que obstruíram as delegações da OMC aconteceram sob diretrizes estritamente não-violentas. Entretanto, na primeira noite de bloqueios, um black bloc anarquista destruiu vários bancos, vitrines de lojas de roupa de empresas baseadas em trabalho semiescravo, um McDonalds e outros alvos corporativos, embora evitando confrontação direta com a polícia. Depois dos protestos, um dos grupos de afinidade que participava nos ataques distribuiu um comunicado que dizia:

Sustentamos que a destruição da propriedade privada não é uma atividade violenta a não ser que destrua vidas ou cause dor no processo. Por esta definição, a propriedade privada - especialmente a propriedade privada corporativa - é em si mesma infinitamente mais violenta que qualquer ação contra ela ... Quando quebramos uma vidraça, buscamos destruir o fino verniz de legitimidade que envolve o direito à propriedade privada ... Janelas quebradas podem ser tapadas (danificando ainda mais nossas florestas) e eventualmente substituídas, mas, com sorte, a dilaceração de certas suposições [sobre violência] persistirá por algum tempo. (coletivo ACME 2000)

A propaganda pela ação através de destruição de propriedade é assim apresentada como um ato não-violento, já que é direcionada para objetos inanimados que não conseguem experimentar a dor. Simultaneamente, o rótulo de “violência” é transferido para o capitalismo, simbolizado pelo objeto de destruição. O objetivo da retórica do ACME é tirar o peso do protagonismo violento de si e lançá-lo sobre o capitalismo. Isso equivale a um argumento *tuquoque* (em latim, “tu também”, ou “olha quem está falando”) que minimiza a significância das ações anarquistas em comparação com uma violência muito mais frequente e em larga escala perpetuada pela ordem existente. Ele força as críticas ao Estado a confessar o seu apoio a algumas formas de violência (digamos, a violência legal dos exércitos ou das forças policiais), desviando a discussão da violência e da legitimidade destas instituições citadas.

A credibilidade de tais argumentos, os quais buscam negar ou minimizar o status violento das ações anarquistas, foi desafiado de maneira firme num panfleto influente na época,

“Para além da Máquina de Cadáveres” [*Beyond the Corpse Machine*] (Ashen Ruins 2002). X autorx argumenta que enquanto a violência não deve nunca ser romantizada ou fetichizada, anarquistas foram influenciadxs pela retórica reacionária da não-violência “obscurecidxs pelas suposições do Estado e pelos medos da classe média”. O *ethos* predominante da não-violência constrói assim uma gramática inescapável, onde é suficiente *chamar* algo de violento (definido de alguma forma) para torná-lo automaticamente *não justificável*. Na sua posição não crítica pelo *ethos* da não-violência, argumenta, anarquistas estão na verdade ampliando a crença no “quietismo” e no respeito à paz social associada com o estatismo de esquerda (ambos liberal e comunista) - que “podem ser tanto os [valores] do capitalismo quanto os do político já que não faz muita diferença”. Anarquistas, entretanto, não devem ter medo de complicar as coisas:

Ao invés de dizer que quebrar uma janela não é violento - um ponto que as pessoas em geral rejeitam no senso comum (o que me faz pensar sobre o senso comum de algumxs anarquistas) - por que não deixamos de lado a semântica e admitimos que, sim, é claramente violento e as pessoas se importam com isso? Será que consideramos não-violento as destruições de casas palestinas pelo Estado de Israel? Se, por outro lado, quebrar janelas é um ato meramente simbólico, mas não violento, que mensagem estamos tentando passar? Assim, ao colocar uma janela quebrada como o limite absoluto da dissidência apropriada, não estaríamos realmente argumentando de maneira absurdamente contraditória que esse sistema violento deve ser barrado através de uma variedade de táticas, até, no máximo, quebrar janelas (que, por sinal, não é violência)? Mas não mais que isso. Então esse seria o limite da nossa resistência? Que triste comentário sobre nossas motivações, se a não-violência é a fronteira da nossa raiva em relação a essa máquina de cadáveres chamada EUA.

A crítica de Ashen Ruins a esse tipo de atitude é parte de um argumento mais amplo, ligado à chamada corrente “insurrecionária” no pensamento contemporâneo anarquista, que remonta a Bakunin na sua ênfase na sempre presente insurreição revo-

lucionária potencial (cf. Bonanno 1998, Anonymous7 2001). Isso tipicamente inclui a afirmação de que existe uma subcorrente ampla de revolta frequentemente violenta (e não-violenta) nas sociedades capitalistas avançadas, presente na vida prisional, na violência esporádica contra a polícia em comunidades pobres, no vandalismo, “no comportamento antissocial” e outros tipos de atividade racionalizada como criminalidade. A presunção não declarada dessa revolta é vista como antiautoritária já que ela é espontânea e resistente à organização institucionalizada. Ashen Ruins apela para que anarquistas saiam dessa lógica e reajam às subcorrentes de revolta com solidariedade ativa, a qual ele vê como crucial para uma práxis verdadeiramente revolucionária. Ainda mais tendo em conta que tanto a “esquerda” liberal quanto a comunista têm medo e são incapazes de entender esta subcorrente, devido ao seu apoio ao discurso que codifica a violência em termos de um tabu cultural, fortemente conectada com um medo do incontrollável, do anormal e do criminoso, e refletindo o interesse último dos proponentes da classe média em preservar suas posições sociais ao invés de arriscar por uma sociedade sem classes (cf. Churchill e Ryan 1998).

Estas reflexões são reforçadas pela análise do sociólogo Zygmunt Bauman, que interpreta tais atitudes com respeito à violência, em geral, como parte de um discurso social hegemônico da modernidade. Bauman argumenta que colocar discursivamente a violência como anormalidade e criminalidade serve para ofuscar instâncias normalizadas e legitimadas de violência que podem ser tão sérias quanto. Assim, as pessoas diriam que um policial só é “violento” se ele ultrapassar seu mandato e usar “força excessiva”, mas não se ele agir como a lei espera que aja (o que facilmente pode incluir o uso de um cassetete ou balas de verdade). Bauman remonta esse paradoxo a uma ambivalência particularmente moderna sobre poder, força e coerção. Ele argumenta que as pretensões humanizantes do Iluminismo trabalham para retratar a modernidade como um processo que remove a violência e a brutalidade das relações sociais.

Mas essa crença precisa ser racionalizada dado o fato de que a violência não foi abolida, mas apenas redistribuída. Tortura, execução pública e violência indiscriminada pelas forças armadas legais podem até ter sido removidas das sociedades ocidentais modernas, mas elas continuam sendo empregadas “por procuração” [*by proxy*] no mundo pós-colonial. Nas sociedades ocidentais, elas foram substituídas por formas de violência que são muito mais sanitarizadas, embora frequentemente não menos cruéis - injeção letal, brutalidade prisional, armas químicas para dispersar multidões, e assim por diante. Para manter a crença de que a violência nas relações sociais continuam diminuindo, a palavra “violência” em si acabou sendo codificada num dos lados de dicotomias como legal-ilegal, legítimo-ilegítimo, normal-irregular. A primeira está ligada a um indicador positivo - e.g. punição ou aplicação da lei - enquanto a outra é censurada como violência, algo que choca, que gera uma reação ao inesperado e medo ao incontrolável (Bauman 1991: 143–6).

Eu endossaria essas ideias, e argumentaria que qualquer discussão sobre violência que está atenta ao discurso mais amplo em que está inserida precisa ser cautelosa para que sua crítica não caia nele. Isso requer que se separe definitivamente dois eixos de discussão: violento/não-violento e justificado/injustificado. As consequências dessa separação serão vistas na discussão abaixo.

Enquanto isso, devo mencionar que as fricções com respeito a protestos violentos acabou virando a gota d'água que separa as difíceis coalizões anti-globalização que se proliferaram desde Seattle. Vários grupos de base e de ação direta, muitos deles não se auto-identificando como anarquistas, já estavam inquietos com ONGs, sindicatos e partidos políticos por causa das suas pautas reformistas, formas hierárquicas de organização e oportunismo político. Agora, à medida que a mídia de massa sensacionalizou a violência anarquista na sequência de todo protesto, muitos representantes de ONGs e porta-vozes comunistas opinaram reclamando que xs anarquistas estavam

“distorcendo a mensagem dos protestos”. Como resultado, percebeu-se um rompimento da solidariedade em muitos grupos de base e ação direta. Especialmente após Gênova, muitxs ativistas que normalmente não condenariam a violência viram as denúncias de sempre contra anarquistas como uma expressão de grande insensibilidade e de falta de solidariedade com centenas de ativistas presos e traumatizadxs, se alinhando com a óbvia estratégia dxs líderes do G8 e da mídia corporativa de separar xs “bons/boas/xs” manifestantes dxs “maxs”. Moore 2003: 368–9). Como resultado, muitxs ativistas de base começaram então a se recusar a denunciar a violência anarquista, corroendo a posição do *ethos* da não-violência nos seus discursos. Ele foi substituído por um apelo à diversidade de táticas - uma medida tomada no sentido de avançar para além dos debates aparentemente irreconciliáveis e na direção de coesão e solidariedade no movimento alternativo anti-globalização horizontalmente organizado e direcionado à ação direta, que agora se sentiu abandonado e isolado. O relato de ação de Starhawk, coletado no Redes de Poder [*Webs of Power*] (Starhawk 2002), fornece uma boa ilustração dessa progressão. Escrito após os bloqueios ao Fundo Monetário Internacional/Banco Mundial, em Praga (setembro de 2000), ela se coloca completamente no lado ideológico não-violento dessa dicotomia, afirmando coisas como “este é um sistema violento [mas] não acredito que possa ser derrotado através da violência” e “no momento em que tu pegas uma pedra ... já aceitaste os termos ditados pelo sistema que sempre está nos dizendo que a força é a única solução” (58). Mas, depois dos protestos contra a ALCA [Área de Livre Comércio das Américas - *Free Trade Area of the Americas*] em Quebec (abril de 2001) as coisas mudaram. No artigo “Para além da violência e da não-violência” ela reconhece a validade dos argumentos por uma luta “altamente combativa” (embora não mais “violenta”), e sustenta que levar o debate nos termos que ela mesma levou é restritivo, num momento em que “estamos nos movendo num território não mapeado, criando uma política que ainda não foi definida” (96). Sobre Gênova (julho

de 2001), Starhawk já declara sua sororidade para com as black bloc-as, que representam “raiva, impaciência, fervor militante, sem os quais a gente se desvitaliza” (123). A tentativa aqui é explicitamente transcender o uso da palavra “violência” - que também é invocada na palavra “não-violência”. Pretende-se silenciar o que Starhawk vê como um debate politicamente cingido, devido à natureza carregada da própria palavra.

A palavra violência também foi efetivamente varrida para debaixo do tapete pela terceira conferência global da rede da Ação Global dos Povos (AGP), em Cochabamba, Bolívia. Em setembro de 2001, a plenária da conferência concordou retirar a palavra “não-violência” do quarto princípio da rede que originalmente clamava por “ação direta não-violenta e desobediência civil”, inserindo a ressalva “maximizando o respeito à vida”. De acordo com um participante (El Viejo 2002):

O problema com a velha formulação era, no começo, que a palavra “não-violência” possui significados muito diferentes na Índia (onde significa respeito à vida) e no ocidente (onde significa também respeito à propriedade privada). Essa confusão básica provou ser um tanto impossível de corrigir na mídia - ou mesmo no próprio movimento. O movimento norte-americano achou que o termo poderia ser entendido de forma a não permitir uma diversidade de táticas ou mesmo contribuir para a criminalização do movimento. As organizações latino-americanas também foram contra o termo ... [já que] “não-violência” parecia implicar a rejeição de grandes partes da história de resistência daqueles povos.

A conferência foi aberta em 16 de setembro de 2001, quando ainda não estava claro o que aconteceria às mobilizações sociais após os ataques ao Pentágono e ao World Trade Center. As guerras do Afeganistão e do Iraque, entretanto, certamente geraram novos protestos, só que dessa vez contra o cenário de ações extremamente violentas por parte do Estado. Em tal situação, sentia-se que reclamações sobre protestos violentos não apareciam muito no discurso público, e parecia que muitxs ativistas não se viam mais obrigadxs a defender suas ações como não-violentas. Quando perguntado sobre violência durante a

visita próxima de George W. Bush a Roma, Luca Cassarini, um dos líderes do grupo não-anarquista *disobedienti* (antigamente o “Envoltxs em Branco” [*White Overalls*]) respondeu: “se um criminoso do calibre de Bush é recebido com tapete vermelho, então a raiva é a reação adequada” (BBC News, 28 de maio de 2004), acrescentando que “comparado a centenas de mortes civis no Iraque, umas poucas janelas quebradas dificilmente iriam incomodar o público italiano”. Na mesma época, forças da esquerda *mainstream*, que denunciariam a violência anarquista, foram pegos numa posição desconfortável: como poderiam fazer isso enquanto apoiavam parte do movimento de resistência armada palestina ou iraquiana, sem serem retratados como não mais que pacifistas por conveniência? Sua única resposta disponível seria argumentar que xs palestinxs e iraquianxs estavam resistindo a uma ocupação ilegal, e que os exércitos estadunidense e israelense não são o mesmo que uma força policial doméstica legítima - um ponto com o qual anarquistas obviamente discordariam.

Nesta encruzilhada, então, pode parecer que o tabu do protesto violento de alguma forma foi corroído, não tanto por anarquistas mas pela frequência da guerra. Com ela, argumentos que buscam preservar as “credenciais não-violentas” das ações anarquistas estão perdendo sua relevância. Isso, junto com a dificuldade do debate, pode explicar porque ele foi abandonado. Mas ainda existem pontos a serem elucidados, e novas perspectivas a serem oferecidas. Para isso, gostaria de entrar num embate crítico com algumas das importantes discussões sobre violência na literatura acadêmica. Durante o processo de elucidação de suas fraquezas, poderei oferecer o que acredito ser uma resposta mais genuína para a questão inicial do debate: o que é violência?

RECONSIDERANDO NOSSAS DEFINIÇÕES

Violência é um conceito famoso por ser difícil de se fechar. Como o escritor anarquista argentino Eduardo Colombo apontou, a palavra possui um campo semântico especialmente expansivo:

Violência não é uma categoria conceitual unificada. O significado mais geral da palavra refere a uma força excessiva, incontrolada, brutal e abusiva. A violência da chuva, do vento, do fogo. Se alguém quer coagir outra pessoa pela força, esse alguém violenta a pessoa. Mas alguém também pode coagir por outros meios - ameaça, apelo sentimental, fraude. Um corpo ou uma consciência é violado. Mas alguém pode ainda causar violência para dominar a raiva de outra. Alguém tem uma paixão violenta e devoradora por uma mulher ou pela liberdade. Violento é o despotismo e a tirania. (Colombo 2000)

Devido a essa complexidade, o primeiro passo que temos que dar na direção de um debate mais maleável é retirar o uso metafórico da palavra, estreitando nossa discussão para sentidos de violência relevantes para a presente questão: aqueles que se referem a interações entre seres humanos. Agora, neste campo, uma característica distintiva imediatamente se apresenta; em todos os usos que se referem a interações humanas, a violência é universalmente pensada como algo ruim, como um não-valor [*disvalue*]. É trivial que, sendo todas as outras coisas iguais, menos violência é melhor que mais. Mesmo onde a violência é amplamente pensada como justificada (e.g. autodefesa contra ataques à vida), ela é intuitivamente vista como ruim, mesmo que para prevenir algo pior. A controvérsia sobre a definição de violência é precisamente sobre onde nós *colocamos* essa carga normativa negativa. O que dizer da violência que é má por definição, mesmo se justificada? As duas primeiras definições que apresentarei aqui são problemáticas precisamente porque elas confundem a negatividade da violência como sendo sua característica definidora, ao invés de uma *propriedade* daquela característica.

Robert Paul Wolff define violência, no seu “sentido político distintivo”, como “o uso não legitimado ou não autorizado da força para realizar decisões contra a vontade ou desejo de

outras pessoas” (Wolff 1969: 606). A força em si é claramente não violenta - pense num médico colocando um ombro deslocado no lugar - e assim, violência política é a força proibida por uma fonte de legitimidade política, i.e., o Estado. Embora, como filósofo anarquista, Wolff pense que a legitimidade da autoridade do Estado não pode em nenhum caso ser estabelecida, ele conclui que sua proibição dos usos da força não pode nunca carregar um peso moral. Wolff conclui que o conceito de violência política é absurdo, já que a falta de uma fonte válida de legitimidade política impossibilita distinguir usos legítimos e ilegítimos de força. Como resultado, “respostas coerentes nunca serão dadas [para questões comuns] como: quando é permitido recorrer à violência na política; se mo movimento negro e o movimento de estudantes deveria ser não-violento; e se, na política, alguma coisa de boa pode ser alcançada pela violência” (602).

Existem dois problemas com essa definição. Primeiro, o uso de força física dificilmente é o único tipo de ação que pode ser qualificada como violenta. Isso significaria, em desacordo com o uso e a crença comum, que o abuso emocional sistemático não é violento. Uma definição de violência que não presta atenção a ações não físicas falha em não conseguir lidar com sentidos centrais do termo. Segundo, e mais fundamentalmente, a definição é de fato absurda. Isso quer dizer que nenhum ato de força realizado por uma autoridade legítima (se isso pudesse existir) nunca seria considerado violento. De acordo com tal definição, uma execução, diferente de um assassinato, é simplesmente um ato não violento (exemplo de Wolff). Também implica que num tiroteio entre guerrilhas e forças militares, ambos fazendo a mesma coisa, somente as ações dos primeiros são violentas enquanto a dos últimos não. Wolff quer essas falácias porque ele está olhando deliberadamente para uma definição absurda que ele quer descartar como sendo absurda. Ele não está de fato demolindo o conceito de violência política, mas apenas um conceito feito sob medida definido pelo seu status negativo.

O que Wolff está realmente criticando é um argumento mais geral, semelhante àqueles oferecidos acima por Ashen Ruins e Bauman. O conceito de violência, diz ele, “serve como um dispositivo retórico para proibir aqueles usos políticos da força que alguém considera nocivos para seus interesses principais” (613). A disputa está irremediavelmente presa na retórica ideológica, projetada para parar, diminuir ou acelerar a mudança na atual distribuição de poder e privilégio no contexto dos Estados Unidos - dependendo da posição de classe de quem observa. Interesses financeiros e políticos estabelecidos identificam completamente a violência com a não legitimidade e condenam todos os desafios à autoridade do Estado e à propriedade privada. Liberais da classe média encorajam um pouco de dissidência e distúrbios ilegais (greves de aluguel, sentenças), mas apenas enquanto não desafiam os arranjos econômicos e sociais sobre os quais estão baseadas suas posições confortáveis. Para o eleitorado branco, “violência” é qualquer ameaça vinda de gente excluída - criminalidade, revoltas de guetos e marchas por direitos civis. Ao passo que para negrxs excluídxs e seus/suas/xs simpatizantes na ala liberal, o significado de “violência” é tipicamente invertido, sendo aplicado à polícia e não axs revoltadxs, axs patrões/patroas/xs e não axs grevistas, etc. A definição de Wolff pode ser um bom trampolim para avançar nessa crítica, mas nos leva a lugar nenhum com relação a uma melhor interpretação do conceito.

Outro teórico da política, Ted Honderich, busca uma definição que seja suficiente para discutir os dilemas morais da violência política para a “esquerda”. Um ato de violência, ele estipula, é “um uso considerável ou destrutivo de força contra pessoas ou coisas, um uso de força que ofende a norma” (Honderich 1989: 8). Os mesmo dois problemas estão presentes aqui: a exclusão arbitrária de atos não físicos e o fato de que a definição não coloca o não-valor da violência em nada, apenas afirma que ela existe - uma norma é ofendida. A questão que logo aparece é, obviamente, norma de quem? Entretanto, Honderich se esquivava dessa questão. Ele afirma que as formas de

violência que ele quer considerar cobrem “coisas como revoltas raciais, a destruição de bares e lojas por fogo ou bomba, sequestrar, raptar, ferir, mutilar e matar”, assim como revoltas, “apesar do seu impulso irracional”. Como resultado, o fator decisivo para definir a violência “política” é que ela é direcionada contra o governo. Assim, para qualquer objetivo relevante, ele diz, uma “norma” é simplesmente substituível pelo direito penal. Deste modo, a violência política é um uso de força como descrito acima, visto que ela é “proibida por lei e voltada para mudanças nas políticas, no pessoal, ou no sistema de governo, e, por consequência, para mudanças na sociedade” (151).

Honderich oferece assim outra definição de violência política feita por encomenda que acaba sendo idêntica a de Wolff. A substituição da ilegalidade por uma norma, introduzida para definir um ato como *político*, também acaba sendo o que define-o como *violento*. Mas essa substituição não é justificada, visto que Honderich, como Wolff, não pensa que a autoridade do Estado possui qualquer status moral a priori. Como resultado, a ilegalidade não pode, por si mesma, ser o fator decisivo se algo é violento – tem-se que estipular inevitavelmente outra fonte da carga negativa do conceito, independente de considerações políticas.

Ambos autores fazem isso, mas apenas para si. Honderich refere-se mais tarde ao custo da violência como “sofrimento” (195) - intuitivamente um sentimento ou situação desagradável, talvez temporária, e não necessariamente física. Enquanto Wolff afirma que para além do conceito “político e distintivo” de violência que ele rejeita, a palavra pode também ser “construída no sentido mais estrito como interferência corporal ou infligência de dano físico” (1969: 608). E na verdade, o dano como critério principal para a definição da violência é central para uma terceira tentativa de definição que gostaria de discutir, dessa vez vinda do campo da criminologia crítica.

Peter Iadicola e Anson Shupe (1998: 15) criticam as teorias de violência que restringem o domínio da violência es-

tudada para um comportamento desviante que é incidental à ordem social, enquanto ignoram a violência que é usada para manter essa ordem (vista como legítima e necessária). Tal abordagem tradicional ao estudo da violência, que os autores chamam de abordagem da “ordem”, também enfatiza definições relativas à cultura sobre violência, ao mesmo tempo que assume que a violência é inerente e não aprendida. Por outro lado, a abordagem do “conflito” que eles sugerem à violência é baseada numa ênfase marxista sobre conflito como endêmica às divisões de classe, gênero e etnias na população. Uma abordagem do “conflito” sobre a violência reconhece que a distinção entre violência como crime ou como punição é politicamente sectária e deve ser rejeitada. Aqui, então, a distinção entre violência e ilegalidade é decisiva, deixando de lado o problema central acima descrito.

Iadicola e Shupe oferecem assim uma definição de violência como “qualquer ação ou arranjo estrutural que resulta em dano físico ou não físico para uma ou mais pessoas” (23). Aqui, então, a carga negativa da violência está alocada no *dano*. Os autores em seguida definem (a) violência pessoal como “violência que ocorre entre pessoas agindo *fora* do papel de agentes ou representantes de uma instituição social” e (b) violência social, dividida em (b1) violência institucional - “violência causada por indivíduos cujas ações são governadas pelos papéis que possuem no contexto institucional”; e (b2) violência estrutural - dano causado “no contexto de estabelecer, manter, estender ou reduzir a ordem hierárquica das categorias de pessoas na sociedade”.

A violência estrutural pode ser exercida, assim, tanto a favor como contra a hierarquia. Os autores notam que, de acordo com a sua definição, ações ou arranjos estruturais que causam dano precisam ser intencionalmente perpetuados, reproduzidos ou aprovados para ser considerados violentos (acidentes nocivos não são considerados). Entretanto, a violência acontece tanto se o dano é a intenção primária de uma ação ou apenas o seu resultado previsível. Além disso, nessa definição, uma ação

violenta pode ser justificada ou injustificada; pode causar dano tanto físico como psicológico (ou os dois); e pode ou não se reconhecida como “violência” por quem ataca como por quem a recebe. Os autores precisam dessa cláusula final para evitar um relativismo cultural, e incluir todos os casos de violência racista e sexista, não importa o quão normalizadas estejam numa sociedade.

Enquanto esta definição de violência alivia muitos dos pontos críticos listados anteriormente, como definições baseadas em legitimidade, várias questões permanecem. Primeiro, deve-se deixar claro que enquanto a definição pode evitar relativismo cultural, ela não evita o relativismo como um todo. Isto não é necessariamente um problema, mas deve-se reconhecer aqui que uma postura mais estrita contra o relativismo com respeito à violência - alguém que defenda que um ato que cause dano só pode ser reconhecido por um participante neutro - não se sustenta. Na sua base, a referência dos autores à sua definição como “universal *em oposição a* uma relativa” é inapropriada porque ela falha em diferenciar o relativismo total do delimitado [*bounded*]. O relativismo delimitado afirma que é impossível para as pessoas estar completamente fora dos seus eus e entrar num ponto neutro, ou na pele de outra pessoa, e fazer observações totalmente objetivas sobre a existência humana. Entretanto, a presença de contextos humanos culturalmente ou mesmo biologicamente compartilhados demarca as fronteiras dentro das quais pode haver algo como verdade, e assim nos proteger dos extremos do relativismo radical. Um tal relativismo delimitado é capaz de garantir a *algumas* verdades subjetivas um status independente quando a demanda por verificação externa conflitue com considerações diferentes, mais básicas ou importantes.

Uma dessas considerações é a natureza esquiva do dano psicológico. Estudos sobre Transtorno de Estresse Pós-Traumático apontam, por exemplo, que uma pessoa pode aguentar dano psicológico sem mostrar quaisquer sintomas inequívocos. Com ou sem sintomas, conectar danos psicológi-

cos a um incidente particular nem sempre é possível - uma vítima pode ter suprimido detalhes de um evento traumático na sua memória, às vezes até “apagando” o evento completamente, ficando assim com o dano sem ser capaz de rastrear a causa. Por tais razões, dano psicológico, devido à sua natureza, tem uma grande desvantagem com relação a um ferimento físico em termos de verificação. Isso posto, x observadorx precisa realizar um exercício muito mais complicado de interpretação para evidenciar que uma violência aconteceu.

Além disso, a queixa da vítima de violência é normalmente o que causa o próprio ato de interpretação e, não menos frequente, é o único dado em que a interpretação pode ser baseada. Imagine que A e B são divorciadxs e que acabaram de trocar meia dúzia de palavras agressivas. B diz que ela sofreu dano psicológico em duas ocasiões porque em duas ocasiões A usou uma linguagem que ela percebeu como abusiva e ameaçadora. Entretanto, as palavras foram abusivas apenas no contexto de uma sensibilidade bastante peculiar, talvez embaraçosa, que apenas ela e A estariam cientes (e que A estava incitando de propósito). Umx observadorx externx, para x qual as sensibilidades de B são completamente estranhas, pode não conseguir entender como tais palavras poderiam ser abusivas. Aqui, as definições de Iadicola e Shupe poderiam indicar que o único jeito de determinar que a ação de A causou dano psicológico em B é *acreditar que B de fato sentiu o que ela disse que sentiu*. Se a demanda por universalidade é inflexível, então uma declaração subjetiva como a queixa de B não pode ter nenhuma credibilidade.

Existe, entretanto, outra importante anomalia. Imagine que A tente socar B e erre. Nenhum dano foi causado, mas sem dúvida a ação é violenta. No caso de que o dano psicológico possa ser estipulado, assuma também que B já esteve em várias brigas - talvez A tenha errado porque B era habilidosx o bastante para esquivar do ataque. Em qualquer evento, B pode, dentro do possível, se afastar de qualquer briga sem receber nenhum dano psicológico - mas ainda assim, a briga só pode ter sido

violenta. Isso traz para o debate o próprio status do “dano” como uma característica apropriada ou não para definir violência.

Considere também as recentes filmagens dos bloqueios contra o G8 em Stirling, Escócia (resist.nl 2005), que mostram uma cena descrita nas páginas de abertura deste livro. Um black bloc se move pela estrada e se aproxima da linha do choque. Xs policiais estão em armaduras acolchoadas carregando grandes escudos de plástico transparente. Xs manifestantes pretendem quebrar a linha policial e ir até a próxima rodovia. Escutam-se gritos, alguns objetos são arremessados, erram ou acertam os escudos da polícia. Então, um grupo de manifestantes usa um aríete improvisado, feito de grandes câmeras de pneu, para forçar o centro da linha. Outrxs estão jogando mais objetos, usando linguagem intimidadora e gritando. Uma pessoa bate num escudo com um taco de golf. Se as filmagens condizem com a realidade, e se xs policiais são treinadx para tais situações ou já estiveram nelas antes, então é difícil de ver onde está o dano físico ou psicológico nas pessoas nesta contenda específica. Todavia, xs manifestantes estão obviamente sendo violentxs. Por quê?

O que está acontecendo aqui é a representação de uma cena de troca violenta na qual ambos os lados sabem as variáveis que estão em jogo. Xs manifestantes e a polícia ambos consideraram e provavelmente treinaram para isso. Por que a polícia deixou que xs manifestantes passassem? Alguém pode imaginar que umx oficial de comando teria dado ordem para permanecer firme em tal situação, seguindo as indicações repassadas a elx de antemão. Elx está de fato respondendo, de forma prescrita, a um cálculo de custo-benefício imposto pelxs manifestantes através de suas ações. Por exemplo, elx poderia ter julgado que seria impossível conter xs manifestantes neste lugar e momento sem ter preparado um contra-ataque, o que seria mais custoso (em termos de potenciais ferimentos axs policiais ou mesmo danos à imagem pública da polícia) do que chamar uma força maior que poderia tentar enfrentar xs manifestantes em outro lugar. Entretanto, o mais provável é que xs

policiais estejam agindo por conta própria, com base no mesmo cálculo de custo-benefício, mas apenas dentro do que foram treinados. Elxs estão dando uma resposta espontânea e auto-organizada axs manifestantes que acabará deixando xs últimxs passar.

Nos dois casos, xs manifestantes exigiram da polícia um comportamento que era contra os interesses dela - elxs acabaram *coagindo*-a. Este é claramente um caso de poder-sobre, mas não o suficiente em si para criar violência. Este enfrentamento é violento no sentido de ser uma comunicação de convencimento: rostos cobertos, força ofensiva, abuso verbal. É violento porque ainda que xs policiais não possam ser feridxs ou estejam com medo, elxs se sentem sim (pelo menos em alguma medida) *atacadxs* e/ou *em perigo*. Esta é, sem dúvida, uma situação única: dano corporal facilmente aconteceria se a polícia não estivesse com proteções e escudos. Esta não é a situação típica na qual construímos nossas noções sobre violência. Mas ela isola sua fonte básica, que é a experiência corporal e pessoal de violência no lado *de quem recebe*. Tal conceito de violência envolve centralmente um sentido de vulnerabilidade manifesta, e o infringimento (violação) do espaço físico imediato de cada umx. O mais horrível da tortura é o corpo a corpo forçado e a intimidade mental com x toruradorx.

Sugiro, então, que *um ato é violento se quem o recebe experimenta-o como um ataque ou como um risco deliberado*. Esta definição encerra todas as formas de violência mencionadas por Honderich como “violência política” (que são também as mais relevantes para as preocupações anarquistas), assim como a violência na esfera pessoal(-é-político). Como a definição de Iadicola e Shupe, esta pode ser estendida para levar em conta a violência institucional e estrutural. Como uma definição de violência que é construída sobre as experiências individuais e corporais compartilhadas, ela claramente inclui formas de violência emocional e psicológica, que nós também experimentamos corporalmente. Tomada sozinha, ela não faz distinções políticas: ela cobre tanto x manifestante que leva uma ca-

cetada quanto x policial sujeitx ao voo dos molotovs; x prisioneirx levadx para ser executadx e x tiranx morrendo com uma bala no peito. Diferente da definição de Wolff, a violência não é necessariamente ligada à aplicação de força física, mas apenas a uma experiência corporal de violação - em geral, deliberadamente, mas às vezes sem muita preocupação pelo que será experimentado por aquelx que a recebe. Evita-se, assim, o relativismo cultural já que nossas experiências íntimas de violência no dia a dia são bastante comuns. Certamente existem diferenças entre as pessoas, classes sociais e culturas em termos da frequência média e da intensidade da violência na vida de alguém, mas a experiência bruta de violação parece ser amplamente bem compartilhada. Mesmo uma pessoa que teve uma biografia relativamente protegida pode estabelecer as conexões entre sua própria experiência de violação e aquelas de indivíduos que estão sujeitxs a ela com maior frequência e/ou intensidade. Nessa definição, deve-se dar crédito à vítima quando ela relata sua experiência, e que um ataque ou risco tenha ocorrido continua normalmente sendo passível de verificação com base em interpretações razoáveis de sintomas corporais e/ou circunstâncias conhecidas. Continua sendo relativismo delimitado, mas certamente é melhor que basear uma definição de violência na legitimidade, quando esta é considerada uma questão de “superstição e mito” (Wolff 1969: 610). Parece que é preferível que as coisas dependam de experiências corporais compartilhadas do que de uma lavagem cerebral bem-sucedida.

Embora a maioria das ações percebidas como ataque ou perigo também causem dano, existem, entretanto, tipos de danos que não são percebidos e, portanto, não são violentos no sentido aqui sugerido. Por exemplo, o dano como resultado previsível de uma ação, onde x perpetradorx e a vítima não se conhecem – uma categoria que Iadicola e Shupe também incluem em suas análises. Isso poderia significar que não seria violento se uma companhia farmacêutica distribuísse drogas que ela sabe que podem ser nocivas mas não se importa, e que resulte na morte de crianças. Essa ação causaria dano, e certamente

seria injusta, mas é apenas violência em termos retóricos e não de fato. Igualmente, a destruição de propriedade que não é presenciada e que não faz com que ninguém se sinta atacado não é violência, *mesmo se* ela prejudicar a subsistência de alguém. Isso, entretanto, não significa que destruição de propriedade nunca é violenta. Refiro-me aqui à violação que uma pessoa geralmente experimenta no *contexto* das ações públicas anarquistas de destruição de propriedade. O modo de pensar precisa ser ampliado aqui para levar em conta a violência da situação, e não de uma instância em particular como um braço erguendo um pé de cabra. Uma situação como um todo pode ser violenta, quer a violação seja o objetivo ou o resultado de alguma ação em particular que aconteça dentro dela - o que importa é se ela envolve seres humanos experimentando-a como um ataque ou antecipando-a com um perigo *enquanto ela acontece*. Se anarquistas destroem um posto de gasolina na calada da noite, ou num protesto ao meio dia quando o posto está fechado e a vizinhança está na rua dando água aos manifestantes e partilhando comida saqueada (como aconteceu durante os protestos contra o G8 em Lausanne, 2003, cf. Anonymous6 2003) – então a ação não é violenta. Mas se uma criança atrás do balcão de um posto da Shell se sente atacada e em perigo quando anarquistas começam a destruição durante um protesto, então o ato é de fato violento, mesmo que anarquistas nos garantam (e também à criança atrás do balcão) que ninguém tinha a menor intenção de machucá-la. Da mesma forma, se alguém que está passando pensa que anarquistas estão prestes a atacá-lo, isso é inevitavelmente uma situação violenta. Em nenhum dos casos isso significa que a violência é injustificável ou inaceitável, apenas que ela existe. Agora podemos ir para o cerne do debate: a justificação da violência.

OS LIMITES DA JUSTIFICAÇÃO

Quando discutimos a justificação da violência anarquista, devemos começar apresentando os termos do debate. O que pre-

cisa ficar claro desde o início é *quem está justificando o que para quem*. Podemos assumir que seria umx *anarquista* que quer justificar uma *ação violenta* (como definida acima). Com a questão do “para quem”, aí temos uma dificuldade maior. Por um lado, se quem ouve é umx outrx anarquista, então a discussão pode se tornar bastante dependente de visões compartilhadas, e assim se tornar autorreferencial, tendendo a um pensamento acríptico e potencialmente cego com respeito às pessoas de fora do movimento. Por outro, se quem escuta não compartilha nenhum dos valores anarquistas em questão, então a discussão em si não tem sentido - se alguém pensa que os objetivos anarquistas são injustificados, então os meios para alcançá-los nunca serão justificáveis, sejam violentos ou não. Para manter o debate dentro de parâmetros controlados, vamos, então, tomar o caminho do meio e assumir que umx anarquista está tentando justificar uma ação violenta hipotética ou planejada para umx aliadx de fora do movimento - uma pessoa que pode se identificar com os objetivos gerais do anarquismo, mas não o suficiente para aceitar qualquer coisa.

Essa pessoa teria sérios problemas com o primeiro tipo de argumento que gostaria de examinar, aquele que nega que um debate sobre justificação pode algum dia se fechar. O que tenho em mente é a celebração amorral da violência instintiva que às vezes se fala nos escritos pós-esquerdistas e (mais tipicamente) anarco-primitivistas . Tal atitude rejeita o discurso moral como um todo, já que ele é tomado como um vestígio da civilização hierárquica e da domesticação, um construto no meio do caminho entre o instinto e a selvageria, os quais são vistos como o modo humano original e reprimido de existir. Tal atitude vê a violência contra a ordem existente como válida *a priori*, porque ela expressa uma realização não mediada do desejo e permite uma conexão com a animalidade individual. Para Gimli (2004):

Reconectar-nos com nosso eu selvagem através do conflito violento com quem nos oprime é um aspecto essencial, e frequentemente ignorado, do projeto de tornar-se selvagem novamente. Nenhuma

outra espécie conta com instituições para resolver disputas ou “protegê”-las. Destruir essas instituições e assumir a responsabilidade pelas nossas próprias vidas é não apenas chave para a anarquia, mas também é parte da desconstrução da sociedade para que ela volte ao seu estado selvagem. ... Exemplos desse processo são ilimitados, mas compartilham uma característica em comum: desprezo completo pelas fronteiras legal, moral e física de uma autoridade ... todo aparelho tecnológico destruído, todo repórter socado, todo banco queimado ... todo soldado ferido, todo executivo aleijado ... todo estuprador castrado, todo rei decapitado ... e todo policial morto é algo que deriva do ato de voltar a ser selvagem.

Agora, tem uma coisa insincera no argumento de Gimli. Ações como atear fogo num banco, destruir um laboratório ou assassinar um político podem levantar um senso de selvageria e não-mediação, mas não são realmente “selvagens” já que necessitam planejamento cuidadoso, sincronização e cálculo. O “eu selvagem” de alguém dificilmente consegue ler um mapa, preparar um detonador ou dirigir um carro de fuga. Usar a selvageria como um cheque em branco para ações que são, de fato, o produto de um eu civilizado é um jeito fácil de ignorar dilemas que não deveriam ser ignorados.

De forma mais material, entretanto, o maior problema com tais argumentos é que eles encerram o próprio debate. A violência selvagem e irrefletida é por definição algo que não pode ser discutida racionalmente por pertencer ao domínio do irracional. Colocar as coisas nesses termos tem pouca importância a não ser que já se tenha aceitado o discurso de fundo que vem junto com eles - que nem é compartilhado pela maioria dxs anarquistas. E enquanto anarquistas podem ter boas razões para pensar que categorias morais são opressivas e construídas para o benefício de grupos dominantes, isso não exclui as discussões sobre violência que possuem alguma coisa em comum contra as quais a justificação pode ser testada.

Avançando para as questões que podem ser discutidas racionalmente, nosso próximo passo é pensar naquele que provavelmente é o mais importante ponto de discórdia, ou seja, o argumento de que a violência é inerentemente inconsistente

com os valores e princípios anarquistas. April Carter (1978: 327–8) revisa duas versões comuns desse argumento. Eis a primeira:

Os valores anarquistas são inerentemente e necessariamente incompatíveis com o uso da violência, dado que anarquistas respeitam a soberania dx indivíduox e acreditam nos direitos incondicionais de cada indivíduox. Nenhuma sociedade anarquista apoiaria uma execução, deixaria que execuções de massa ou guerras acontecessem em outras sociedades ... se anarquistas desconfiam de ficções políticas que justificam a negação das liberdades atuais, elxs precisam desconfiar ainda mais de um estilo de pensamento [instrumental, “leninista”] que justifica a maior de todas as negações de liberdade - a morte.

Este argumento é atraente num primeiro momento, mas ao final fracassa porque se apoia num esgarçamento dos princípios. Se esse argumento está correto, então anarquistas também deveriam descartar violência letal puramente defensiva contra ataques que colocam a vida em risco. Não só xs anarquistas diriam que mesmo o direito supremo à vida pode ser violado através da morte no caso de um agressor homicida impossível de ser parado. Mesmo que anarquistas realmente pensem em termos de soberania individual e direitos (que foram tirados da linguagem do liberalismo iluminista), elxs dificilmente acreditariam que sejam “incondicionais”. Nenhumx indivíduox, por exemplo, é pensadx como tendo o “direito” de explorar ou abusar outra pessoa, e fazer isso não é parte da noção anarquista de liberdade, que é socialista e comunitária. Juntar anarquismo com pacifismo necessário em termos tão absolutos não funciona.

A expectativa acrítica de purismo por parte de anarquistas vem colorir uma segunda versão do argumento (Carter 1978: 333–4). Os princípios anarquistas, pode-se dizer, levam-nxs a rejeitar a centralização e os partidos, evitando contaminação com a política em todas as suas formas convencionais, recusando-se a endossar mesmo os partidos progressistas ou a tomar parte nas eleições, independente de quão crucial seja o possível resultado ... quando se fala de violência, entretanto,

muitxs anarquistas estão preparadxs para usar um pouco de violência para prevenir uma violência maior vinda do Estado, ou mesmo muita violência para tentar alcançar a visão anarquista de sociedade. Pode parecer que a lógica dessa abordagem é que é pior fazer uma votação que atirar uma bala ... o utopismo do anarquismo logicamente requer também o utopismo do pacifismo, no sentido de rejeitar qualquer forma de violência organizada.

Aqui temos novamente um espantalho. Anarquistas costumam cooperar com organizações não anarquistas, ONGs e até mesmo partidos políticos, tais como o Partido Verde, em campanhas e mobilizações específicas. Nas eleições estadunidenses de 2004, havia algumxs anarquistas que tomaram a decisão estratégica de chamar uma votação por John Kerry, em detrimento dos seus princípios, e não por alguma razão positiva, mas apenas para evitar o que viam como um mal maior de um segundo mandato de Bush. Assim, não se deve esperar que anarquistas sejam puristas ao ponto do ridículo - existe espaço para certo comprometimento, sendo que a questão é onde está o limite. Já que não reivindicam uma consistência completa na sua rejeição das políticas do Estado, a expectativa paralela de não-violência pura também desaparece.

O ponto-chave que esses dois argumentos circundam, mas não tocam, é o da política prefigurativa. Será que a violência poderia ser minimamente coerente com as estratégias que são a representação embrionária de uma sociedade anarquista? Diferente de outros movimentos revolucionários, anarquistas explicitamente se distanciam da posição de que os fins justificam os meios. Não podem dizer que a violência, em qualquer nível, poderia ser justificada apenas porque ela ajuda a se alcançar uma sociedade livre. Ao invés disso, acreditam que os meios e os fins devem sempre vir juntos. Assim, de maneira resumida, o argumento tende a tomar a seguinte forma: “Anarquistas querem uma sociedade não-violenta. Anarquistas também acreditam que o movimento revolucionário deve prefigurar a sociedade desejada nos seus meios e caminhos. Logo,

anarquistas não podem usar violência para alcançar uma sociedade não-violenta”. Novamente, este argumento parece muito lógico, mas falha em vários pontos. Começando com a primeira premissa, simplesmente não é verdade que anarquistas desejam uma “sociedade não-violenta” e nada mais. Se a falta de violência fosse a única questão, então era de se esperar que anarquistas igualmente desejassem um Estado hipoteticamente totalitário, no qual a ameaça de sanções draconianas fosse tão efetiva que todos os cidadãos obedeceriam à lei e, consequentemente, o Estado não precisaria nunca usar a violência. O ponto, obviamente, é que anarquistas querem uma sociedade sem Estado e *voluntariamente* não-violenta. Isso posto, deve-se primeiramente enfatizar que o tipo de violência que anarquistas estão preocupados, *num primeiro momento*, é a abolição da violência institucional - uma área na qual queixas sobre prefiguração são irrelevantes dado que anarquistas certamente não a promovem ou usam-na.

Nos casos de violência não institucional, esporádica e difusa, é enganoso dizer que anarquistas querem uma sociedade na qual ela simplesmente não exista. Novamente, eles buscam uma sociedade na qual ela não existe voluntariamente. Se uma sociedade anarquista fosse puramente não-violenta, ela só poderia sê-lo porque todos os indivíduos escolheram abster-se da violência. Mas precisamente devido a sua natureza voluntária, a não-violência que anarquistas promovem para a sociedade que desejam pode apenas existir dentro dos termos de uma concórdia total. Como indicado pela discussão sobre “projeto em aberto” no Capítulo 2, o objetivo proposto é indefinido e não infalível: a violência continuará existindo, mesmo num mundo sem Estados ou grupos armados, caso alguém escolha perpetrá-la. No *tempo presente*, a realização prefigurativa de um tal modelo anarquista de não-violência voluntária é claramente impossível, pois o Estado rejeita esse tipo de cenário e recorre frequentemente à violência. Devido ao Estado estar sempre preparado para usar a violência, o modelo anarquista de não-violência por consenso universal simplesmente não pode

acontecer no *tempo presente*. Pode-se argumentar, assim, que pelo menos quanto se trata de violência, a ideia de política prefigurativa só pode acontecer *dentro* dos ambientes diários anarquistas - ou seja, no esforço diário por relações sociais sem violência dentro do próprio movimento, incorporando resolução pacífica de conflitos, mediação ou - em caso de diferenças intransponíveis - ruptura.

Por fim, pode-se argumentar que a violência anarquista contra o Estado é precisamente uma prefiguração das relações sociais anarquistas. Isso porque anarquistas sempre esperariam que as pessoas, mesmo numa “sociedade anarquista”, iriam defendê-la (violentamente, se necessário) de qualquer tentativa de se reconstituir uma hierarquia social ou de impô-la *axs* outrxs. Assim, uma ação violenta contra a (re)produção de uma ordem hierárquica social é tão apropriada agora quanto seria numa sociedade sem Estado.

Eis o bastante como resposta às queixas de que a violência não pode *nunca* ser justificada por anarquistas. Porém, o ônus continua recaindo sobre anarquistas por terem que argumentar que a violência *pode* sempre ser justificada, e especificar qual seria essa justificação. No que resta desta seção, gostaria de apontar um olhar crítico para um número de argumentos tipicamente usados por anarquistas para este fim, os quais obviamente não estão livres de problemas.

Quando se fala de violência, anarquistas tendem a usar todo tipo de distinções. Diferenciam entre violência de indivíduos e a violência organizada de grupos; entre violência não provocada e defensiva; entre violência como um ato e violência como a propriedade de uma instituição; e (obviamente) entre a violência do Estado e a violência revolucionária. Esta última é dita como justificável porque ela é qualitativamente diferente da do Estado - no tipo, no espírito em que é usada, na sua extensão e alvos. April Carter revisa tais distinções entre violência do Estado e os arquétipos da violência letal anarquista - o assassinato de umx tiranx individual e a luta armada insurrecional. A violência anarquista, em ambos os casos, ela aponta,

conta com pouca tecnologia, é uma forma “heroica” de violência que envolve risco direto de quem participa (diferente de um juiz ou um general), e pode ser limitada em extensão e discriminada nos seus alvos (diferente da matança indiscriminada da maioria das guerras). Quando vem a justificação, entretanto, o uso de tais distinções é um pouco dúbio. Ele “justifica” alguma violência através da sua segregação qualitativa das formas rejeitadas por anarquistas, sem especificar por que a distinção é importante. Que as pessoas sejam poucas e mal-armadas não justifica automaticamente suas ações, mesmo se os seus fins sejam justos. Tais distinções são, na sua base, uma retórica simplista de “guerra justa” que pretende levar a discussão de forma conveniente para anarquistas.

Outro exemplo desse tipo de argumento por conveniência é a extensão da lógica da autodefesa - uma desculpa bem comum para a violência anarquista. Hoje, muitos anarquistas acham legítimo jogar pedras, garrafas e molotovs na polícia de choque como um ato de violência autodefensiva, uma defesa não apenas dos seus próprios corpos, mas de um espaço urbano liberado (seja temporário, durante um protesto, seja mais permanente como uma okupa lutando contra desalojo). O argumento é um ponto de partida atraente porque começa por uma forma de violência que é quase universalmente legitimada. Autodefesa, entretanto, é uma fonte perigosa de justificação porque pode ser facilmente esgarçada de um jeito bem problemático:

X escravx está sempre num estado de defesa legítima e consequentemente, sua violência contra x patrão/patroa/x, contra x opressorx, é sempre moralmente justificável. [Isso] deve ser controlado apenas por considerações como a que o melhor e mais econômico uso está sendo feito do esforço e sofrimentos humanos. (Malatesta 1921)

Este esgarçamento do conceito de autodefesa para justificar todo e qualquer “ataque preventivo” cheira a desonestidade. Ele depende da equivalência entre capitalismo e escravidão, apagando a distinção entre escravidão metafórica e a real, que

ainda existe hoje em grande parte do mundo (ver ASI 2005). A exploração dx trabalhadorx, que não tem escolha a não ser vender a sua força de trabalho sob condições estruturalmente injustas, é muito diferente daquela dx escravx objeto, que não possui nenhum direito e que pode ter que encarar diretamente violência corporal se não trabalhar ou se tentar escapar. Evita-se essa diferença apenas para rotular qualquer agente do Capital ou o Estado como um senhor de escravxs, uma forma conveniente de desumanizar a “classe inimiga” para o único propósito de tornar a violação das pessoas mais palatável.

O ponto interessante, entretanto, é a segunda sentença do argumento de Malatesta. Certamente, a violência contra x opressorx não é “sempre” moralmente justificável, mas apenas se existe uma tentativa para minimizar o esforço e sofrimento humanos (ou, como algumxs diriam, para “maximizar o respeito pelo vida”). Para justificar um ato violento específico, então, precisaríamos inevitavelmente pensar sobre suas consequências como um todo. Aqui, é possível voltar a Wolff. Ele propõe que enquanto o sentido político de violência que ele constrói é absurdo, a “filosofia moral em geral” pode de fato lidar com a violência justificada e não justificada. Aqui, “a regra óbvia, porém correta é recorrer à violência quando meios menos danosos ou custosos falham, desde que o balanço entre o bem e o mal produzidos seja sempre superior ao prometido por qualquer alternativa disponível” (Wolff 1969: 608). Com as modificações apropriadas de como a violência é definida, esta regra parece a mesma do senso comum. Parece não haver controvérsia de que é melhor liberar a si mesmxx, se possível, por métodos não-violentos ao invés de exaltar a violência como um padrão da ação revolucionária. Será que essa regra “óbvia, porém correta” pode finalmente dar axs anarquistas algum tipo de critério útil para decidir se se recorre à violência numa dada conjuntura?

Infelizmente, a despeito da natureza direta dessa regra, ela deixa aberto duas graves dificuldades. A primeira é como exatamente “recorrer à violência” está enquadrado. De fato,

este termo pode servir para cobrir quase todos os rumos disponíveis de ação política, incluindo as vias legais. Isso porque qualquer apelo a, ou pressão sobre, o Estado para apoiar os objetivos de alguém é, implicitamente ou explicitamente, uma tentativa de solicitar a ajuda das capacidades violentas dele. Para dar um exemplo histórico: enquanto o movimento de direitos civis americano é frequentemente creditado pelo uso de meios não-violentos, a abolição da segregação legalizada nos Estados Unidos foi na verdade conquistada através de uma série de intervenções violentas do Estado, sendo a mais notável aquela em que a Guarda Nacional foi enviada para o estrangeiro para dessegregação de escolas nos países do sul (Meyers 2000). Da mesma forma, na proteção da vida selvagem, ações legais são claramente meios violentos: usar um mandato judicial contra uma empresa de corte de árvores significa que ela deve parar de extrair madeira senão será forçada a isso, ou punida por não fazê-lo, em último caso envolvendo o poder armado do governo. A intervenção estatal, nesses casos, pode não equivaler à interferência corporal ou à aplicação direta de dano físico, mas estes atos de violência sempre estão presentes como ameaça, e podem, em princípio, ser executados se a parte ameaçada não obedecer. Assim, ao escolher a via legal nós não determinamos que a violência não será introduzida numa situação: nós apenas confiamos a decisão de usá-la ao Estado. Tais considerações parecem colocar uma limitação bem estreita sobre o que pode ser considerado como uma “ação não-violenta”, restringindo-a às formas mais passivas de intervenção.

A segunda dificuldade vem do fato de que a estrutura da justificação necessariamente depende do sucesso das ações violentas. Violência pode ser justificada se alcançar algum objetivo, mas certamente nunca é justificada se falhar. De acordo com Wolff, recorreremos à violência apenas quando o resultado do balanço entre bem e mal é superior àquele criado por qualquer outro curso de ação. Mas o tipo de cálculo que este raciocínio exige é extremamente difícil de executar. Sucesso é muito difícil de ser avaliado em retrospectiva, e muito menos de pre-

ver. Para começar, é impossível de prever com qualquer certeza os resultados de uma ação violenta (ou qualquer outro tipo de ação nesse contexto), já que os fatores que estão em jogo são muito numerosos e contingentes. Uma ação violenta pode ou não envolver ferimento de pessoas além dos alvos pretendidos; ela pode ou não aumentar a repressão do Estado; e ela pode ou não alcançar os resultados desejados. Uma vez que há pouca evidência histórica para dizer se vai acontecer uma coisa ou outra, é duvidoso se quaisquer critérios estáveis podem ser estabelecidos para julgar se um certo curso de ação é mais danoso ou custoso que outro.

Ao discutir cinco cenários possíveis de violência política motivada por uma pauta igualitária, com diferentes graus de sucesso e diferentes desfechos repressivos por parte do Estado, Honderich concluiu que as chances para um saldo menor de sofrimento após um evento “será perto do seu nível crítico ... na maioria das vezes não podemos julgar as probabilidades relevantes com a precisão necessária para uma confiança racional. Certamente, uma avaliação entre as alternativas é necessário, e quase certamente existe um julgamento correto. Que isso seja feito com confiança racional é improvável” (1989: 196–7).

Temo que este seja o mais distante que a discussão sobre violência e justificação pode ir. Não se pode dar uma resposta completamente segura aos dilemas anarquistas predominantes sobre violência, se ela “manda uma mensagem radical” ou “apenas afasta o público”. O julgamento final e *arriscado* sobre o uso da violência recai apenas, no fim das contas, nas mãos de indivíduos. Entretanto, a estrutura oferecida aqui desembaraça o debate e oferece alguns pontos claros para tais decisões. Tudo que pode ser prescrito além disso seria avaliar claramente, evitar uma retórica fácil que apenas sirva para autoafirmação, e buscar uma nova forma de “diversidade de táticas” na qual o debate sobre violência não é silenciado, mas empreendido de maneira construtiva levando em conta a gravidade da violação dos seres humanos.

EMPODERAMENTO, VINGANÇA E LUTA ARMADA

A seção final deste capítulo é dedicada a três outros assuntos com respeito à violência, que dão sequência à discussão anterior.

O primeiro está relacionado com o *ethos* da política prefigurativa discutida acima. Este *ethos* pode trazer um novo requerimento para justificar a violência anarquista para além do esforço, imperfeito entretanto, de minimizá-la - sobretudo aquele de que o uso da violência deve também ser uma experiência que vale a pena por si mesma. Podemos perguntar, especificamente, se a experiência da violência pode ser por si liberadora, empoderadora e radicalizante para aqueles envolvidos.

Na sua análise participante de duas revoltas anticapitalistas em 2003, Tazio Meuller (2004) distingue entre a “efervescência coletiva” dos momentos espontâneos, porém taticamente efetivos, e o desempoderamento associado com a reprodução ultrapassada da confrontação ritualizada. Um exemplo para o primeiro tipo de evento é a confrontação que ele testemunhou nos bloqueios contra a cúpula do G8 em Évian. Os bloqueios, perto da cidade francesa de Annemasse, onde muitos ativistas estavam acampando, eram supostamente para ser simbólicos e não-confrontativos. Eles foram pensados para acontecer na rodovia principal para Évian - a qual a polícia já havia decidido, antecipando os protestos, não usar para transportar qualquer delegado ou equipe de apoio (ao invés disso, eles foram até Lausanne e pegaram a balsa que cruza o lago Genebra). O evento foi organizado, sob parâmetros estritamente não-violentos, pela coalizão ATTAC - que apesar da militância sugerida no nome, na verdade é um grupo reformista que faz pressão pela taxa de transações financeiras. Entretanto, os eventos tiveram uma virada inesperada quando a marcha se aproximou do ponto do bloqueio, e recebeu um ataque não provocado de gás lacrimogêneo:

Após ter recuado inicialmente uns 50 a 100 metros e se recuperado do choque inicial, um número de ativistas mascaradxs, não afiliadxs ao ATTAC, começaram a construir uma barricada, enquanto outrxs jogavam pedras na polícia. Logo em seguida, umx dxs ativistas que havia expressado suas ansiedades durante a marcha passou por mim carregando um monte de tábuas para a barricada - que agora estava pegando fogo – exortando-me a pegar junto: quase toda a marcha estava participando.

Nessa ocasião, ativistas sem experiência em confrontação vale-ram-se de um novo e estranho repertório de ação. Como resultado, mais tarde elxs relataram ter experimentado um momento de ruptura através do qual certas coisas que eram “impossíveis” antes do tumulto agora haviam se tornado possíveis. Essas revoltas efervescentes, diz Meuller, são empoderadoras porque elas podem produzir mudanças repentinas na mentalidade estabelecida dxs ativistas, que continuam após o evento e têm efeitos além do círculo de participantes imediatxs, graças à difusão das suas histórias nas redes do movimento. Por outro lado, durante a cúpula de União Europeia em Salônica, alguns meses depois, virtualmente todo mundo chegou na cidade esperando uma revolta em massa. Por semanas, ativistas vinham estocando molotovs, estilingues e escudos. A briga na rua começou quase tão logo a marcha saiu do campus da universidade. Jogaram pedras e bombas, atiraram gás lacrimogêneo e lojas foram queimadas. Dentro de poucas horas, tudo acabou, e xs manifestantes retornaram para o refúgio sagrado da universidade. Muitxs participantes sentiram que o evento como um todo havia sido ensaiado. Analisando este evento, Meuller notou que

não foi meramente como o resultado de uma repetição de rotina que xs manifestantes na Grécia começaram a coisa, foi uma resposta “racional” à estrutura do campo do ativismo militante, encarnado num *habitus* militante que gerou uma revolta massivamente violenta, mas totalmente esperada ... a despeito de todos os grafitis niilistas e da postura radical no campus okupado, tudo o que aconteceu foi um mero (re-)encenamento e uma reprodução de tradições, *habiti*, rituais, e estruturas de poder - dessa perspectiva, as revoltas foram mais conservadoras que radicais.

Como Sian Sullivan argumenta a seguir, existem também questões feministas sérias com tais ambientes militantes irrefletidos, já que eles

valorizam a força física, o machismo (em relação aos outros homens assim como às mulheres), e a passividade emocional ... que é semelhante aquela também representada pelo machismo do macho dominante: a polícia de choque. Dado relatos de assédio sexual feitos por mulheres no acampamento anarquista de Salônica ... é de fato tentador enxergar uma dinâmica emergente nas facções militantes onde violência política “que vale a pena” “retorna” transmutada e normalizada na violência banal e desempoderante do sexismo cotidiano. (Sullivan 2004: 29–30)

Assim, a violência pode de fato ser intrinsecamente valiosa, mas apenas se através dela as pessoas experimentam uma libertação de si e um efeito radicalizante. Eu iria além, sugerindo que é precisamente a busca por este tipo de efervescência - especialmente o desejo de recuperar os momentos fundantes de ruptura das primeiras mobilizações como as de Seattle - que teve um papel significativo em motivar a continuação dos protestos contra as cúpulas. Entretanto, como se evidencia desses exemplos, o potencial de ruptura é inversamente proporcional ao quão previsível ele seja. A natureza surpreendente e inesperada de tais momentos é o que dá a eles a sua qualidade especial. A busca pela ruptura através da ação violenta é, por isso, autossabotante, e pode facilmente levar a padrões ritualizados e previsíveis que não trazem nenhuma vitalidade. Isso não é o mesmo que dizer que nenhum novo momento de ruptura possa acontecer - apenas que eles não podem ser arquitetados.

O segundo ponto que gostaria de discutir é a questão da vingança. Será que ela pode ser considerada um motivo válido para a violência dentro de uma estrutura anarquista? Para examinar esta questão, gostaria de dar uma olhada em dois exemplos de ações anarquistas motivadas por vingança para provocar essa tensão recorrente.

O primeiro exemplo é assassinato do rei Umberto I da Itália pelo anarquista Gaetano Bresci. Em 1898, durante protestos em Milão contra os altos preços do pão, soldados abriram fogo e mataram centenas de manifestantes desarmados que ignoram a ordem de dispersar da frente do palácio da cidade. Mais tarde, o rei Umberto condecorou o general que deu a ordem de atirar, parabenizando sua “brava defesa da casa real”. Por este ato simbólico, Bresci, um imigrante ítalo-norteamericano, decidiu matar o rei. Ele cruzou o Atlântico e, em 29 de julho de 1900, se aproximou do rei enquanto este estava de visita a Monza e deu-lhe três tiros. Umberto morreu em razão dos ferimentos, e Bresci foi pego e sentenciado a trabalho forçado. Um ano depois, ele foi encontrado morto em sua cela, provavelmente assassinado pelos guardas.

O ato de Bresci foi claramente motivado por vingança, como muitos assassinatos anarquistas de antigamente, e criou uma grande controvérsia no movimento anarquista da época. Emma Goldman, da sua parte, dedicou vários artigos à defesa da ação de Bresci e sua escolha de palavras diz bastante sobre o status problemático da vingança entre anarquistas. Ela argumenta que assassins anarquistas foram almas extremamente gentis e sensíveis que acabaram sendo empurradas para a ação desesperada pela indignação que sentiam em face das graves injustiças sociais:

Tensas, como uma corda de violino, [as almas] choram e lamentam-se por toda a vida, tão implacáveis, cruéis, terrivelmente desumanas. Num momento de desespero, a corda se parte. Ouvidos desafinados não ouvem nada além de dissonância²². Mas aqueles que sentem o choro agonizante entendem sua harmonia; elxs ouvem nele o cumprimento do momento mais convincente da natureza humana. (Goldman 1917)

²²Aqui há um trocadilho. Goldman usa o termo “*discord*” que significa tanto dissonância como discórdia.

Um tom similar pode ser ouvido da poeta e polemista anarquista Louisa Bevington (1896). Às vezes, ela diz, umx indivídux anarquista

sente que é impossível, no seu caso, não abandonar a paciente educação pela atitude ativamente militante, e explodir, tão inteligentemente e inteligivelmente quanto consiga, naquele que poderosamente desrespeita o seu credo e a esperança da humanidade, transformando-o (em toda a sua verdade e por toda a sua integridade) em letra morta dentro da sua própria alma viva, sôfrega, compassiva, esperançosa.

Isso é bem trágico e vitoriano, não? Desculpas que vitimizam x perpetradorx não são necessariamente favoráveis no caso de um assassinato cuidadosamente planejado e a sangue frio, como o que Bresci realizou. O problema é que as vinganças que desembocam em assassinatos de indivídux têm um preço caro para x perpetradorx e para o movimento enquanto é bem improvável que alcance qualquer mudança social duradoura. Diferente da maioria dos casos de violência, este tipo de ação comumente pode ser descartado com confiança racional. Matar líderes políticos, empresárixs ou pessoal armado não ataca a estrutura do sistema na qual eles estão incorporados - apenas remove uma pessoa de um cargo, não o cargo em si. Existem exceções a esta regra, como tirar umx verdadeirx autocrata dx qual realmente dependa o edifício de um governo (alguém como Hitler). Do contrário, porém, pareceria imensamente sem sentido e irresponsável. A questão aqui é se a vingança pode ser racionalmente aceita como uma justificativa para uma ação calculada, sem “alegar insanidade”. Pode às vezes parecer que sim, como no seguinte exemplo de uma ação frequentemente realizada contra figuras de corporações e governos:

Data: Qui, 27 Jan 2004 12: 36: 26 -0800

De: Biotic Baking Brigade @bbb bioticbakingbrigade.org>

Arquivado em: <http://biotech.indymedia.org/or/2004/02/2254.shtml>

Assunto: Biotech Baking Brigade dá uma tortada em técnico de biotecnologia da Bayer

No dia 21 de janeiro, Paul Rylott – cientista de ponta de Modificações Genéticas (MG), fez um discurso emocionante na Bayer Cropscience [ciência agrônômica] de como dirigir a resposta dx consumidor com respeito à biotecnologia, numa conferência sobre o tema “Lidando com Crises e Prevendo-as na Indústria Alimentícia”. Quando ele se colocou na fila do buffet do jantar, chamaram-lhe educadamente “Sr. Rylott?” e ele acabou encarando uma torta cremosa de chocolate (rejeitada e envelhecida) coberta com um creme suado e apodrecido e acompanhada pelo grito de “Esta é para as Modificações Genéticas!” antes do grupo que atacava fugir.

Alguns panfletos foram entregues para uma multidão surpresa e estarrecida e aqueles que protestavam saíram antes da polícia chegar.

Isso é parte de uma campanha nacional no Reino Unido contra a Bayer e contra o comércio de sementes geneticamente modificadas. As ações já realizadas incluem enviar lixo pelo correio, sabotagens como colocar cola em fechaduras, pichações, vidros quebrados, destruição de campos de golfe, ocupação de escritórios, manifestações barulhentas e transgressões.

Com respeito às definições propostas acima, dar uma tortada é certamente violento - Rylott sem dúvida experienciou aquilo como um ataque. Também está claro que xs anarquistas eram motivados por vingança (“Esta é para as MG!”) e que elxs se deleitaram ao fazê-la. Eu sugeriria, assim, que o que é desconcertante no ato de Bresci - diferente desse do Biotic Baking Brigade - não é a vingança como motivação, mas apenas o fato de que ele causa mais mal que bem. Vingança pode sim ser uma motivação válida para ações violentas, mas se não levarmos em conta nenhuma consideração estratégica, veríamos que a violência de jeito nenhum precisa ser letal para que satisfaça nossa desforra. Dar uma tortada, afinal de cotas, é nada mais que a simulação de um assassinato político. Além de buscar ridicularizar e humilhar a vítima, o ataque também tem plenamente a intenção de intimidá-la. Ela segue viva sabendo que a torta poderia muito bem ter sido uma faca ou uma bala. Um substituto, talvez, mas apenas de brincadeira.

Isto leva, finalmente, a alguns pontos a serem explorados com respeito a um assunto que anarquistas precisarão considerar mais cedo ou mais tarde - violência letal no contexto de uma insurreição armada. Tal discussão é claramente impossível sem imaginar um cenário revolucionário mais amplo, o que é inevitavelmente especulativo. Ainda, algumas coisas podem ser ditas com relativa confiança, pelo menos a respeito do Norte²³.

Poder-se-ia começar percebendo que a força militar completamente desproporcional do Estado, e seus poderes de vigilância e controle social, significam que ele simplesmente não pode ser derrotado numa batalha direta. Anarquistas provavelmente nunca se meterão numa luta contra tanques, minas, aviões e assim por diante. Isso significa que, sob quaisquer circunstâncias predizíveis, uma pré-condição para qualquer transformação social revolucionária é que grande parte dos membros da polícia e das forças armadas tem que desertar. Isso, ainda, pareceria ser apenas plausível no contexto de uma mobilização popular em curso que seja muito ampla, de base e militante, e que seja capaz de ganhar mesmo servindo aos membros da ala armada do Estado. Assim, a primeira conclusão é que enquanto uma insurreição em massa possa ainda acontecer com certas condições dadas, ela também precisa de fundações muito sólidas na população.

Tendo considerado dessa forma, a luta armada parece ser, por enquanto, um panorama fracassado. Entretanto, o que anarquistas podem considerar nesse contexto especulativo é a possibilidade de criar condições apropriadas para o seu sucesso. A popularização crescente do anarquismo significa que, enquanto certamente continuará presente nas ruas, mais energia tem se tornado disponível para façanhas pró-ativas para além da manutenção de uma presença pública de dissidência e do aumento do custo social do Estado e dos excessos das corporações. A perspectiva estratégica que prevalece hoje entre anarquistas é a que a estrada para a revolução envolve a prolifera-

²³Países de capitalismo desenvolvido do hemisfério norte.

ção de projetos urbanos e rurais de vida sustentável, construção de comunidades e desenvolvimento de habilidades e infraestruturas. Mas enquanto isso é expressado indiretamente em termos de “esburacar” o capitalismo, também pode ser considerado como a criação de uma base social sustentável para mais atividades militantes, até (possivelmente) a insurreição. Numa situação assim, a luta armada poderia ser levada, não por grupos isolados de marginais, mas por comunidades que já cavaram um espaço significativo de autonomia dentro da sociedade hierárquica. Isso pode acontecer mesmo em defesa de uma tentativa final e violenta do Estado de recuperar esses espaços liberados, ou como parte de um cenário de larga escala de colapso social criado por uma crise do petróleo ou pelas mudanças climáticas. Assim, embora a luta armada talvez não seja uma opção nos dias atuais, ela pode ser profundamente incorporada à maioria dos feitos anarquistas não-violentos e “construtivos”. Quando se fala de violência, então, pareceria que, numa análise final, anarquistas não podem fazer nada mais que serem responsáveis, experimentarem e manterem suas opções em aberto.

Ludditas, Hackers e Jardineirxs

Anarquismo e a Política da Tecnologia

Muitos desses povos sem rei andavam a cavalo e alguns manejavam objetos de ferro, mas isso não faz delxs [xs Hykoss] nem um pouco mais civilizadxs que xs ancestrais dxs Ojibwa nos Grandes Lagos que usavam cobre; os cavalos e o ferro se tornaram forças produtivas, se tornaram a tecnologia da civilização, mas somente depois que haviam se tornado parte do armorial do Leviatã.

—Fredy Perlman, *Against His-story, Against Leviathan!*²⁴

Há uma curiosa ambivalência na relação dxs anarquistas contemporânxes com a tecnologia. Por um lado, anarquistas hoje estão envolvidxs em várias campanhas nas quais se resiste explicitamente à introdução de novas tecnologias, da bio e nanotecnologia às tecnologias de vigilância e de guerra. Ao mesmo tempo, entre os movimentos sociais no Norte, anarquistas têm feito um uso dos mais extensivos e engajados de tecnologias de informação e comunicação, ao ponto de desenvolver seus próprios softwares. X nossx anarquista arquetípicx [do Norte] pode destruir colheitas geneticamente modificadas antes do amanhecer, fazer um relato sobre a ação através de e-mails e de sites de mídia independente durante a manhã, tirar um cochilo, praticar jardinagem libertária de tarde e trabalhar meio período durante a noite como programadorx.

Neste capítulo, gostaria de olhar para além dessa ambivalência em direção às críticas e teorias que podem formar uma política anarquista da tecnologia de base ampla. Isso significa

²⁴“Contra a História-Dele, Contra o Leviatã”. O termo feminista “his-story”/“história-dele” aponta para o fato de que a História é escrita por homens e consequentemente sob um viés machista.

fazer duas perguntas básicas. Primeira, será que podemos articular uma crítica da tecnologia que é coerente e que se sustenta teoricamente ao mesmo tempo que continuamos em harmonia com as preocupações políticas centrais do anarquismo? Segunda, para que tipos de ações políticas tal crítica aponta, uma vez que levamos em consideração as amplas perspectivas estratégicas que muitos anarquistas já endossam?

Refiro-me ao meu objetivo como uma política anarquista da tecnologia “de base ampla” porque a principal dificuldade em abordar esse tópico é que ele quase automaticamente se confunde com uma linha específica do pensamento anarquista, o anarco-primitivismo. Basicamente, o anarco-primitivismo é uma certa perspectiva ou mentalidade que desfruta de um bom apreço entre anarquistas, mais notadamente no noroeste dos Estados Unidos, mas também em muitos outros lugares. Essa corrente claramente possui fortes raízes na ação direta ambientalista - como se pode notar pelos títulos de proeminentes revistas como a *Green Anarchy* (EUA) e a *Green Anarchist* (Reino Unido) - e foi elaborada em muitos livros e ensaios bem conhecidos (e.g. Perlman 1983, Zerzan 1994, Moore 1997, Watson 1998; Jensen 2000). Mesmo sendo uma grande simplificação, poderíamos dizer que as características mais importantes de uma perspectiva anarco-primitivista são:

- Antagonismo político, ecológico e espiritual muito forte ao industrialismo, à tecnologia e à hipermodernidade.
- Amor pelo que é selvagem, consciência eco-feminista e espiritualidade baseada na terra / não-ocidental.
- Uma crítica anarquista “maximalista” da civilização hierárquica, e da sua História-Dele [*his-story*] de dominação e destruição desde os primórdios da domesticação, da agricultura e do Estado.
- Uma reapreciação das sociedades caçadoras-coletoras como locais de anarquia primitiva - igualitária, pacífica, vagarosa, alegre e conectada com os ciclos naturais.

Embora pessoalmente eu seja muito simpático a esta abordagem, é bastante difícil tomá-la como ponto de partida para a discussão sobre tecnologia que quero desenvolver aqui. Especificamente, as críticas anarco-primitivistas à tecnologia são completamente integradas com os outros elementos já mencionados, e a corrente como um todo gerou tanta controvérsia dentro dos círculos anarquistas que é impossível usá-la como uma base para uma abordagem ampla. Como resultado, parte deste capítulo será para desembaraçar a discussão sobre tecnologia do anarco-primitivismo - não rejeitando suas ideias, mas permanecendo neutro com relação a ele. Assim, a discussão neste capítulo deverá ser relevante para quem abraça ou não o ponto de vista anarco-primitivista.

No que se segue, começo com uma visão geral da relação ambivalente do anarquismo com a tecnologia, no passado e no presente. Em seguida, elaboro uma crítica à tecnologia baseada na abundante produção surpreendentemente crítica de textos sobre tecnologia de escritoras não-anarquistas. A discussão acadêmica contemporânea está, de fato, unificada em torno da posição de que a tecnologia expressa relações sociais hierárquicas e que ela cristaliza-as na realidade material. Existe uma visão bem difundida de que a tecnologia deve ser abordada não como uma questão de aparelhos individuais mas como um complexo sociotecnológico - entrelaçando sistemas de interfaces ser humano-máquina que estabelecem certo comportamento humano, mantendo e acentuando as desigualdades de riqueza e poder. Também analiso a crítica mais claramente anarquista fornecida pelo hacktivista basco Xabier Barandiaran, e examino a aplicabilidade dessas ideias ao emergente campo da nanotecnologia.

Onde a crítica *mainstream* falha mais, entretanto, é nas suas pautas de democratização tecnológica, e na sua reconciliação final com a modernidade tecnológica como um processo que pode ser gerenciado e controlado, mas não fundamentalmente contestado. Insistindo, desde uma perspectiva anarquista, na validade desta última opinião, examino como a crítica

apresentada aqui pode ser atualizada em três diferentes áreas. Na primeira, argumento que muitas tecnologias que possuem uma natureza inerentemente centralizadora e dirigida pelo lucro só podem receber uma atitude de resistência abolicionista vinda de anarquistas, equivalendo a uma nova forma de luddismo. Discuto, em seguida, a atração de anarquistas pela internet como uma plataforma tecnológica descentralizante e de empoderamento local, mas busco uma abordagem desiludida e que é consciente das qualidades opostas às infraestruturas de computadores e de comunicações que permitem que tal plataforma opere. E por fim, olho para as áreas nas quais anarquistas seriam levados a adotar e desenvolver abordagens alternativas à modificação do mundo natural, enfatizando a permacultura e a inovação de baixa tecnologia [*lo-tech*] como parte da faceta “construtiva” de uma política anarquista da tecnologia.

ANARQUISTAS E A TECNOLOGIA

Como foi mencionado no início, a relação dos anarquistas com a tecnologia é altamente ambivalente, contendo tanto a rejeição quanto a adesão. Um princípio do aspecto rejeicionista é a resistência anarquista às sementes geneticamente modificadas (GM), que floresceram pela década de 1990. O primeiro registro de destruição de sementes GM remonta a 1987 nos EUA, quando ativistas do *Earth First!* arrancaram 2.000 pés de morango geneticamente modificados (SchNEWS 2004: 171). As primeiras destruições na Europa foram na Holanda em 1991. Em 1993, quando uma manifestação de 500.000 agricultorxs em Bangalore terminou com a destruição física de escritórios da multinacional de sementes Cargill na Índia, anarquistas no Norte estavam bem cientes do cenário muito mais amplo de campanhas militantes contra sementes GM do movimento de agricultorxs na América Latina e sul da Ásia, criando oportunidades para solidariedade internacional com base nesse tema. Autonomistas alemães okuparam campos para prevenir testes

com sementes GM, levando ao cancelamento de um terço deles e à destruição de muitos outros. No Reino Unido, anarquistas participaram ativamente na Rede de Engenharia Genética, formada por mais de 30 grupos, engajando-se tanto em campanhas como em ações diretas. Durante vários anos, grupos de “destruidorxs de sementes” conduziram ataques noturnos para arrasar testes de milho, batata doce e colza²⁵ geneticamente modificadas, até que em 2004 o governo Blair desistiu dos seus planos de comercialização de plantações GM no Reino Unido.

Mas a resistência à tecnologia é muito mais ampla que modificações genéticas em sementes. Revendo dois movimentos “progenitores” principais do anarquismo contemporâneo dos anos 1980, podemos notar que o movimento feminista de ação direta estava fortemente envolvido na resistência à tecnologia nuclear, primeiro com respeito à produção de energia, em seguida de armas, e que o movimento ambientalista de ação direta também tinha claros problemas com o progresso tecnológico - na genética, na química e no transporte para citar alguns deles. Mais recentemente, tem havido um ativo envolvimento anarquista em campanhas contra a introdução de Cartões de identificação biométrica no Reino Unido, e xs okupas anarquistas francesxs resistiram à construção de um centro de nanociência em Grenoble. A cultura política anarquista também mostra uma forte atração pela baixa tecnologia, estilos de vida “simples”, incluindo a promoção de agricultura orgânica de pequena escala e da bicicleta como uma alternativa à cultura do automóvel.

²⁵ A colza ou couve-nabiça (*Brassica napus*) é uma planta de cujas sementes se extrai o azeite de colza, utilizado também na produção de biodiesel. Um conjunto de variedades geneticamente manipuladas com níveis menores de ácido erúico e de glucosinolatos foram produzidas no Canadá com o nome Canola[carece de fontes], que é uma contração de uma expressão em inglês que quer dizer “azeite canadense de baixo teor ácido”, (“Canadian oil, low acid”), mas logo este nome foi aplicado indistintamente a variedades cultivadas de colza, sem importar seus níveis de ácido. (wikipedia.org)

Por outro lado, existe um grande número de exemplos de integração e até desenvolvimento de sistemas tecnológicos no movimento contemporâneo. Anarquistas fazem uso extensivo de e-mail e celulares na sua comunicação, e os *web sites* da internet são usados para publicizar e coordenar eventos, frequentemente incluindo um fórum de discussão *on-line*. O movimento possui vários focos de mídia eletrônica, incluindo a rede global do Centro de Mídia Independente (CMI, *indymedia.org*), cujos coletivos comumente realizam encontros via *web* e possuem um processo funcional para tomada de decisões por consenso *on-line*. A internet também serve como um imenso arquivo para a auto-documentação de lutas sociais.

Entretanto, anarquistas deram um passo além para integrar mais completamente - e até por desenvolver - tecnologias de informação e comunicação. O software de autoria colaborativa usado no CMI foi inventado e continua sendo desenvolvido diretamente por ativistas. Também existe um envolvimento anarquista importante no movimento de software livre. Muitos anarquistas são programadorxs talentosxs, a maior parte usando sistemas operacionais GNU/Linux e outros aplicativos de código aberto para desenvolver softwares para movimentos sociais. Na Europa, essxs ativistas operam atualmente mais de 30 HackLabs [laboratórios hackers], que são espaços comunitários com computadores e acesso à internet e que também funcionam como centros para organização política.

Historicamente falando, as atitudes anarquistas com relação à tecnologia mostram uma ambivalência similar, oscilando entre uma crítica amarga devido a experiências do industrialismo, e um otimismo quase ingênuo sobre o desenvolvimento científico e o seu papel de possibilitação numa sociedade pós-capitalista. Enraizadxs no movimento da classe trabalhadora do século XIX, ativistas anarquistas e escritorxs estavam bem cientes da substituição de trabalhadorxs por máquinas e da erosão da autonomia de produtorxs quando as economias domésticas e artesanais foram substituídas por um processo de produção no qual as próprias máquinas ditavam o ritmo, os estágios e

o resultado do trabalho. Proudhon, para citar umx delxs, não parece ter tido muita simpatia pelo avanço tecnológico:

Não importa o ritmo do progresso mecânico; se máquinas centenas de vezes mais maravilhosas que o tear mecânico, o tear de meia ou a prensa cilíndrica fossem inventadas; se forças centenas de vezes mais poderosas que o vapor fossem descobertas, muito longe de libertarem a humanidade, garantindo o seu ócio e fazendo a produção de tudo gratuita, essas coisas não teriam nenhum outro efeito que multiplicar o trabalho, induzir a um aumento da população, fazer a servidão mais pesada, transformar a vida cada vez mais cara, e aprofundar o abismo que separa a classe que comanda e desfruta da classe que obedece e sofre. (Proudhon 1847: Ch.4)

Ao mesmo tempo, muitxs anarquistas viram o progresso industrial como desejável e benéfico, desde que as relações sociais se transformassem. Kropotkin, a despeito de suas contribuições pioneiras para a ecologia científica e sua simpatia pela comuna medieval, citou “o progresso das técnicas modernas, que maravilhosamente simplificam a produção de tudo que é necessário para a vida” como um fator que reforça o que ele via como uma tendência social predominante em direção ao socialismo sem governo. A sua crença na capacidade da tecnologia de melhorar as condições dxs trabalhadorxs levou-o a declarar que após a revolução “a fábrica, a fundição e a mina podem ser tão saudáveis e magníficas como os mais refinados laboratórios das universidades modernas”, prevendo uma proliferação de bugigangas mecânicas e uma indústria centralizada de serviços que tirariam as mulheres da escravidão do lar, assim como tornariam todas os tipos de tarefas repugnantes desnecessárias (Kropotkin 1916: Ch.10). Esta abordagem foi ecoada mais recentemente por Murray Bookchin no seu livro selvagemmente tecno-otimista *Anarquismo pós-escassêz* (Bookchin 1974).

Após a Primeira Guerra Mundial, anarquistas conhecidos como Malatesta, Goldman e Rocker continuaram a advogar uma modernidade industrial libertada, embora sob controle dxs trabalhadorxs através das suas próprias organizações econômicas e industriais. Na formulação de Rocker, “a indústria não é

um fim em si mesmo, mas deveria apenas ser um meio de assegurar ao ser humano a sua subsistência material e tornar acessível a ele as bênçãos de uma cultura intelectual elevada. Onde a indústria é tudo e o ser humano é nada começa o reino de um despotismo econômico brutal” (Rocker 1989/1938). Em geral, anarquistas viram os processos da indústria mecanizada como dominadores dentro das condições do capitalismo, mas não como inerentes a eles, e tinham confiança de que a abolição do sistema de classes iria também libertar os meios de produção do seu papel alienante no sistema de posse e competição privados.

Muitxs anarquistas do passado, então, compartilhavam posturas básicas com relação à tecnologia que continuam permeando as discussões acadêmicas e cotidianas sobre o assunto hoje em dia. A desejabilidade do progresso tecnológico é tomada de barato e a tecnologia é entendida como neutra - uma mistura de ferramentas e aplicações que podem ser usadas para bons ou maus fins, mas não possuem nenhum conteúdo moral ou político inerente.

PODER E A MÁQUINA

Nas margens do otimismo tecnológico predominante na sociedade, sempre houve vozes críticas apontando o aumento da mediação tecnológica da natureza na sociedade moderna e a alienação que isso gera. No livro *Técnica e Civilização*, Lewis Mumford (1934) traçou o desenvolvimento histórico da tecnologia do relógio da Idade Média, argumentando que as escolhas morais, econômicas e políticas moldaram a sociedade tecnológica, terminando no que ele via como uma civilização espiritualmente estéril, baseada apenas na produtividade. Contra a noção da dominância inevitável da máquina, entretanto, Mumford sugere que a “estética” da máquina, baseada na observação direta da natureza e o equilíbrio entre funcionalidade e forma, pode ser absorvida e usada para bons fins numa sociedade raci-

onal de comunismo comunitário voltada para “corpos lindos, mentes delicadas, vida plena, pensamento elevado, percepções agudas, respostas emocionais sensíveis e uma vida em grupo afinada para tornar estas coisas possíveis e para aprimorá-las” (399). Outros três grandes trabalhos apareceram na década de 1960. Como uma continuação da sua filosofia do Ser, Martin Heidegger (1977/1962) argumentou que a essência da tecnologia não estava nos dispositivos mas no “desvelamento” aos seres humanos de todos os seres como matéria bruta objetiva, calculável, quantificável e descartável (“uma reserva permanente”), que é avaliada apenas na medida em que contribui para a intensificação do poder humano. Assim, o real perigo da tecnologia para Heidegger era o processo pelo qual as máquinas modificam a existência humana e afastam-na de uma experiência profunda do Ser. “A essência da tecnologia, como uma destinação da revelação, é o perigo”, ele escreveu. “O papel da estruturação ameaça o ser humano com a possibilidade de que ela pode negar a ele entrar em uma revelação mais original e assim experimentar o chamado de uma verdade mais primal” (333). No livro *A Sociedade Tecnológica*, Jacques Ellul (1964) propôs um “estudo sociológico do problema da *Technique*” – este último termo se referindo à soma de todas as técnicas, de todos os meios para fins não questionados, o “novo cenário” da sociedade contemporânea. Todas as técnicas individuais são ambivalentes, planejadas para bons fins mas também contribuindo para o conjunto da *Technique*. Diferente de Mumford, Ellul pensou que o “meio” artificial se tornou autônomo e irreversível. Um fatalismo similar foi expresso por Marcuse, que no *Homem Unidimensional* (1964) argumentou que o avanço tecnológico, ao contrário das expectativas tradicionais marxistas, criou sociedades capitalistas prósperas caracterizadas pela docilidade pública e uma habilidade ilimitada de domesticação da dissidência.

Anarquistas estão atentos a estes trabalhos, e Ellul em particular é frequentemente citado por escritorxs primitivistas. Entretanto, cada uma dessas narrativas está embrulhada no seu

próprio e bem específico conjunto de compromissos e vieses filosóficos, cada uma mais estreita que a outra para que sirva como uma base ampla para uma política anarquista da tecnologia. A história mitologizada de Mumford, a ontologia de Heidegger, a teologia existencial de Ellul e o neo-marxismo de Marcuse todos eles fundam o seu tratamento sobre a tecnologia como uma bagagem indispensável. Críticas recentes, entretanto, adotam uma abordagem analítica mais sucinta e oferecem um ponto de partida melhor.

Provavelmente anarquistas ficarão surpresxs em saber que os escritos acadêmicos contemporâneos dominantes sobre tecnologia são altamente politizados. Entre xs escritorxs contemporânexs sobre política da tecnologia “pouco há que ser dito com relação à 'neutralidade' da tecnologia. Desde que a natureza político-social do processo de planejamento foi exposto por Langdon Winner e outrxs, poucxs aderem à tese da neutralidade da tecnologia” (Veak 2000: 227). A tese da neutralidade foi rejeitada devido à sua indiferença com relação a como a estrutura técnica (ou projetada) do entorno das pessoas delimita suas formas de se portar e se relacionar. Como argumenta Winner (1985: 11–12), “as tecnologias não são meras ajudas à atividade humana, mas também poderosas forças atuando para remodelar aquela atividade e o seu significado”:

À medida que as tecnologias vão sendo feitas e colocadas em uso, alterações significativas nos padrões das atividades e das instituições humanas já estão andamento ... a construção de um sistema técnico que envolva os seres humanos como partes operantes acarreta uma reconstrução dos papéis sociais e das relações. Frequentemente isso é o resultado dos requisitos de operação do novo sistema: ele simplesmente não funcionará a não ser que o comportamento humano se altere para se encaixar na sua forma e no seus processos. Assim, o próprio ato de usar certos tipos de máquinas, técnicas e sistemas disponíveis para nós gera padrões de atividades e expectativas que em breve se tornarão uma “segunda natureza”.

Este tipo de análise politiza a discussão sobre tecnologia em um nível mais profundo que o usual. Questões políticas com

respeito à tecnologia, se alguma vez elas foram colocadas, são quase exclusivamente apresentadas como um assunto de *políticas* governamentais, e trazidas apenas como um acessório para debater a análise de custo-benefício de tecnologias particulares, ou os seus efeitos colaterais ambientais. Politizar o debate na sua base seria argumentar que as tecnologias tanto expressam quanto reproduzem padrões específicos de organização social e interação cultural, chamando atenção “para o *momentum*”²⁶ dos sistemas sociotécnicos de larga escala, para a resposta das sociedades modernas para certos imperativos tecnológicos, e para os jeitos que os fins humanos são poderosamente transformados à medida que eles se adaptam aos meios técnicos” (Winner 1985: 21).

As tecnologias fixam as relações sociais na realidade material. Isso pode ser visto em como a sociedade moderna se tornou materialmente dependente da pervasiva estabilidade das infraestruturas de larga escala, cujas dimensões se encontram num “controle sistêmico, que abrange toda a sociedade sobre a variabilidade inerente do ambiente natural” (Edwards 2003: 188). Tal ambiente necessita de um alto nível de “fluência tecnológica” para que funcione em todas as interações sociais, do habitual ao especializado - efetivamente tornando-o um pré-requisito para se filiar à sociedade. As infraestruturas, para Paul Edwards, “agem como leis: elas criam tanto oportunidades como limites; elas promovem alguns interesses às custas de outros. Viver dentro das infraestruturas múltiplas e integradas das sociedades modernas é saber o seu lugar nos enormes sistemas que tanto nos abrem possibilidades quanto nos constroem” (2003: 191). Embora as avarias nas infraestruturas são tratadas ou como erro humano ou como falha tecnológica, poucas pessoas “questionam a construção da nossa sociedade em torno delas e a nossa dependência com relação a elas ... de fato, a infra-estrutura funciona ininterruptamente ligando *hardware* e organização social interna às amplas estruturas sociais” (190).

²⁶Energia massiva relacionada ao movimento de um sistema. Talvez, neste contexto, dê pra traduzir como impulso.

Winner dá diversos exemplos de tecnologias usadas com a intenção de dominação, incluindo as ruas parisiense pós-1848, construídas para impossibilitar a guerrilha urbana, as prensas de ferro pneumáticas introduzidas para quebrar os sindicatos de trabalhadores especializados em Chicago, e uma política segregacionista de viadutos baixos em rodovias de Long Island na década de 1950, que deliberadamente tornou a praia branca e rica Jones Beach inacessível para ônibus, efetivamente fechando-a para xs pobres. Em todos esses casos, podemos ver arranjos técnicos que determinam resultados sociais de um jeito que logica e temporalmente precede seu uso de fato. Existem consequências sociais previsíveis na implementação de uma dada tecnologia ou conjunto de tecnologias.

No nível macro, novas tecnologias devem ser integradas dentro de um complexo sociotecnológico, e como resultado estão marcadas com sua forte tendência em favor de certos padrões de interação humana. Essa tendência inevitavelmente molda o projeto dessas tecnologias e os fins para os quais elas serão implementadas. Devido às desigualdades de poder e riqueza na sociedade, o processo de desenvolvimento técnico em si mesmo é tão completamente enviesado numa direção em particular que ele regularmente produz resultados a favor de certos interesses sociais.

Não é preciso ser anarquista para ver que as restrições criadas pelo complexo sociotecnológico existente e suas infraestruturas possuem uma natureza específica de exploração e autoridade. Tecnologias de local de trabalho, das linhas de montagem robotizadas ao ponto de venda informatizado, subordinam xs trabalhadorxs ao ritmo e às tarefas programadas neles, reduzindo as oportunidades dxs trabalhadorxs de exercitarem um julgamento autônomo e planejarem e tocarem o processo de produção por si mesmxxs. O viés capitalista da sociedade moderna está abundantemente presente também na mentalidade que molda o desenvolvimento tecnológico. Hoje em dia, em cada país desenvolvido, corporações exercem uma grande influência sobre cada estágio do processo de pesquisa, projeto e

implementação tecnológicas. Em cada país, a indústria gasta bilhões de libras em pesquisa e desenvolvimento - seja internamente, através de financiamento para universidades, ou em parcerias público-privadas. A academia também é encorajada a comercializar suas pesquisas, numa combinação de pressão por financiamento criada pela privatização e repasses diretos do governo. À medida que as universidades se parecem com companhias lucrativas subsidiárias, faz perfeito sentido para elas considerar a relevância comercial da pesquisa de ponta. Não deveria surpreender também que uma sociedade viesada para a hierarquia e o capitalismo gerasse um ímpeto inteiramente racional pela vigilância de inimigos, cidadãos, imigrantes e competidores econômicos. Neste tipo de cenário, tecnologias como poderosos microprocessadores, comunicação de banda larga, renderização de dados biométricos, e softwares de reconhecimento facial ou de voz viessem *inevitavelmente* a ser usados pela vigilância estatal e corporativa, independente dos outros usos que pudessem ter (Lyon 2003).

Quando se trata das políticas de desenvolvimento tecnológico, representantes oficiais das corporações frequentemente se sentam em comitês de órgãos como os Concelhos de Pesquisa Acadêmica da Grã-Bretanha, os quais alocam grandes quantias de financiamento. De maneira não oficial, existem grupos lobistas de financiamento da indústria (os doadores recentes da Real Sociedade Britânica incluem British Petroleum [1,4 milhões de libras], Esso UK, AstraZeneca, e Rolls-Royce), assim como uma porta giratória entre o mundo corporativo e cargos da academia e do governo relevantes para as políticas de ciência e tecnologia (Ferrara 1998, Goettlich 2000). O ex-ministro de ciência britânico, Lord Sainsbury, tinha interesses de investimentos substanciais em companhias que possuíam patentes-chave em biotecnologia. O conferencista de 2005 do programa de rádio Leith Lectures, da BBC, foi o pioneiro da nanotecnologia Lord (Alec) Broers, que é presidente da Real Academia de Engenharia, presidente do comitê de Ciência e Tecnologia

da Casa de Lordes Britânica, ex-vice-reitor da Universidade de Cambridge e gerente sênior de pesquisa na IBM por 19 anos.

Sob tais condições, não é de se surpreender que a decisão sobre a viabilidade de um projeto tecnológico “não seja simplesmente uma avaliação técnica ou mesmo econômica, mas antes política. Uma tecnologia é considerada viável se ela se conforma às relações de poder existentes” (Noble 1993: 63). O desenvolvimento tecnológico, assim, encoraja estruturalmente a continuação e a expansão da já pervasiva centralização, racionalização e competição da sociedade ocidental, assim como o Estado e o capitalismo. Nesta leitura, existe “um processo social em andamento no qual o conhecimento científico, a invenção tecnológica e o lucro das empresas reforçam-se mutuamente em padrões profundamente consolidados, padrões que carregam o selo inconfundível do poder político e econômico” (Winner 1985:27). Em outras palavras, a questão hipotética sobre se a tecnologia pode alguma vez estar nas mãos “certas” é descartada pelo simples fato de que, numa sociedade hierárquica, ela está e sempre esteve nas mãos “erradas”.

Enquanto o argumento até agora chama atenção para o complexo sociotecnológico dentro do qual as novas tecnologias são inseridas, existe um sentido ainda mais forte no qual uma tecnologia é “política”. De acordo com este argumento, muitas tecnologias possuem uma natureza política *inerente*, pela qual um dado sistema técnico por si mesmo necessita ou pelo menos encoraja fortemente padrões específicos de relações humanas. Winner (1985: 29–37) sugere que em alguns casos, pode-se argumentar que a adoção de um dado sistema técnico, na verdade, igualmente necessita ou é fortemente compatível com a criação e a manutenção de um cenário particular de condições sociais. Isto pode acontecer no ambiente operativo imediato do sistema, e/ou na sociedade como um todo. Em alguns casos, isto é muito claro. Considere o caso de uma arma nuclear: sua própria existência exige a introdução de uma cadeia de comando centralizada e rigidamente hierárquica para regulamentar quem pode se aproximar dela, sob quais condições e para quais

propósitos. Seria simplesmente insano fazer de outra forma. Mundanamente falando, nas infraestruturas cotidianas das nossas economias de larga escala - de estradas de ferro e refinarias de óleo a colheitas de rendimento²⁷ e microchips - a centralização e o gerenciamento hierárquico são muito mais eficientes para operação, produção e manutenção. É inútil dizer, no discurso hegemônico sobre tecnologia, a eficiência sobrepuja qualquer outro tipo de consideração.

Por outro lado, pode-se argumentar que algumas tecnologias possuem características inerentes que encorajam a descentralização e o localismo. Energias solar e eólica, por exemplo, poderiam ser altamente compatíveis com uma sociedade descentralizada que engendrasse independência local energética. Isso acontece por causa da sua disponibilidade para aplicação em pequena escala, e porque sua produção e/ou manutenção requer apenas uma especialização moderada. A pergunta de se qualquer tecnologia em particular possui tais qualidades políticas inerentes, e em caso afirmativo, se elas encorajam a centralização ou a descentralização, é uma questão tanto para o debate factual quanto político que precisa ser resolvida separadamente para cada caso dado. Winner, da sua parte, conclui que “a evidência disponível tende a mostrar que muitos sistemas tecnológicos grandes e sofisticados são na verdade altamente compatíveis com um controle administrativo centralizado e hierárquico” (1985: 35).

O que as qualidades políticas inerentes e socialmente derivadas das tecnologias podem trazer é o que Winner chama de “constituição técnica” da sociedade - padrões sociais profundamente consolidados que vão lado a lado com o desenvolvimento da tecnologia moderna industrial e pós-industrial. Esta constituição inclui uma dependência de organizações altamente centralizadas; uma tendência em direção ao aumento do tamanho das associações humanas organizadas (“gigantismo”);

²⁷No original: *cash crops*. Diferente de agriculturas de subsistência, as colheitas de rendimento são plantações que visam especificamente o lucro e fazem parte do mercado global de produtos.

formas distintas de autoridade hierárquica desenvolvidas pelo arranjo racional dos sistemas sociotécnicos; uma eliminação progressiva da variedade das atividades humanas que estão em desacordo com este modelo; e o poder explícito das organizações sociotécnicas acima da esfera política “oficial” (47-8).

As críticas à tecnologia oferecidas por Winner, Edwards e outros já fornecem vários pontos úteis para anarquistas. Elxs estão há muito longe das crenças bem difundidas sobre a neutralidade da tecnologia e da aceitação não questionada do progresso, e claramente indicam a natureza hierárquica e exploradora do complexo sociotecnológico. Entretanto, algo mais precisa ser dito sobre como a racionalidade tecnológica codifica a dominação e a hierarquia dentro da política cotidiana. Numa teoria explicitamente anarquista vinda da cena dos Hacklabs, Xabier Barandiaran (2003, tradução minha) sugere uma distinção chave entre “técnica” como “a aplicação particular de um certo conhecimento a um problema predeterminado”, e “tecnologia” como “a aplicação *recursiva* de uma série de técnicas e mecanismos a um espaço da realidade”. Em oposição à técnica (que inclui o uso de ferramentas), a tecnologia “gera, delimita e estrutura um espaço real (eletrônico, científico, social...) já que ela é uma aplicação recursiva na qual o resultado da aplicação retorna para ser (re)utilizada no mesmo espaço; que, em contrapartida, é submetida àquelas técnicas e mecanismos, etc”. Barandiaran identifica quatro momentos nos sistemas tecnológicos. Eles não são estágios lineares mas momentos em um ciclo retroativo, uma “metamáquina” onde as saídas são reutilizadas como entradas:

1. *Um código é gerado*: este é o momento científico e está relacionado ao conhecimento e à criação de entendimento e discurso. A geração de um código envolve digitização (separação do mundo contínuo em unidades discretas - muitas delas binárias e normativas - bom/mau, correto/incorreto etc.), a seleção de elementos ou componentes, taxonomias (classificações) desses elementos, criação

de procedimentos conjugados para controle, análise e manipulação (diagnósticos, medidas, etc.), equações, causais estruturais [*structural causals*], regras gerativas [*generative rules*], instruções de manipulação etc.). O código ordena e operacionaliza (permite uma operação organizada de) um domínio da realidade (social ou material) para a construção de máquinas naquele domínio.

2. *Máquinas baseadas no código são construídas*: uma vez criado, o código (ou um certo conhecimento) permite o projeto de máquinas que produzem ordem, controle, objetos, ou diversas mudanças - sociais, biológicas, físicas, etc. Os códigos também são utilizados para objetificar ou codificar diversos fenômenos (organismos, materiais, mentes, coletivos, mercados, eventos, etc.) na forma das máquinas e para submetê-los à manipulação, ao controle e à ordem. Uma máquina é a abstração em código das transformações que umx usuárix exercita sobre um operando (forças para mover uma roda, punição ou consolo sobre a conduta de umx indivíduo, ou um sistema de filtragem para o fluxo de informação na web).

3. *As máquinas tornam-se realidade / são implementadas*: estas máquinas viram realidade ou são implementadas na forma de artefatos, instituições, dispositivos, símbolos, produtos, fábricas, etc. Quando o sistema ou o fenômeno é anterior à máquina (à sua descrição em um domínio codificado), a máquina é utilizada para decidir previamente sua operação, controlá-lo ou manipulá-lo. Dessa forma, os fenômenos acabam se tornando máquinas quando são comprimidos dentro delas no momento em que interagimos com eles.

4. *As máquinas são inseridas no complexo tecnológico*: as máquinas recentemente criadas são inseridas num contexto complexo de outras máquinas e processos sociais: na con-

junção das instituições sociais, no mercado, na vida cotidiana, etc. ... transformando aquele meio ambiente mas ao mesmo tempo sendo transformadas e reutilizadas para aquele ecossistema complexo de máquinas e códigos, de dispositivos e práticas, que são os *sistemas tecnológicos*. Em muitos casos, o complexo tecnológico final reforça os conhecimentos e os códigos pelos quais é apoiado, já que ele permite uma manipulação mais efetiva daquele domínio (reduzindo-o com aquele código tantas vezes quanto for possível de controlar). Algumas máquinas vêm operando na realidade por tanto tempo que elas produziram ordens e estruturas que nós consideramos normais e normalizadas, outras irrompem violentamente naqueles contextos produzindo recusa ou ilusões com respeito às mudanças que elas mesmos trazem.

Baseado nessa análise, Barandiaran sugere que compreendamos fenômenos como a biotecnologia como processos tecnológicos que:

estabelecem ou descobrem um código (o código genético) e uma série de procedimentos de manipulação e controle para construir máquinas para a produção de comida geneticamente modificada, para o controle de doenças genéticas, bancos genéticos, etc. Máquinas que se adaptam e se socializam através das interfaces do mercado e outros maquinários legais (tais como as patentes de biotecnologia) sustentam e asseguram uma relação de forças naquele domínio tecnológico. (Barandiaran 2003)

Através desse esquema, Barandiaran “tecnologiza” a crítica pós-estruturalista popular das relações de poder na sociedade. Domínio é inerente não apenas no projeto tecnológico e na implementação mas também na atividade de codificação que sustenta o processo recursivo inteiro. A dependência dessa descrição na conjunção entre poder e conhecimento nos lembra Foucault, no qual Barandiaran, nos estudos diretos do processo social, lê uma expressão de como “diversas formas do conhecimento (psiquiatria, docência, criminologia) desenvolvem uma

série de códigos nos quais classifica e objetifica os seres humanos e suas condutas (loucx/sãx, bem-sucedidx/fracassadx, criminosx/não-criminosx)”. Com base nesses códigos são desenvolvidos “dispositivos ou 'máquinas' disciplinares de precaução, normalizando a sanção e o escrutínio (tanto em termos de vigilância quanto dos exames médicos, pedagógico e legais) e instituições que aplicam-nas (o hospital psiquiátrico, a escola, a prisão)”. Um regime disciplinar tecnológico é então constituído, gerando relações de poder que estruturam o permitido e o não permitido e produzem formas de subjetividade e individualidade.

Uma perspectiva importante a ser adicionada a essa crítica social da tecnologia é derivada de uma análise histórica das ondas tecnológicas. A teoria do movimento em ondas da economia global conduzido pelo desenvolvimento tecnológico (Kondratieff 1984/1922) é moeda corrente. Acadêmicxs contemporânexs traçam uma história de ondas tecnológicas conscientemente produzidas separadas por lapsos temporais cada vez mais estreitos, começando com os avanços de navegação de Portugal e Espanha no século XV, seguida pela onda da prensa no XVII, do vapor e do ferro por volta de 1800, do aço e da eletricidade no final daquele século, da indústria pesada no começo do século XX, das ondas sucessivas dos automóveis, da energia atômica e dos semicondutores através do século e, mais recentemente, as ondas da bio e nanotecnologia (Spar 2001, Perez 2002). Revisando os impactos de ondas sucessivas, Pat Mooney conclui:

A História mostra que, pelo menos inicialmente, toda nova onda tecnológica desestabiliza as vidas precárias dxs vulneráveis ... Aquelxs com riqueza e poder normalmente são capazes de ver (e moldar) a onda tecnológica que se aproxima e se preparar para ficar na crista. Elxs possuem a flexibilidade econômica para sobreviver, assim como a proteção proporcionada pela sua classe. Entretanto, um período de instabilidade (criado pela onda tecnológica) arrasta para longe algumas partes da “velha” economia enquanto cria outras oportunidades econômicas ... Cada onda de tecnologia artificial começa com a depressão ou a erosão do meio ambiente e dxs marginalizadx. À

medida que a onda cresce, ela cria uma nova elite corporativa. (Mooney 2006: 14)

Da mesma forma que o capital acumulou a si mesmo na primeira revolução industrial através da pauperização das classes baixas, assim também anarquistas têm todas as razões para esperar que as ondas tecnológicas contemporâneas expandam o controle estatal e a riqueza das corporações através da desarticulação, da desqualificação e do desemprego. Não é preciso ser anarquista para ser pessimista com relação à tecnologia, mas para anarquistas contemporâneos parece que o otimismo tecnológico definitivamente não é uma possibilidade.

Já temos bastante material crítico que pode servir de base para uma política anarquista da tecnologia. Como uma caixa de ressonância e uma demonstração da sua aplicação, gostaria de voltar-me brevemente para o que espera-se ser a maior onda tecnológica na História - aquela que busca a convergência de múltiplas tecnologias na escala atômica.

O CASO DA NANOTECNOLOGIA

O termo nanotecnologia (ou “*nanotech*”) se refere não a uma tecnologia em particular, mas a uma *plataforma* tecnológica que possibilita a manipulação da matéria na escala atômica e molecular (1 bilhão de nanômetros = 1 metro), criando literalmente novas moléculas a partir do átomo. A nanotecnologia atrai um gigantesco interesse e investimentos dos mais fortes governos e corporações do mundo, incluindo quase todas as companhias da Fortune500²⁸. A nanoescala possui duas características incríveis. A primeira é que “tudo é a mesma coisa” - na nanoescala tudo que se vê são átomos. Moléculas podem ser construídas e manipuladas, e as matérias viva e a não-viva se comportam de forma muito parecidas. Assim como a engenha-

²⁸Lista das 500 maiores empresas estadunidenses de capital aberto segundo seu volume de vendas. (wikipedia.org)

ria genética quebrou a barreira entre as espécies (e.g. unindo um peixe ou um coelho com os genes de uma água-viva para fazê-los brilhar um verde fluorescente), a *nanotech* quebra a barreira entre a vida e a não-vida. Isso cria o panorama de uma convergência tecnológica revolucionária - a erosão das fronteiras entre tecnologias de materiais, biotecnologia, tecnologia da informação e a neurociência cognitiva. (ETC Group 2003).

De forma mais mundana e lucrativa, a *nanotech* comercial depende da outra grande característica da nanoescala: “tudo é diferente”. Na nanoescala, a matéria muda suas propriedades (cor, força, reatividade, condutividade) à medida que as leis da mecânica quântica se tornam presentes. Eis então a atual onda de nanomateriais, que tem a vantagem das novas propriedades das moléculas projetadas em uma variedade de produtos: tintas, cosméticos, pneus, roupas, vidros e computadores, entre outras. Dióxido de titânio (TO₂) é usado amplamente em bloqueadores solares porque ele dispersa bem o ultravioleta (UV). Suas partículas são brancas na escala convencional, mas as partículas de 20nm de TO₂ são transparentes ao mesmo tempo que retêm suas propriedades de espalhamento do UV - fazendo o protetor solar translúcido. Outro produto que está no centro das atenções são as novas moléculas de carbono chamados nanotubos, uma malha cilíndrica de átomos de carbono. Medindo apenas alguns nanômetros de lado, os nanotubos são aproximadamente cem vezes mais fortes que o aço e têm um sexto do peso, com melhor condutividade que o cobre e uma infinidade de aplicações comerciais - de fibras para pneus e condutores elétricos a recipientes para distribuição direcionada de fármacos no corpo.

Devido ao seu tamanho, as novas nanopartículas possuem propriedades físicas às quais os organismos biológicos nunca poderiam ter se adaptado e, por conseguinte, toxinas e efeitos ambientais inexplorados. Muitas das nanopartículas são pequenas o suficiente para atravessar a barreira sangue-cérebro, imagine a pele. Até o verão de 2007 não há quase nenhuma regulação para nanoprodutos. Ao mesmo tempo, temas como a

toxicidade gera preocupações que a indústria facilmente codifica como “risco”, e frequentemente pacifica de maneira bem sucedida na regulação - sobre a qual possui forte influência. A crítica da tecnologia explorada acima desemboca em observações mais propriamente políticas sobre a nanotecnologia.

Primeira, convergir tecnologias tem um grande potencial de aumentar a concentração corporativa. Da mesma forma que a revolução da biotecnologia resultou na convergência de interesses químicos, farmacêuticos, de sementes e de materiais em companhias de “ciências da vida” como a Bayer e a BASF, a nanotecnologia provavelmente resultará em monopólios ainda mais extensivos de setores cruzados. Por exemplo, a IBM e a NEC atualmente estão competindo sobre quem possui as patentes dos nanotubos de carbono. Qualquer que seja a companhia que vença, ela não será mais apenas uma companhia de computadores, mas estará também envolvida com materiais, fármacos, etc. Assim, a convergência tecnológica na nano escala é obviamente um multiplicador de poder para as corporações.

Ao lado das corporações, um dos maiores financiadores da pesquisa em nanotecnologia é o Departamento de Defesa estadunidense, que vem ativamente desenvolvendo a nanotecnologia como uma plataforma para tecnologias militares de vigilância (existe um Centro para Nanotecnologia de Soldados no MIT). Por exemplo, a Agência de Projetos de Pesquisa Avançada de Defesa (Defense Advanced Research Projects Agency – DARPA) do governo dos Estados Unidos montou o programa DARPA/MEMS para “desenvolver a tecnologia para fundir sensoriamento, atuação e computação para construir novos sistemas que tragam novos e melhores níveis de percepção, controle, e atuação para sistemas de armas e ambientes de guerra” (DARPA 2005). Uma delas é conhecida como “Poeira Inteligente” - minúsculos sensores que coletariam uma variedade de informações desde as condições ambientais como movimento e luz até a “assinatura” de DNA de uma pessoa. Totalmente autossustentados com energia solar, estes sensores seriam capazes

de se ligarem, reconhecerem outros sensores na vizinhança e criarem uma rede sem fio entre eles. Isto possibilitaria a dispersão de uma rede de sensores em campo de batalha, ou num ambiente urbano, que enviaria assim informações inteligíveis para uma central de comando com poder computacional o suficiente para esmiuçar os dados. O tamanho almejado para o “cisco” da Poeira Inteligente é de 1mm cúbico. O desenvolvimento atual está cada vez mais próximo disso (cf. Warneke 2005) e é muito provável que seja apenas uma questão de tempo para reduzi-los mais e melhorarem suas capacidades de captação compreensiva.

Para além da vigilância, é preciso pontuar a respeito dos novos métodos de controle social que tecnologias convergentes possibilitariam, através da codificação da propriedade e da lei criminal dentro dos nossos ambientes físicos. Nos dias de hoje, sementes suicidas [*terminator seeds*] são geneticamente construídas para prevenir a regeneração através da própria colheita, tornando a prática de guardar sementes não apenas ilegal, mas fisicamente impossível. Assim, a patente da Monsanto não é mais uma quimera legal que se apoia na coerção do Estado, mas um complexo legal/coercitivo contido em si mesmo, codificado na própria semente. A nanotecnologia pode fornecer mecanismos ainda mais sofisticados como destruição *condicional*, como por exemplo as sementes que possuem uma camada tóxica encapsulada em uma membrana “inteligente”, que irá liberá-la em resposta a um sinal específico de micro-ondas remotamente emitido (cf. Choi et al. 2002). De forma similar, a vigilância pervasiva combinada com nanomateriais e inteligência artificial de baixo nível pode muito bem criar ambientes “inteligentes” nos quais quebrar a lei é literalmente impossível - onde materiais e objetos são programados para se comportarem de um certo jeito caso uma ofensa seja detectada.

Finalmente, e mais fundamentalmente, como outras ondas tecnológicas anteriores, a nanotecnologia irá quebrar as economias mais fracas, fontes de matéria-prima como ferro, cobre, borracha e algodão, no Sul Global, que serão substituí-

das por coisas como nanotubos e nanofibras. Por exemplo, o uso de nanotubos de carbono na indústria de eletrônicos parece que tornará o cobre obsoleto. Os mais duros impactos dessas mudanças serão sentidos não pelas grandes corporações que negociam cobre (que podem diversificar) mas pelas comunidades locais que dependem da mineração de cobre, como no Peru, Zâmbia e Indonésia. Isso não quer dizer que as minas de cobre são sustentáveis, ou bons lugares para se trabalhar - mas que o seu abandono deveria ser o resultado de uma opção social.

Que tipos de julgamentos e estratégias práticas emergem desse tipo de abordagem sobre a tecnologia? E o que poderia vir a ser uma alternativa?

ATUALIZANDO A CRÍTICA

O ponto fraco dos escritos acadêmicos sobre tecnologia são suas propostas de mudança. Winner sugere um processo de “mudança tecnológica disciplinado pela sabedoria política da democracia ... cidadãxs ou seus/suas/xs representantes examinariam o contrato social implicado na construção de [qualquer novo] sistema [tecnológico] ... [em novas] instituições nas quais as reivindicações dxs técnicxs especialistas e aquelxs da coletividade democrática se encontrariam regularmente cara a cara” - presumidamente, em pé de igualdade. Isso tudo equivale a colocar “limites morais na civilização tecnológica” através da construção de uma constituição tecnológica diferente, “um novo regime de instrumentalidade” que irá definir as relações sociotecnológicas (2002: 55–7 e 155). Como nas máximas, que são por si mesmas razoáveis, Winner propõe que se deve dar às tecnologias uma escala e uma estrutura de tal sorte que seria imediatamente inteligível para não especialistas; que elas deveriam ser construídas com um alto grau de flexibilidade e mutabilidade; e que elas deveriam ser julgadas de acordo com o grau de dependência que elas tendem a promover, sendo consideradas inferiores aquelas que criam maior dependência. Ide-

almente, então, novas formas tecnológicas deveriam ser desenvolvidas “através da participação direta daquelas interessadas na sua aplicação e nos seus efeitos cotidianos” (Winner 2002: 606).

Entretanto, é questionável se esse processo poderia sequer iniciar do jeito que Winner o imagina. Será que se pode esperar que tais concessões sejam alcançadas através do diálogo entre cidadãos e o Estado e as corporações que definem o desenvolvimento sociotecnológico atual? Num momento de tendência ao distanciamento da democracia em sociedades capitalistas avançadas, os prospectos para a democratização de toda uma nova esfera parece muito improvável. Por outro lado, uma descentralização radical e uma economia local e autossuficiente poderiam soar muito mais adequadas para fornecer tecnologias em escala humana e processos de tomada de decisão de base sobre elas. Entretanto, Winner rejeita essa posição:

Dado os padrões profundamente enraizados em nossa sociedade, qualquer tentativa significativa de descentralizar importantes instituições políticas e tecnológicas requereria que mudássemos muitas das regras, funções públicas e relações institucionais do governo. Isso significaria que a sociedade se mexeria para aumentar o número, a acessibilidade, o poder relativo, a vitalidade e a diversidade de centros locais de tomada de decisão e administração pública. Isso apenas aconteceria pela superação daquilo que seguramente seria uma poderosa resistência a qualquer tipo de política nesse sentido. Requereria algo como uma revolução. De forma similar, descentralizar a tecnologia significaria redesenhar e substituir quase tudo que temos de hardware e reformar as formas que nossas tecnologias são administradas ... [em ambas áreas], qualquer movimento significativo para descentralizar equivaleria a um rearranjo retrô [*retrofitting*] de toda nossa sociedade, já que as instituições centralizadas se tornaram a norma. (Winner 1985: 96)

A rejeição de Winner às perspectivas descentralizadoras não vem apenas das dificuldades políticas imediatas. Hoje, diz ele, diferente da época do industrialismo imaturo que confrontou figuras como Kropotkin ou G.D.H. Cole, é impossível “imaginar toda uma ordem social moderna baseada na pequena escala,

diretamente democrática, com centros de autoridade amplamente dispersos”, é impensável que “alternativas descentralizadas possam ser factíveis numa escala maior” (96).

Acontece que esse argumento está correto. Faz todo sentido que a descentralização não se sustente numa sociedade industrial moderna como a conhecemos. É bastante difícil imaginar como os níveis de coordenação e precisão necessário para as façanhas da alta tecnologia - da biotecnologia à exploração espacial - poderiam de alguma forma serem alcançados numa sociedade sem uma administração centralizada e, mais ainda, sem os tipos de motivação que derivam de uma economia voltada para o lucro e da corrida armamentista. No fim, é preciso escolher entre descentralização e a modernidade industrial de grande escala, e os anarquistas terão que se resolver! Assim, eu sugeriria que sim, o anarquismo de fato implica num processo de rearranjo retrô de descentralização que corresponde a um retorno tecnológico significativo. Apesar de tudo, não existe razão para pensar que a descentralização tecnológica é menos prática que o resto das mudanças sociais radicais que os anarquistas propõem. Realmente requer “algo como uma revolução”.

Qualquer que seja as nossas visões de uma sociedade anarquista, entretanto, a questão mais importante é o que tudo isso implica praticamente e no *tempo presente*. No que resta deste capítulo, gostaria de sugerir três linhas que juntas podem expressar uma política anarquista da tecnologia que seja coerente e de base ampla. Embora todas as três já estejam presentes em alguma medida nas atividades anarquistas hoje, meu objetivo é fundamentá-las com base na crítica da tecnologia apresentada acima, e examinar as possibilidades e limitações de cada uma.

Luddismo

Anarquistas que expressam posições críticas sobre a tecnologia frequentemente se encontram na defensiva contra a caricatura de quererem “voltar para as cavernas”, resultando em comentários como este:

Não estamos colocando a Idade das Pedras como um modelo para a nossa Utopia, nem sugerindo um retorno à caça e à coleta como um modo de sustento ... Reduzida aos seus mais básicos elementos, a discussão sobre o futuro deveria ser feita de forma sensata em cima do que desejamos socialmente e a partir daí determinar qual tecnologia é possível. Todos desejamos aquecimento, banheiro com descarga, e iluminação elétrica, mas não às custas de nossa humanidade. Talvez elas sejam possíveis juntas, mas talvez não. (*Quinto Estado* 1986: 10)

O uso que xs autores fazem de um eixo “amenidades civilizadas versus humanidade” não pode ser entendido fora das especificidades da sua prévia orientação anarco-primitivista (ver Millet 2004). Entretanto, falar de tecnologia nesses termos realmente confunde. Embora o júri possa estar do lado dos banheiros com descarga, está claro que, de acordo com a “regra do polegar” do *Quinto Estado*, existem pelo menos algumas tecnologias que claramente *não* são “possíveis” dado o que todxs xs anarquistas “desejam socialmente”. Qualquer que seja a visão de uma r/evolução anarquista ou de uma sociedade livre, seria além da controvérsia dizer que anarquistas não conseguem abordar alguns sistemas tecnológicos senão através de um abolicionismo injustificado. Apenas para pegar o mais óbvio dos exemplos, anarquistas não têm nenhum interesse em tecnologias militares avançadas, ou em sistemas tecnológicos específicos para aprisionar, vigiar e interrogar – ou seja, a parafernália do Estado (cf. Rappert 1999). Junto a isso, anarquistas provavelmente estarão juntxs julgando alguns sistemas tecnológicos tais como a energia nuclear ou a indústria do petróleo como tão desesperançosamente insustentáveis de um ponto de vista ambiental que eles, também, poderiam seguramente ser excluídos dos seus desejos para uma sociedade. Como resultado, deve-se reconhecer que, com base na crítica formulada

acima, pelo menos alguma medida de abolicionismo tecnológico precisa ser trazida ao horizonte da política anarquista. O quão extensiva uma volta tecnológica é divisada está além da questão: o ponto relevante, desde uma perspectiva anarquista, não é onde parar, mas por onde *começar*.

A campanha luddita original de sabotagem contra o novo maquinário no setor têxtil começou em Nottinghamshire, em 1811, espalhando-se em dois anos para Lancashire, Yorkshire, Leicestershire e Derbyshire, até que foi brutalmente reprimida sob ordens diretas do parlamento e da coroa. Para xs ludditas, o objeto de resistência não era o mero avanço técnico, mas o avanço técnico que promovia desestabilização econômica e erosão dos modos de vida. Sua declaração de guerra tinha como alvo as novas estruturas e máquinas pelas quais, em suas palavras, “pessoas vis e impositoras são capazes de criar manufaturas fraudulentas e enganadoras que tiram o crédito e ao fim arruinam o nosso ofício”. Invadindo fábricas no meio da noite, elxs destruíram estruturas as quais acusavam de fazer “artigos espúrios ... e toda e qualquer estrutura que não paga o preço comum até aqui acordado entre patrão e operárixs” (Anonymous1 1959/1812: 531). Como Kirkpatrick Sale deixa claro,

Não eram todos os maquinários aos quais xs ludditas se opunham, mas “todo maquinário que fosse danoso à comunalidade” ... àquele que a comunalidade não tivesse aprovado, sobre o qual não tinha controle, e que o uso fosse contra o seu interesse, considerando-a tanto como um corpo de trabalhadorxs quanto como um corpo de famílias e vizinhxs e cidadãxs. Era o maquinário, em outras palavras, que havia sido produzido pensando apenas em consequências econômicas, e para beneficiar uns poucos apenas, enquanto que uma infinidade de contextos sociais, ambientais e culturais foram considerados irrelevantes. (1996: 261–2)

Tendo escrito algumas décadas depois, Karl Marx tratou xs ludditas com descaso sumário, vendo sua luta como uma resposta incoerente à introdução de máquinas, enquanto davam pretexto para a repressão do Estado contra a classe trabalhadora

como um todo. “Foi preciso tempo e experiência”, diz ele, “antes que as pessoas trabalhadoras aprendessem a distinguir entre as máquinas e o seu uso pelo capital, e a direcionar os seus ataques, não contra os meios materiais de produção, mas contra o modo em que eram usados” (Marx 1867). Entretanto, toda a questão da crítica proposta aqui é que não é possível distinguir entre máquina e o seu uso pelo capital, uma vez que elas já possuem as necessidades do capital codificadas dentro delas desde o começo. Em retrospecto, Marx era cego para o fato de que o maquinário continuava dando o ritmo aos trabalhadorxs e circunscrevia sua autonomia mesmo se elxs “possuíssem”-nas junto com seus produtos. Nesse tipo de leitura, a revolta dxs ludditas representa, na verdade, um protesto coerente contra uma industrialização destrutiva que avança sob o mote de necessidade tecnológica (cf. Noble 1993, Robins e Webster 1983: 144–5).

A ligação com a contemporânea política da tecnologia anarquista se torna clara quando nos damos conta de que xs ludditas não confrontaram instâncias deslocadas de mudanças técnicas, mas uma onda tecnológica que elxs, diferente dxs ricxs, não conseguiam prever, adequar aos seus interesses ou “surfar”. Mais do que mera destruição de máquinas, então, o luddismo anarquista contemporâneo seria entendido como um modelo para todas as formas de resistência abolicionista²⁹ às *novas* ondas tecnológicas que aumentam a centralização de poder e controle social, a desigualdade e a destruição ambiental.

Claramente, enquanto as tecnologias existentes estiverem no foco da discussão, anarquistas terão que se deparar com certas limitações. Os sistemas tecnológicos monopolizados pelo Estado estão quase totalmente fora de alcance no momento, e outros (o sistema de rodovias ou a rede de energia produzida por carvão/petróleo/nuclear) estão tão enraizados na vida cotidiana que desmantelá-los necessitaria um consenso muito maior que o disponível agora. Entretanto, existem muitas tecnolo-

²⁹Abolicionista no sentido de querer o fim de alguma prática.

gias *novas* que anarquistas claramente rejeitariam e que ainda estão em processo de desenvolvimento e implementação, e são, assim, mais vulneráveis de atacar. Resistir pode envolver um arranjo variado de táticas de ação direta - da destruição física de produtos como plantações transgênicas passando pela sabotagem de fábricas e laboratórios e a interrupção das atividades econômicas cotidianas de corporações envolvidas no desenvolvimento de novas tecnologias -, tudo isso amparado por campanhas públicas para expor, não somente os riscos potenciais e o real dano já causado por novas tecnologias, mas a forma como elas consolidam o poder estatal e corporativo em detrimento dos modos de vida e do que restou de controle local sobre a produção e o consumo. No seu alvo imediato, então, as lutas neo-ludditas são por natureza defensivas ou preventivas. Mas elas também contêm a oportunidade de encontrar aliadxs e de levar adiante uma posição radical ao colocar nas ações ludditas uma crítica completa da dominação. Grande parte dessas táticas já foram ensaiadas nas lutas contra biotecnologia e as plantações transgênicas, as quais agora se juntaram à nanotecnologia como o centro da agenda de ludditas anarquistas. Note que essa posição está inteiramente separada de qualquer argumento ético abolicionista, tais como aqueles referentes ao orgulho de Prometeu da engenharia genética. Uma resistência neo-luddita às novas tecnologias é uma resistência *política* de segunda ordem contra as estratégias de consolidação e consequente autovalorização do capital.

Hackear, crackear e a pirataria eletrônica

Já temos o bastante da dimensão luddita. Chegamos agora na ambivalência considerada no início: se anarquistas vão tomar uma forte posição anti-tecnológica, o que fazer com o fato de que uma das plataformas contemporâneas mais avançadas de tecnologia de ponta - softwares de computadores e a internet - possui um apoio tão entusiástico de anarquistas? E isso, não

apenas em termos de uso intensivo, mas também no sentido de que algumxs delxs participam no seu próprio desenvolvimento como programadorxs.

Com base na análise da tecnologia oferecida aqui, é fácil enxergar a fonte desse apoio. Embora seja uma anomalia em comparação com a maioria dos sistemas tecnológicos, existe de fato algo a se dizer sobre “a visão libertária e comunitária baseada na tecnologia da internet, particularmente a sua estrutura não hierárquica, baixo custo de transação, alcance global, escalabilidade, rápido tempo de resposta, e roteamento alternativo em caso de falha (consequentemente, rompimento de censura)” (Hurwitz 1999: 659). Apesar de existir um outro lado da moeda (consumismo eletrônico, vigilância, mediação das relações sociais), ao menos pode-se dizer que a estrutura e a lógica da internet como uma tecnologia são altamente compatíveis com a descentralização e o empoderamento local. A plataforma básica na qual a internet é montada - o protocolo TCP/IP (Protocolo de Controle de Transmissão / Protocolo de Internet) - é completamente descentralizado desde o seu início, já que é computado localmente em cada nodo cliente. Isso proporciona uma rede distribuída de computadores que troca pacotes de informação sem um *hub* centralizado.

Ironicamente, este é um dos raros casos onde uma tecnologia fugiu das intenções dxs seus/suas/xs progenitorxs. Como é bem conhecido, a internet foi criada pela ARPA (Agência de Projetos de Pesquisa Avançada), precursora da mesma DARPA que hoje está trabalhando com projetos de nanotecnologia. O que antecedeu e é a espinha dorsal [*backbone*] da internet de hoje, ARPANet, foi criada no final dos anos 1960 com o objetivo imediato de promover a comunicação entre acadêmics, mas mais amplamente como parte de uma estratégia para permitir que as comunicações militares nos EUA sobrevivessem em caso de uma guerra nuclear. A descentralização foi introduzida para prevenir a “decapitação”. Entretanto, o resultado duradouro da ARPANet foi a rede descentralizada par-a-par [*peer-to-peer*] que ela criou. Foi a confiabilidade do TCP/IP,

sua fácil adaptabilidade a uma ampla gama de sistemas e a falta de hierarquia que tornou-a atrativa ao uso civil. A descentralização feita com cabeamento permanente dentro da plataforma tecnológica da Internet criou consequências não intencionais para o governo estadunidense - tais como possibilitar que grupos que ameçassem-no também apreciassem uma rede de comunicação que não pudesse ser decapitada.

Outro aspecto da internet que atrai anarquistas é a troca aberta e não comercial de informação que ela proporciona - uma forma modificada da economia da dádiva. Nas economias de dádiva tradicionais, as pessoas dão bens ou serviços umas às outras sem receber imediatamente nada em troca. Devido às normas e costumes sociais, entretanto, as pessoas esperam que aquela que recebeu sua dádiva permutar algo de volta, mesmo que de uma maneira e em um momento futuro não especificados. As economias de dádivas têm sido extensivamente estudadas por antropólogos no contexto de sociedades tribais e tradicionais, mas elas também podem ser percebidas dentro de qualquer rede familiar estendida ou amizade (Maus 1935/1969, Carrier 1991). Considerando que no presentear tradicional espera-se que a dádiva aconteça entre pessoas específicas e mutuamente familiares, adaptar a lógica de dar presentes para a internet requer algumas modificações (Kollock 1999). Em listas de e-mails ou grupos de notícias, onde existe uma interação direta entre um grupo fechado de indivíduos, eu poderia esperar um retorno por aquilo que doo, não da pessoa que recebeu-o, mas de uma outra. Quando respondo a um pedido de informação de alguém numa lista de e-mails, por exemplo, reproduzo o código social do presentear dentro daquele grupo. Por causa disso, posso esperar que alguém - normalmente não a mesma pessoa - retorne a mim uma dádiva similar em resposta a um futuro pedido da minha parte.

Entretanto, a contribuição de informação através de uma lista de e-mail frequentemente possui um destinatário sobre o qual o remetente não sabe nada (salvo o seu endereço de e-mail). As dádivas na internet comumente são feitas sem

qualquer destinatária em especial - postar informação numa página da web efetivamente presenteia qualquer pessoa com acesso à internet. Ao postar na *web*, não é possível apontar nenhum agente específico tanto como destinatária como um potencial retribuidor. Como resultado, ao invés de ser uma economia da dádiva, a internet talvez seja melhor descrita como possibilitadora de um sistema de “troca generalizada em grupo” (Ekeh 1974, Yamagishi and Cook 1993). Num sistema assim, os membros colocam seus recursos “na roda” e recebem os benefícios que esse dispor gera em si - tornando de fato grandes partes da internet um “espaço eletrônico comunitário” [*electronic commons*] (Nyman 2001). O incentivo a contribuir para esse tipo de sistema de bens públicos - como militantes e hackers fazem constantemente - pode ser motivado por altruísmo, a antecipação da reciprocidade, a vontade política de disseminar certa informação, e/ou o prazer intrínseco de atividades como programação.

O movimento de software livre, amplamente autodefinido como “apolítico”, precisa ser brevemente mencionado neste contexto. Embora ele não necessariamente envolva aplicações para a internet, as redes de programadoras que desenvolvem conjuntamente software livre dependem dela para trocar seus códigos. Software livre dificilmente poderia ter se tornado esse esforço extensivo se só houvesse disquetes e CDs. Agora, o que usualmente se designa pela noção de que o software é “livre” é que o seu código fonte não possui direitos autorais, e que ele é distribuído sob uma Licença Pública Geral [*General Public License*, GPL] ou outra versão de lei de “*copyleft*” que dá a qualquer pessoa o mesmo direito de usar, estudar e modificar o código, desde que mantenha o código fonte disponível para outras pessoas e que não restrinja sua futura redistribuição. Vários porta-vozes de software livre repetidamente dissociam os seus empreendimentos de qualquer conotação não-lucrativa. Segundo a Fundação de Software Livre (Free Software Foundation, FSF1996), é comum se afirmar que um software livre é “livre como em liberdade de expressão,

não como em cerveja gratuita” [*free as in free speech, not as in free beer*]. O primeiro, nos dizem, está vinculado à *liberdade* de fazer o que se quer com o software, fazendo com que o mesmo direito não seja restringindo a outros. O segundo se aplica a softwares distribuídos *gratuitamente*. Assim, muitos dos softwares que estão disponíveis para *download* grátis são protegidos por direitos autorais. Também é possível, e isso é importante, que softwares livres sejam vendidos, ou que se cobre pelo seu desenvolvimento. Portanto, liberdade está absolutamente separada de questões de preço.

Mas isso é pura fantasia. Embora a liberdade inclua a liberdade de redistribuir um texto de software de graça, em seguida a um primeiro pagamento pela programação, o cliente pode distribuir o software gratuitamente, e se ele não o fizer, inevitavelmente o programador irá. Na verdade, o que acontece é que o gigantesco conjunto de pacotes de software livre está disponível de graça para *download* na internet como em “cerveja grátis”. Já que os direitos de licença estão fora de cena, a única receita que pode ser feita em cima de softwares livres é o pagamento inicial. Pode haver receitas derivadas para desenvolvedores através da venda de serviços de suporte a usuários e coisas do gênero, mas o software em si, uma vez que entre em circulação, é efetivamente gratuito desse ponto em diante. Isso acontece porque a liberdade de cada pessoa se realiza num contexto que estruturalmente encoraja a troca generalizada em grupo.

A verdade ideológica por trás da manobra expressão/cerveja é que os porta-vozes do software livre querem vencer as companhias de que elas podem fazer dinheiro produzindo software livre. Ao negociar sua complicada posição como uma alternativa dentro da economia capitalista, é comum no movimento de software livre ter-se bastante dor de cabeça ao enfatizar que ele não desafia o lucro (Victor 2003). Assim, a Fundação de Software Livre responsabilmente avisa que “quando se falar de software livre, é melhor evitar usar termos como 'dar' ou 'de graça', porque estes termos implicam que é

uma questão de preço e não de liberdade. Outros termos comuns como 'pirataria' encarnam opiniões que esperamos que você não queira endossar” (FSF 1996).

Para anarquistas, porém, o software livre é atraente não por causa da discussão legal em cima do seu processo de produção, mas primeiramente porque ele oferece alternativas gratuitas e de alta qualidade à economia proprietária e monopolista de softwares. Esta economia, já criticada anteriormente, representa “uma forma especial de mercantilização do conhecimento ... as propriedades especiais do conhecimento (a sua falta de substância material; a facilidade que pode ser copiada e transmitida) significam que ele só adquire valor de troca quando acordos institucionais conferem um grau de poder de monopólio a seu/sua/x donx” (Morris-Suzuki 1984) - ou seja, direitos de propriedade intelectual. Pode-se acrescentar que esses são mais do que meros “acordos institucionais”, dado que eles podem ser codificados na própria tecnologia como ao colocar senhas de acesso para os pacotes de software ou conteúdo *online*. Por esta ótica, o desenvolvimento colaborativo de softwares livres como o sistema operacional Linux e aplicativos como o OpenOffice claramente se aproxima de um comunismo informacional anarquista. Além disso, para anarquistas, é precisamente a lógica da expropriação e da pirataria eletrônica que possibilita uma extensão política radical dos ideais culturais de livre manipulação, circulação e uso da informação associados à “ética hacker” (Himanen 2001). O espaço de ilegalidade criado pela troca de arquivos através do protocolo P2P (par-a-par) abre a possibilidade não apenas da circulação aberta de informação e softwares oferecidos gratuitamente como acontece na internet hoje, mas também uma violação consciente dos direitos autorais. A internet, assim, proporciona não só relações comunistas em torno da informação, mas também a contaminação e erosão militante de regimes não-comunistas de conhecimento - uma “arma” tecnológica para equalizar o acesso à informação, corroendo os direitos de propriedade intelectual tornando-os não passíveis de aplicação forçada [*unenforceable*].

Será que isso que acontece na internet não diminuiria o forte tecnoceticismo oferecido anteriormente? É tentador pensar que talvez a lógica descentralizada e libertadora da internet poderia ser estendida para outras tecnologias de ponta, possibilitando que anarquistas endossem o avanço tecnológico como parte da sua perspectiva política. A resposta é negativa - e por uma razão mais fundamental que limitações tais como a desigualdade de acesso e a exclusão (Winstanley 2004). O ponto onde nos perdemos nessa discussão é que embora a internet em si possa ser inerentemente descentralizada, e apesar dela poder encorajar a liberdade e a gratuidade, a estrutura que a sustenta possui as características mais usuais dos sistemas tecnológicos modernos. Afinal, são computadores, cabos submarinos e também satélites que constituem a base da comunicação pela internet. E essas são tecnologias altamente centralizadas, que requerem um nível gigantesco de precisão e coordenação autoritária para sua produção, manutenção e futuro desenvolvimento. A indústria de computadores é também uma das indústrias mais devoradoras de matéria-prima, poluentes e exploradoras que existe. A produção de uma simples placa de silício de seis polegadas (uma das 30 milhões produzidas todo ano) requer os seguintes recursos: 3200 pés cúbicos de gases comuns, 22 pés cúbicos de gases tóxicos, 2275 galões de água desionizada, 20 libras de produtos químicos, e 285 kWh de energia elétrica. E para cada placa de silício de seis polegadas fabricada, os seguintes rejeitos são produzidos: 25 libras de hidróxido de sódio, 2840 galões de água suja, e 7 libras de rejeitos tóxicos variados (SVTC 2005). Mandar um satélite para o espaço em um foguete de tamanho padrão como o Zenit-3SL emite 181 toneladas de dióxido de carbono (FAA 1999) - quinze vezes mais que as emissões anuais de uma pessoa média na Grã-Bretanha (UNDP 2003). As terríveis condições dos trabalhadores nas fábricas de computadores no México, na China e na Tailândia estão bem documentadas (CAFOD 2004).

Provavelmente, pode-se fazer uma grande diferença com a reciclagem e meios inovadores de comunicação sem fio

por computador, mas o que está claro é que a descentralização tecnológica e a falta de um sistema capitalista de incentivos inevitavelmente iriam diminuir a produção e a distribuição de novos computadores de maneira geral, e certamente reduziria a atual velocidade do desenvolvimento microeletrônico que lança novos modelos todos os anos. O que isso sugere é que dentro de uma perspectiva anarquista há espaço para uma atitude não iludida com respeito às tecnologias de informação e comunicação, o que evitaria colocar a tecnologia em si mesma em um papel de proporcionadora sem a devida problematização, enquanto se tiver em vista relações sociais alternativas. Entretanto, como Barandiaran (2003) nota, isso não exclui perceber o potencial emancipatório da tecnologia dentro do capitalismo e estender a ética hacker para uma “micropolítica subversiva de empoderamento tecno-social”:

Acreditamos que é fundamental trabalhar explicitamente a partir da dimensão política das tecnologias de informação e comunicação. Só podemos nos considerar como sujeitos abertos dentro da experimentação tecno-política ... [afirmando] o espaço tecnológico como um espaço político e a ética hacker como um modo de experimentar (coletivamente) os limites dos códigos e das máquinas que nos cercam, para reapropriar seus possíveis usos sociopolíticos relevantes; inserindo-os dentro de um processo social autônomo no qual situamos nossa prática tecno-política (centros sociais tecno-políticos okupados e movimentos sociais de base) ... construindo e desconstruindo as interfaces, as redes e as ferramentas de processamento de dados para libertar a comunicação e a interação, experienciando-as em um processo aberto e participativo que busca o conflito social e a dificuldade tecnológica como espaços onde nos construir para nós mesmos .

A magia da baixa tecnologia

Por fim, podemos nos aprofundar ainda mais na ambivalência delineada no início. O que é que faz com que a tecnologia seja tão popular como um ideal cultural, um dos quais anarquistas também foram socializados? Uma parte, pelo menos, e bastante

óbvia, é o maravilhamento pela criatividade humana. A tecnologia simboliza o valor que as pessoas colocam nos jeitos únicos que os seres humanos influenciam o mundo material, entendendo o meio ambiente natural e adequando-o aos desejos humanos. Tolkien (1964: 25) traça esse impulso à mediação da natureza através da linguagem, o que ele chama de Magia.

A mente humana, dotada de poderes de generalização e abstração, enxerga não apenas *verde-grama*, diferenciando-o de outras coisas (e achando justo olhar para ele), mas também vê que ele é *verde* ao mesmo tempo que é *grama*. Mas quão contundente, quão estimulante para a própria faculdade que o produziu, foi a invenção do adjetivo: nenhum feitiço ou encantamento no mundo das fadas é mais poderoso. E isso não é uma surpresa: pode-se dizer que tais encantamentos são apenas uma outra visão dos adjetivos, uma parte do discurso numa gramática mítica.

O valor dessa capacidade, pela qual os seres humanos adquiriram um senso de habilidade e maestria (efetivamente a atualização do que foi chamado de “poder-para” no Capítulo 3), é muito difícil de questionar. O ponto aqui, entretanto, é que o ideal cultural da tecnologia, à medida que cada vez mais monopoliza a fascinação com o poder criativo humano, faz isso enquanto se coloca sorrrateiramente dentro da narrativa do progresso humanista do Iluminismo. O que realmente é a fonte da fascinação é a *técnica*, como definida acima. Mas a tecnologia como um ideal cultural obscurece esta fonte, da mesma forma que a técnica é sublimada materialmente num *projeto social de construção de mais-valia e de capacidades racionalizadas*. É o impulso de extrair a técnica da sua sublimação em progresso, e valorizá-la como uma experiência ao invés de uma base para aplicação social recursiva e não escolhida, que forma o fundamento para o aspecto “positivo” de uma política anarquista da tecnologia.

Quando se fala de técnica, e mesmo de sua aplicação recursiva num contexto localizado, certamente é possível perceber capacidades inventivas/criativas de forma descentralizada, libertadora e sustentável. É por isso que existe pelo menos

alguns jeitos de intervir no mundo material que anarquistas *poderiam* querer promover. Como já dissemos, a descentralização tecnológica é um dos principais aspectos de qualquer reconstrução que se queira fora do capitalismo e do Estado. Paralelo ao movimento em direção a uma autonomia mais ou menos local, qualquer cenário ecologicamente positivo para anarquistas precisaria admitir que a inovação tecnológica de ponta teria necessariamente que diminuir o passo.

Mas essa diminuição também abriria um espaço para variadas formas de inovação de baixa tecnologia em áreas como energia, construção e produção de alimento. Isso é importante não apenas em termos de uma “sociedade futura”, mas é indicativo do curso que anarquistas tecno-críticxs seriam encorajadxs a seguir na criação de alternativas materiais no *tempo presente*. Caminhar em direção à autonomia local significaria que a transformação social envolveria, na sua dimensão material, a reciclagem permanente ou a destruição criativa de ambientes materiais artificiais modelados pelo capitalismo e pelo Estado. Sem um planejamento centralizado, as abordagens ecológicas associadas com a permacultura ganhariam importância.

A permacultura, derivada de “cultura permanente”, é definida resumidamente como o projeto e a manutenção de ecossistemas cultivados que possuem a diversidade, a estabilidade e a resiliência de ecossistemas naturais (Mollison 1988, Bell 1992). Como uma abordagem holística do uso da terra, a permacultura visa a integração da paisagem, das pessoas e de “tecnologias apropriadas” para fornecer comida, abrigo, energia e outras necessidades. Um projeto permacultural incorpora uma diversidade de espécies e inter-relações entre espécies, costurando juntos os elementos de microclima, plantas anuais e perenes, animais, manejo de água e solo, e necessidades humanas para gerar modos de vida sustentáveis baseados em condições ecológicas específicas do local. Tal abordagem procura trabalhar com os ritmos e padrões naturais em vez de ir contra eles, promover atitudes de observação prolongada e ponderada em vez de ações prolongadas e impensadas; procura olhar os

sistemas em todas as suas funções em vez de buscar apenas um de seus produtos, e deixar que eles apresentem suas próprias evoluções.

A permacultura também é, no seu setor mais politizado, um movimento global de projetistas, professorxs e ativistas de base trabalhando para restaurar ecossistemas danificados e comunidades humanas. A conexão política com o anarquismo começa com a ênfase da permacultura em deixar os ecossistemas seguirem seu próprio e intrinsecamente determinado curso de desenvolvimento. A ética da permacultura de “cuidar da terra e das pessoas”, transposta em termos culturais mais amplos, envolveria facilitar o autodesenvolvimento de uma planta ou uma pessoa, de um jardim ou de uma comunidade, cada umx de acordo com o seu próprio contexto - trabalhando com em vez de contra o impulso orgânico da entidade que se busca cuidar. Por outro lado, numa monocultura (ou na indústria, ou nas relações sociais existentes) o que se busca é o oposto - o máximo controle dos processos naturais e da força de trabalho. Afastar-se do controle como um projeto social tendo em vista o ambiente natural é muito semelhante à rejeição à própria sociedade.

Por fim, uma fonte importante para reviver a diversidade descentralizada e de baixa tecnologia é a revitalização do conhecimento tradicional. O movimento de agricultorxs mexicanxs, ao planejar seu projeto de descontaminação de sementes transgênicas, rejeitaram o pedido de testes científicos caros e de grande porte feito pelo Estado. Pelo contrário, sua decisão foi de conservar de modo seguro espécies que se sabia não estarem contaminadas, e iniciar experimentos para poder saber se existem formas não tecnológicas de descobrir se uma planta foi geneticamente modificada - observando o seu comportamento, seus ciclos, etc. (Ribeiro 2003, Vera Herrera 2004). De maneira mais pró-ativa, todo o conjunto de conhecimentos tradicionais sobre plantas, artesanato e outros saberes manuais podem ser revitalizados para qualquer número de aplicações da vida cotidiana. Da mesma forma que tecnologias apócrifas - invenções

de pequena escala que proliferaram no início do século XX mas que foram deixadas de lado devido a patentes e monopólios. Embora seja provável que as pessoas continuarão escolhendo ter, não importa quão localizado seja, “tecnologia” como uma aplicação recursiva de técnicas e as máquinas que fazem parte dela, as comunidades serão capazes, de fato, de julgá-la com respeito a sustentabilidade, não especialização, e uma escala humana de operação e manutenção que encoraja criatividade, convívio e cooperação.

Pátria

Anarquia e Luta Conjunta em Palestina/Israel

Por muitos anos me opus ao sionismo por considerá-lo o sonho dos judeus capitalistas do mundo para o Estado judeu com todos os seus frufus ... um maquinário estatal judeu para proteger os privilégios de poucxs contra muitxs ... [Mas] o fato de que existem muitas comunas não sionistas na Palestina é a prova de que xs trabalhadorxs judeus/judias/xs que ajudaram xs judeus/judias/xs perseguidxs e atormentadxs fizeram isso não porque elxs eram sionistas, mas porque elxs seriam deixadxs em paz na Palestina, onde criariam raízes e viveriam suas próprias vidas.

—Emma Goldman, *Carta à Espanha e ao mundo* (Londres, 1938)

Na encruzilhada do conflito imperial desde os dias do Egito e da Assíria, e tendo os legados culturais das três religiões de Abraão como seu ponto central, a terra entre os rio Jordão e o mar Mediterrâneo continua sendo um ponto chave no espetáculo da política mundial e um microcosmo das tendências globais. Da mesma forma que o Tratado de Oslo foi propagandeado como um emblema do lado “benevolente” da globalização nos anos 1990, assim também foi o seu colapso numa violência renovada paralela à transformação, desde 11 de setembro de 2001, do projeto de globalização num imperialismo descarado. Hoje, o conflito na região, que chamarei de forma intercambiável Israel/Palestina e Palestina/Israel, é o elemento central da ideologia do Choque de Civilizações - e, pela mesma razão, um “ponto de acupuntura” único para a atividade anarquista.

Neste último capítulo, gostaria de trazer algumas perspectivas para a política de Israel/Palestina, onde emergem grandes questões para a abordagem anarquista da libertação nacional, da solidariedade internacional, e da identidade coleti-

va baseada num local. Uma das razões é a aparente contradição entre o compromisso anarquista de apoiar grupos oprimidos no que eles dizem precisar e, no caso palestino, na formação de um novo Estado-nação. Primeiro, contudo, gostaria de focar nas lutas conjuntas de Palestinxs-Israelenses nas quais a participação anarquista é proeminente - apontando para as formas inesperadas nas quais questões como paternalismo, violência e desengajamento acontecem na região. Por fim, retorno para o debate mais amplo sobre anarquismo e nacionalismo, dando particular atenção para a ideia de biorregionalismo como uma forma alternativa de identidade local que pode estar mais afinada com as abordagens anarquistas.

ANARQUISMO EM ISRAEL/PALESTINA

Olhando para a paisagem da luta em Palestina/Israel, devemos lembrar que a presença anarquista *in loco* é relativamente pequena. Numa estimativa generosa, existem hoje em torno de 300 pessoas em Israel que são politicamente ativas e que não se importam de se chamar anarquistas - a maioria mulheres e homens judias/judeus com idades entre 16 e 35 anos. Entretanto, o anarquismo tem sido uma subcorrente contínua na política de Israel/Palestina por décadas. Embora não ligado aos anarquistas judeus/judias/xs estrangeirxs que falavam iídiche, os primeiros grupos de kibutz nos anos 1920 foram organizados sob princípios libertários-comunistas e seus membros liam Kropotkin e Tolstoi. Embora estxs comunadxs fossem construtorxs e agricultorxs ao invés de grevistas e manifestantes de rua, e que fossem majormente cegos à sua posição de peões no projeto imperialista, sua forma de propaganda pela ação continua relevante nos dias de hoje (ver Horrox 2007). Outrxs dissidentes locais estavam mais conectadxs ao movimento operário revolucionário, e em 1936 um número de judeus e árabes comunistas e anarquistas foram lutar na Guerra Civil Espanhola. Após o holocausto e a criação do Estado de Israel, muitxs anarquistas

falantes de ídiche vieram para o país, entre elxs Aba Gordin e Yosef Luden, os quais organizaram a *Freedom Seekers' Association* [Associação dxs que buscam a Liberdade] e publicaram a revista anarquista ídiche “*Problemen*”.

Depois de 1968, como em outros lugares do mundo, houve um interesse renovado pelo anarquismo. O grupo anti-capitalista e anti-sionista Matzpen teve envolvimento anarquista, e o anarco-pacifista Toma Schick tocou a vertente da *War Resisters International* [Internacional de Resistentes à Guerra]. O movimento recebeu um grande impulso na década de 1980 graças à cena punk e ao crescimento da recusa ao serviço militar durante a Guerra do Líbano e a Primeira Intifada. A primeira célula de estudantes anarquistas e zines foram criados neste período. O movimento anarquista israelense contemporâneo “funda-se” durante a onda de ativismo anti-globalização no fim dos anos 1990, agrupando pautas anticapitalistas, ambientais, feministas e de direito dos animais. Houve uma proliferação de protestos e ações diretas, festas do Reconquiste as Ruas e banquinhas do Food not Bombs. O *infoshop*³⁰ Salon Mazal e o CMI Israel foram criados. Desde o começo da segunda Intifada, as atividades ficaram focadas na ocupação da Palestina, em particular contra a construção do Muro do Apartheid. Algumxs anarquistas participaram no Ta’ayush (parceria árabe-judaica), uma iniciativa criada logo após o início da segunda Intifada em outubro de 2000. No seu auge, o Ta’ayush possuía um grande número de membros judeus e árabes palestinxs de cidadania israelense, muitxs delxs estudantes, que realizaram ações de solidariedade em territórios ocupados - levando comida a cidades e vilas sitiadas e defendendo agricultorxs contra colonxs e soldados enquanto trabalhavam em suas terras. Em 2003, funda-se a iniciativa Anarquistas Contra o Muro [Anarchists Against the Wall], enquanto a luta conjunta com os vilarejos palestinos na Cisjordânia continuava intensamente.

³⁰Espaço cultural anarquista, em geral com venda de comida, livros, camisetas, uma biblioteca, local de trocas, etc.

Entre xs palestinxs, existem muitxs aliadxs, mas nenhum movimento anarquista organizado. Entretanto, nos últimos anos foi possível ver uma aliança entre ativistas israelense e internacionais e comunidades palestinas, renovando sua própria tradição de resistência popular e desobediência civil. A primeira Intifada (1987-89) foi um levante organizado através de comitês populares e preponderantemente separado da liderança da PLO (Organização pela Libertação da Palestina), e envolveu não apenas estilingues e molotovs, mas também muitas ações não-violentas como manifestações massivas, greves gerais, recusa ao pagamento de impostos, boicotes aos produtos israelenses, grafites políticos e estabelecimento de escolas secretas e projetos de base de ajuda mútua.

Somadxs axs anarquistas israelenses, muitxs anarquistas internacionais estiveram presentes em campo - embora primeiramente com o Movimento de Solidariedade Internacional (ISM, International Solidarity Movement), uma coordenação tocada por palestinxs, que começou suas atividades no verão de 2001 e teve seu pico nos dois anos seguintes. A ISM mobilizou voluntárixs da Europa e América do Norte, que foram a territórios ocupados para acompanhar ações não-violentas de palestinxs (Sandercock et al. 2004). A ISM estava bem ativa antes das invasões e ataques israelenses a centros populacionais palestinos alcançarem seu auge. Suas ações incluíram a formação de correntes humanas para impedir que soldados impedissem que palestinxs destruíssem bloqueios militares em rodovias, convocaram manifestações massivas, ou furavam coletivamente os toques de recolher para levar crianças à escola ou vigiar seus campos. Líderes de base palestinxs tinham interesse nessa cooperação, primeiro porque a presença internacional esperançosamente moderaria a reação dxs soldados, assim como poderia influenciar a opinião pública internacional. Um fato interessante é que xs organizadorxs estimam que em torno de um quarto dxs voluntárixs da ISM fossem judeus/judias/xs.

À medida que a violência crescia, a ISM foi levada a se focar mais e mais no acompanhamento e em se fazer de escudo

humano, enquanto ao mesmo tempo chamava a atenção mundial para a repressão dxs palestinxs através da presença “ao vivo” de testemunhas internacionais. Por algum tempo, o que xs voluntárixs internacionais fizeram foi ditado por quando, onde e como o exército israelense atacaria. Durante as invasões da primavera de 2002, ativistas da ISM ficaram em casas palestinas peitando demolições, acompanharam ambulâncias, escoltaram trabalhadorxs municipais para repararem a infraestrutura, e entregaram comida e medicamentos em comunidades sitiadas. No que foi o mais amplamente difundido drama desta fase, voluntárixs internacionais ficaram trancadx durante semanas na Igreja da Natividade em Belém, sitiada com moradorxs, sacerdotes e militantes armadx. À medida que a violência diminuía, a ISM tornava-se proativa novamente, com manifestações para furar toques de recolher e organizando um dia internacional de ação no verão de 2002.

Agora, embora a ISM e outros grupos de solidariedade não afiliados que iam a campo não fossem nomeadamente anarquistas, todavia duas relações claras podem ser feitas com o anarquismo. Primeira, em termos de pessoal, as atividades de solidariedade internacional na Palestina viram uma presença grande e contínua de anarquistas, que já haviam passado previamente pelas mobilizações anti-globalização e organizações de base na América do Norte e Europa. Por conseguinte, embora a ISM incluísse participantes com diversos passados, ela foi o veículo mais importante para o envolvimento em campo de anarquistas internacionais na Palestina. Segunda, e mais substancialmente, a ISM apresenta proeminentemente diversas características da cultura política anarquista: falta de filiação, política e liderança formais; um modelo de organização descentralizado com base em grupos de afinidade autônomos, conselhos de porta-vozes e tomada de decisão por consenso; e um foco estratégico em campanhas de curto prazo e táticas criativas que insistem na ação direta e no empoderamento de base. Estas semelhanças são demonstradas por uma declaração da ISM do Canadá (2002) sobre a necessidade de ir “de um mode-

lo arrogante de ativismo 'salvador' para um modelo real de 'solidariedade'", cuja ênfase na ação direta possui muitas palavras-chave da linguagem política anarquista:

Solidariedade significa mais do que trabalho de "caridade" para aliviar nossa consciência. É preciso fazer mais do que simplesmente testemunhar ou documentar atrocidades - apesar de que estas tarefas também são críticas para o nosso trabalho. A ISM vê a solidariedade como um imperativo para o engajamento ativo na resistência à Ocupação, tomar partido, colocar nossos corpos na mira e usar o privilégio relacionado aos nossos passaportes e, em alguns casos, nossa cor de pele - primeiro e antes de tudo, da maneira que xs palestinx de fato requererem, mas também para que ajude a construir confiança e expandir redes de ajuda mútua.

Assim, anarquistas ocidentais que envolveram-se em ação direta na Palestina (e em outras regiões, como Papua Oriental ou Colômbia) frequentemente dizem que elxs participaram deliberadamente como seguidorxs e apoiadorxs ao invés de líderes e iguais. O *ethos* da ISM e de outros grupos de solidariedade enfatiza que a liderança venha dxs membros ou representantes da comunidade palestina, com base no princípio de que a tomada de decisão e o controle das ações deve ser proporcional ao quão uma pessoa é afetada pelo seu potencial resultado. Assim, um grupo de canadenses da ISM teve muitas dificuldades ao defender que "o apoio internacional não pode se comportar como se ele viesse ensinar axs palestinx alguma coisa sobre 'paz' ou 'não-violência' ou 'moralidade' ou 'democracia', ou qualquer coisa que muitxs no ocidente tipicamente (e de forma arrogante e errônea) veem como sendo exclusivamente do reino do ativismo e valores ocidentais" (*ibid.*). De forma similar, o anarquista israelense Yossi Bar-Tal argumentou que "não estamos atuando na Palestina para educar ... Nós nunca entregaremos panfletos escritos em árabe explicando o que é o anarquismo e porque elxs deveriam se juntar a nós, porque não é o que fazemos ... não estamos lá para educar, porque enquanto elxs estão sendo ocupadxs pelo nosso Estado, nós não temos nenhuma razão para ir lá e dar um sermão" (Lakoff 2005).

A primavera de 2003 marcou uma transição clara com respeito à ação direta em Israel/Palestina, com o centro de gravidade mudando dos voluntárixs internacionais em cidades palestinas para israelenses e internacionais se juntando à resistência popular não-violenta contra a Barreira de Segregação. A mudança foi acompanhada por uma crise na ISM, seguida por uma rápida sucessão de eventos trágicos, o mais importante sendo a matança de dois/duas/xs voluntárixs em Gaza. Em 16 de março, a estadunidense da ISM Rachel Corrie foi esmagada e morta sob um *bulldozer* blindado que ela estava tentando obstruir durante a demolição de uma casa em Rafah. Em 11 de abril, o voluntário britânico Tom Hurndall levou um tiro na cabeça por um atirador de elite israelense na mesma área e entrou em coma, morrendo nove meses depois. Enquanto a matança despertava o clamor internacional, aumentava o currículo da ISM e ainda ressaltava a brutalidade da ocupação, ela também sublinhava o risco imenso que acompanha as atividades de solidariedade na Palestina e isso fez com que muitxs ativistas pensassem duas vezes antes de ir lá.

Na sequência disso, o Estado de Israel fez uma campanha para associar a ISM com terrorismo, justificando uma forte repressão sobre a organização. Na noite do dia 27 de março, durante o período de toque de recolher e de prisões militares em Jenin, umx palestinx chamadx Shadi Sukiya tinha acabado de chegar ao escritório da ISM na cidade, suando e tremendo. Foi-lhe dado novas roupas, uma bebida quente e um cobertor. Logo em seguida, soldadxs israelense vieram e prenderam Sukiya, x qual acusavam de ter sido membro sênior da Jihad Islâmica. O exército também afirmou que uma pistola foi encontrada no escritório, mas depois retirou a alegação. Em 25 de abril, um serviço memorial público por Rachel Corrie, organizado pela ISM, teve a presença de dois muçulmanos britânicos, Asif Muhammad Hanif e Omar Kahn Sharif. Cinco dias depois, os dois realizaram um atentado suicida a bomba num restaurante em Tel-Aviv, matando três pessoas. Fora o fato que nos dois casos o contato foi mínimo e xs voluntárixs da ISM

não tinham faziam nenhuma ideia da identidade de seus “convidadxs”, o governo israelense usou estes eventos para acusar publicamente a organização de abrigar terroristas e passou a reprimi-la. Em 9 de maio, o exército invadiu o escritório de mídia da ISM em Beit Sahour, capturando computadores, fitas de vídeo, CDs e arquivos. Embora não seja confirmado, pensa-se que entre os materiais confiscados estava uma lista clara dxs antigxs e atuais voluntárixs da ISM, incluindo seus endereços e números de passaporte. Isso possibilitou ao aparato de segurança israelense expandir sua “lista negra” de internacionais indesejáveis, o que resultou num aumento das deportações e recusas de entrada em Israel nos meses subsequentes. Vendo em conjunto, esses eventos colocaram a ISM em crise e reduziu seriamente o fluxo de internacionais na Palestina - apesar de algumxs continuarem chegando ainda hoje.

Na mesma primavera de 2003, israelense que vinham cooperando em ações diretas com os grupos de afinidade da ISM e com outrxs internacionais sentiram cada vez mais a necessidade de dar mais visibilidade à sua própria resistência enquanto israelenses, através da criação de um grupo autônomo que trabalhasse junto com palestinxs e internacionais. Enquanto isso, a construção da “Barreira de Segregação” ou do “Muro do Apartheid” na parte oeste da Cisjordânia ocupada tinha realmente começado. Após algumas poucas ações e manifestações contra a barreira em Israel e na Palestina, um pequeno grupo começou a se reunir e construir uma reputação de confiança de ativistas de ação direta israelenses que queriam lutar junto com palestinxs locais. Em março de 2003, o vilarejo de Mas'ha convidou o grupo para construir um acampamento de protesto nas terras que haviam sido confiscadas pelo traçado da cerca (96% das terras de Mas'ha foram tomadas). O acampamento tornou-se um centro de luta e informação contra a construção planejada da barreira naquela área e em toda a Cisjordânia. Nos quatro meses do acampamento, mais de mil internacionais e israelenses vieram aprender sobre a situação e se juntar à luta.

Durante esse período, o grupo de ação direta começou a chamar a si mesmo de Anarquistas contra as Cercas e Judeus contra os Guetos. Em inglês, ele normalmente é conhecido como *Anarchist Against the Wall* (o duplo sentido só funciona em inglês)³¹. Após o despejo do acampamento de Mas'ha no verão de 2003, em meio a 90 prisões, anarquistas continuaram a participar em muitas ações conjuntas nos territórios ocupados. Com mais de 50 participantes ativos em qualquer das atividades, esta rede sempre cambiante de ação direta esteve presente semanalmente em manifestações e ações em vilarejos como Salem, Anin, Biddu, Beit Awwa, Budrus, Dir Balut e Beit Likia, assim como com comunidades palestinas cercadas pelos muros em Jerusalém e em volta dela. Em algumas dessas ações, palestinos e israelenses conseguiram romper ou atravessar partes da cerca, ou arrombar portões pelo seu perímetro. Desde 2005, o grupo esteve mais ativo na vila de Bil'in, que virou um símbolo da luta conjunta.

Também aconteceram constantemente ações em Israel, e elas frequentemente mostravam a forma multifacetada do anarquismo, uma agenda consciente de integração de lutas diversas. Ao criar redes que integram diferentes movimentos e assembleias nas quais estavam ativos, anarquistas podem facilitar o reconhecimento e a ajuda mútua entre diferentes lutas. Em Israel/Palestina, tais atividades mostram a forte conexão entre ocupação, crescente desigualdade econômica, exploração de trabalhadores estrangeiros e domésticos, status das mulheres, racismo e discriminação étnica, homofobia, poluição e consumismo.

Um exemplo de ligação da luta contra a ocupação com diferentes pautas libertárias é a atividade da Kvisa Shkhora (*Black Laundry*) - um grupo de ação direta de lésbicas, gays, bissexuais, transgênerxs e outrxs contra a ocupação e por justi-

³¹ Anarquistas contra o Muro. O duplo sentido a que o autor se refere é o da luta contra a segregação (ser contra o muro que separa os povos) e o de anarquistas contra a parede, como quando se é enquadrado/preso pela polícia.

ça social. O grupo foi criado para a parada do Dia do Orgulho em Tel-Aviv em 2001, alguns meses após o começo da segunda Intifada. Espremendo-se naquela, até momento, celebração despolitizada e comercializada, cerca de 250 *queers* radicais vestidxs de preto uniram-se à marcha sob a bandeira “Sem Orgulho na Ocupação”. A partir dali, o grupo realizou ações e promoveu auxílios com uma forte orientação antiautoritária, que enfatizava a conexão entre diferentes formas de opressão. Em anos mais recentes, a comunidade radical *queer* em Israel cresceu em número e se tornou mais fortemente enredada, incluindo a organização de festas *queer*, públicas e gratuitas (a Queer'hana), frequentemente coincidindo com os eventos oficiais do Dia do Orgulho.

O movimento radical *queer* israelense teve um duplo papel: de um lado, promovendo a solidariedade com palestinxs, assim como a política anticapitalista na comunidade LGBT em geral; e por outro lado, enfatizando a libertação *queer* no movimento contra a ocupação. De acordo com umx membrx, embora muitxs ativistas inicialmente não entendessem o significado das manifestações *queers* como *queers* contra a ocupação, “depois de muitas ações e discussões, nossa visibilidade agora é aceita e bem-vinda. Isso eu não diria com relação axs nossxs parceirxs palestinxs, então geralmente voltamos para o armário nos territórios” (Ayalon 2004). Esta realidade também levou xs anarquistas *queers* a fazer contato e oferecer solidariedade axs palestinxs LGBTs, que encontram ainda menos aceitação em sua sociedade que *queers* israelenses.

As conexões com anarquistas *queers* pelo mundo foram fortalecidas através do esforço de organização da nona *Queer-ruption* - um encontro radical *queer* gratuito e faça-você-mesmx, que aconteceu em Tel-Aviv no verão de 2006, coincidindo com os eventos agendados da Parada Mundial do Orgulho em Jerusalém. Este último, entretanto, na verdade foi cancelado - devido à Segunda Guerra do Líbano, que estourou após várias semanas de incitamento homofóbico pelxs líderes ultra-ortodóxicos judeus, cristãos e muçulmanos e pela direita, os

quais formaram uma aliança inaudita e absurda³² de oposição. Quando a organização da Parada Mundial do Orgulho convocou uma vigília contra a homofobia ao invés da parada, a *Queeruption* formou grande parte da vigília e, com bandeiras de outros países balançando pelo ar, alguém trouxe uma bandeira libanesa e então o evento virou uma manifestação espontânea contra a guerra. A polícia imediatamente declarou a vigília “ilegal” e de repente estávamos cercados por policiais e apanhando. A geral da comunidade gay saiu rapidamente, e depois condenou totalmente as ações de “um pequeno grupo de anarquistas que sequestraram o evento”.

Outra relação importante que podemos citar aqui é aquela entre libertação animal e anarquismo. Globalmente, os dois movimentos claramente possuem semelhanças (uma posição de enfrentamento, uso da ação direta, descentralização extrema, raízes na subcultura punk). Mais recentemente, grupos de libertação animal como o SHAC³³ começaram a atacar a infraestrutura corporativa de testes em animais. Embora isso seja uma escolha tática, também implica uma análise mais profunda da conexão entre exploração animal e outras formas de dominação - uma diretiva explorada em escritos, com crescente intensidade, nos últimos anos (Dominick 1995, Anonymous8 1999, homefries 2004). Tendências recentes na repressão estatal, incluindo o estreitamento dos direitos de manifestação e legislação contra sabotagem econômica, estão começando a gerar solidariedade e cooperação significativas entre os dois movimentos, e ativistas individuais do movimento de direito dos animais têm recentemente feito contatos deliberados com anarquistas, um processo que está criando fertilizações cruzadas interessantes.

³²*Unholy alliance*: acordo entre duas pessoas ou organizações que normalmente não trabalhariam juntas, comumente para um mau propósito (*Longman Dictionary of Contemporary English*).

³³*Stop Huntingdon Animal Cruelty*, em português seria algo como “Pare com a Crueldade aos Animais no laboratório Huntingdon”.

Em Israel, o pequeno tamanho da cena radical criou uma grande interseção entre os dois movimentos. O exemplo mais proeminente foi o Ma'avak (*One Struggle*, Uma Luta), um grupo de afinidade que combina explicitamente pautas anarquistas e de libertação animal, cujos membros também são bem ativos nas lutas contra a ocupação. Novamente, esta combinação de pautas está colocada com o objetivo explícito de “ressaltar a conexão entre todas as diferentes formas de opressão, e assim também entre as várias lutas contra elas” (*One Struggle*, 2002). A ênfase do grupo na libertação animal novamente cria uma ponte de forma crítica: chamar a atenção para os direitos dos animais junto com movimentos pela paz e justiça social, e encorajar a resistência à ocupação na comunidade vegetariana e vegana. Ao montar banquinhas do *Food Not Bombs*, anarquistas israelenses e ativistas pela libertação animal criaram importantes ligações entre pobreza, militarismo e exploração animal, temas bastante pungentes no contexto israelense.

Outra combinação poderosa de pautas a ser mencionada é a atividade da *New Profile* [Novo Perfil], uma organização feminista que desafia a ordem social militarizada de Israel. Esta organização realiza trabalhos educacionais sobre as conexões entre o militarismo da sociedade israelense e o patriarcado, desigualdades e violência social, e atos para “disseminar e concretizar princípios feministas-democráticos na educação israelense mudando um sistema que promove a obediência inquestionável e a glorificação do serviço militar” (Aviram 2003). As atividades nessa área incluem debates em escolas para promover um pensamento crítico e não hierárquico e oficinas sobre consenso, resolução de conflitos e processo democrático para grupos. Neste segundo papel, a *New Profile* é o mais radical entre os quatro grupos de *refuseniks*³⁴ de Israel, e o primeiro pelo qual muitos anarquistas que rejeitam o serviço militar têm se organizado (embora o grupo em si não seja anarquista). As campanhas da *New Profile* pelo direito de objeção de consciên-

³⁴Termo usado em Israel para designar aqueles que se recusam a servir ao exército. O termo em hebraico é *mishtamtim*.

cia [rejeitar o serviço militar] operam uma rede de apoio para *refuseniks* antes, durante e depois de serem presos, montam seminários para a juventude que ainda estão em dúvida se recusam ou não ou se fogem do serviço, e campanhas para apoiar e reconhecer a luta das mulheres *refuseniks*. A posição radical feminista e antimilitarista do grupo, além de ser uma importante mensagem para a sociedade, também cria uma ponte significativa entre os movimentos feminista e recusante, desafiando o núcleo das narrativas nas quais muitxs *refuseniks* - predominantemente homens de esquerda sionistas - continuam a acreditar.

A ação direta em Palestina/Israel levanta dois pontos em especial com respeito à violência política. O primeiro está ligado aos debates sobre violência discutidos no Capítulo 4. Hoje, anarquistas israelense e internacionais apenas realizam ações não-violentas na Palestina. Esta posição de não-violência desempenha um papel totalmente diferente na Palestina do que, por exemplo, nos países do G8. Isso porque ela acontece no contexto de um conflito altamente *violento*, no qual a luta armada é a norma em vez da exceção. Ao mesmo tempo, a ISM e outros grupos reconhecem a legitimidade da resistência armada palestina, excluindo alvejar civis (o que a lei internacional também faz, até onde seja importante para ela). De maneira interessante, endossar a “diversidade de táticas” coloca xs anarquistas em uma posição mais confortável na paisagem da luta em Palestina/Israel do que colocaria xs pacifistas mais rígidxs. Ao se engajarem em formas não-violentas de ação ao mesmo tempo que não denunciam a resistência armada, anarquistas israelense têm, a seu modo, escolhido também pela diversidade de táticas. Diferente de pacifistas mais rígidxs, elxs podem aceitar mais confortavelmente a não-violência ao lado da luta armada - embora neste caso são elxs que adotam a opção não-violenta. Na Palestina, assim, anarquistas têm estado estritamente no lado não-violento da equação da “diversidade de táticas”, reagindo à acusação de que esta fórmula é meramente um eufemismo para violência (Lakey 2002). A não-

violência tem ainda o objetivo de dar visibilidade aos aspectos não-violentos da luta palestina, com o qual as audiências ocidentais podem se identificar mais facilmente.

O segundo ponto aqui diz respeito ao grau descomunal de violência estatal enfrentado por anarquistas israelenses e internacionais, e a resultante disseminação de estresse pós-traumático e desengajamento nas suas fileiras. Embora signifique muito pouco comparado com a brutalidade letal dirigida à população palestina, a frequência das experiências de anarquistas israelenses de repressão estatal é certamente considerável em comparação àquelas de suas contrapartes na Europa e América do Norte. A exposição a gás lacrimogêneo e cacetadas tornou-se uma questão de regularidade semanal, junto com o uso de bombas de efeito moral, balas de borracha e até mesmo balas de verdade. Houve uma vez em que um manifestante israelense recebeu um tiro na coxa e quase morreu por hemorragia, enquanto outro foi acertado na cabeça por uma bala de borracha e também esteve em estado crítico. Adicionalmente, houve incontáveis ferimentos menores feitos por soldados e policiais de fronteira durante as manifestações contra o muro. O exército também tem usado as manifestações na Cisjordânia como uma oportunidade para testar novas armas “menos letais” como balas de pimenta (uma bolinha de plástico transparente contendo um pó extremamente irritante) e o Tze'aka (“grito” em hebraico) - uma rajada de um minuto de duração de ruído ensurdecedor emanando de um dispositivo montado em um veículo que causa náusea e desequilíbrio (Rose 2006).

Além dos ferimentos, estas experiências têm levado a um amplo estresse pós-traumático entre os participantes, um fenômeno que está começando a ser reconhecido e enfrentado em movimentos de ação direta. Na esteira da repressão, as pessoas têm experimentado não apenas danos físicos mas também ansiedade, culpa, depressão, irritabilidade e sentimentos de alienação e isolamento. O estresse pós-traumático pode também envolver: pensamentos confusos, *flashbacks* e imagens intrusivas, pesadelos, ataques de pânico e paranoia [*hyper-vigilance*];

e efeitos físicos incluindo fadiga, pressão alta, dificuldades respiratórias e visuais, alteração do ciclo menstrual e tensão muscular. Como resultado da acumulação de estresses não tratados, a iniciativa Anarquistas contra o Muro teve elevados níveis de desengajamento e desistências, criando uma descontinuidade no grupo. Apenas um punhado dxs participantes fundadorxs continua ativo até hoje, enquanto novxs e jovens ativistas entram e em seguida experimentam as mesmas dificuldades. Confusamente, esta dinâmica tem sido frequentemente aumentada devido à reprodução acrítica de um *ethos* de sacrifício, de ter que aguentar porrada e ser durão/durona/x, criando uma relutância generalizada a mostrar os efeitos psicológicos da exposição regular à repressão por medo de ser consideradx “fracx”. Mais recentemente, entretanto, a atenção aos próprios sentimentos está crescendo no movimento israelense, e muitas pessoas têm conseguido nomear mais facilmente aquilo que estão experienciando e se sentido seguras para pedir apoio. Espera-se que tais mudanças criem um movimento mais contínuo e um espaço para a elaboração de agendas de mais longo prazo.

Já temos o bastante sobre o cenário local e algumas de suas questões primárias. Agora gostaria de ampliar o debate e abordar os dilemas que anarquistas enfrentam ao se solidarizarem nas lutas de liberação nacional, em particular aquelxs que visam estabelecer um novo Estado-nação.

ANARQUISMO, NACIONALISMO E NOVOS ESTADOS

Com o conflito em Palestina/Israel em alta na agenda pública, e com envolvimento anarquista significativo nas campanhas de solidariedade na Palestina, é surpreendente que as escassas e polêmicas contribuições anarquistas sobre o assunto continuem, no melhor caso, irrelevantes às experiências e aos dilemas concretos dos movimentos na região. No pior, elas “fogem”

completamente do anarquismo. Assim, o platformista estadunidense Wayne Price (2002) grosseiramente chega ao ponto de proclamar:

No meio da fumaça e do sangue de Israel/Palestina nesses dias, um ponto deve ficar claro, que Israel é o opressor e que xs árabes palestinxs são xs oprimidxs. Sendo assim, anarquistas, e todas as pessoas decentes, devem estar do lado dxs palestinxs. Críticas às suas lideranças ou aos seus métodos de luta são todos secundários; assim como o reconhecimento de que judeus/judias/xs israelenses também são pessoas e também possuem certos direitos coletivos. O primeiro passo, sempre, é estar ao lado dx oprimidx quando elx luta pela sua liberdade.

Pedir a todas as pessoas decentes que olhem a humanidade e os direitos coletivos de outra pessoa como secundários a qualquer outra coisa, seja lá o que for, isso não é anarquismo. Aonde leva a tomada de lado de Price quando ignora a distinção entre o governo israelense e xs cidadãxs israelense, ou a solidariedade com israelenses que lutam contra a ocupação e a injustiça social? Certamente estxs israelenses não estão agindo porque estão “do mesmo lado que xs palestinxs”, mas, pelo contrário, devido a um senso de responsabilidade e solidariedade. Para xs anarquistas entre elxs, claramente ela também é uma luta pela auto-libertação de uma sociedade militarista, racista, sexista, enfim, desigual. A indiferença completa de Price com aquelesxs que conscientemente intervêm contra a ocupação e em diversos conflitos sociais dentro da sociedade israelense repousa em generalizações grosseiras sobre como “o nacionalismo cego leva cada nação a ver a si mesma e o outro como blocos”. Entretanto, as pessoas que vivem dentro de um conflito dificilmente são tão ingênuas - o autor está apenas projetando a sua própria visão preto-no-branco “estrangeira” sobre o conflito, e o lado marcado como preto está submetido a uma linguagem estúpida e desumanizante (ver também Hobson, et al. 2001). Infelizmente, este tipo de atitude tornou-se um fenômeno bem difundido no discurso do movimento europeu e estadunidense de solidariedade à Palestina e da ampla esquerda, representando o

que críticxs anarquistas têm ressaltado como uma forma típica de judeofobia ou antisemitismo (Austrian e Goldman 2003, Michaels 2004, Shot by both sides 2005).

Entretanto, Price se sente tão confiante de ter encontrado a forma justa e apropriada de resolver o problema que ele se permite apresentar programas e demandas elaboradas nos mais ínfimos detalhes: Israel deve largar mão das linhas de 1967, de um Estado palestino e do direito de retorno, terminando em “algum tipo de 'democracia-secular' ou federação comunal 'binacional'” com “algum tipo de economia autogerida não capitalista”. Enquanto isso, “devemos apoiar a resistência do povo palestino. Ele tem o direito de autodeterminação, ou seja, de escolher seus líderes, seus programas, e seus métodos de luta, não importa o que pensemos”.

Um cheque em branco, então, para as bombas suicidas e para qualquer elite palestina presente ou futura. O tom imperativo da declaração também levanta a questão: a quem, precisamente, o “nós” a que Price se refere está colocando tais demandas elaboradas? Ao Estado de Israel, amparado talvez pela poderosa ameaça de ocupar embaixadas e do boicote a acadêmicos, laranjas e software? Ou talvez à comunidade internacional, ou quem sabe aos Estados Unidos? Em todo caso, essa seria uma “política de demanda” que atribui reconhecimento e legitimação ao poder do Estado através do próprio ato da demanda - uma estratégia há muito excluída do anarquismo.

Uma miopia com respeito ao que está acontecendo em campo também é um problema para Ryan Chiang McCarthy (2002). Embora discorde da dificuldade de Price de distinguir os povos dos seus governantes, o chamado de McCarthy por solidariedade às forças libertárias em campo se estende, infelizmente, apenas às lutas que estejam dentro do seu olhar preconceituoso de sindicalista: “movimentos operários autônomos da Palestina e Israel ... Um movimento de trabalhadorxs que supere as estreitas linhas do conflito ... e lute pelas demandas não mediadas dxs trabalhadores”. Além de estar totalmente separado da realidade - as possibilidades de movimentos autô-

nomos de trabalhadorxs são tão minguadas em Israel/Palestina como no resto do mundo desenvolvido -, esse fetiche trabalhista também é diretamente danoso. Ele reproduz a invisibilidade de muitas lutas importantes em Palestina/Israel que não rodam em torno do trabalho, e nas quais muitxs anarquistas estão participando. Entretanto, um obstinado reducionismo de classe demarca linhas de luta não menos estreitas que aqueles [outros reducionismos] que critica, e acaba protagonizando um tipo de violência ao forçar suas ações dentro de estruturas artificiais. Assim, palestinxs e israelenses são primeiramente e antes de tudo “trabalhadorxs ... manipuladxs por seus governantes para massacrar umxs axs outrxs”; a recusa ao exército é um “ato cintilante de solidariedade de classe levado para além das linhas nacionais” (a maioria dxs *refuseniks* são classe média e sionistas auto-declaradxs); ao mesmo tempo que “o veneno nacionalista ... leva a juventude proletária palestina a se destruir e destruir os companheirxs trabalhadorxs israelenses em bombas suicidas”. Isso até pode ser anarquismo, mas é uma variedade fossilizada que força certas fórmulas obsoletas de luta de classes numa realidade que está muito longe de tais orientações.

A raiz do problema mostrada nesses escritos é que o conflito palestino-israelense introduz complexidades que não são facilmente expressadas através de um ponto de vista tradicional anarquista. A tensão entre os compromissos anti-imperialistas de anarquistas de um lado, e sua recusa tradicional feita “a atacado” do Estado, e do nacionalismo do outro, poderia colocá-lxs num impasse com respeito às lutas de libertação nacional dos povos ocupados. A falta de um pensamento novo sobre o assunto cria uma posição da qual poderia parecer que a única opção seria cair numa fórmula única para todas as situações. Para entender por que isso acontece, deixe-me olhar agora para as críticas anarquistas ao nacionalismo.

Predomina na literatura anarquista uma distinção entre o nacionalismo “artificial”, construído pelo Estado por um lado, e o sentimento “natural” de pertencimento a um grupo que possui características étnicas, linguísticas e/ou culturais. Mi-

khail Bakunin (1953: 1871: 324) argumentou que a pátria representa uma “maneira de viver e sentir” - ou seja, uma cultura local - que é “sempre o resultado incontestável de um longo desenvolvimento histórico”. Da mesma forma, o profundo amor pela pátria entre as “pessoas comuns ... é um amor natural, real”. Entretanto, o corrompimento deste amor sob as instituições estatais é o que anarquistas comumente rejeitam como nacionalismo - uma lealdade primária ao Estado-nação de cada umx. Sob esta ótica, o nacionalismo é um dispositivo ideológico reacionário planejado para criar uma falsa unidade de identidade e interesse entre classes antagônicas dentro de um mesmo país, aticando as classes operárias oprimidas de diferentes Estados umas contra as outras e desviando sua atenção da luta contra seus reais opressores. Assim, para Bakunin “o patriotismo político, ou o amor pelo Estado, não é a expressão sincera” do amor das pessoas comuns pela pátria, mas, ao invés disso, uma expressão “distorcida através de falsas abstrações, sempre para o benefício de uma minoria exploradora” (*ibid.*).

O desenvolvimento mais elaborado sobre este tema foi feito por Gustav Landaur, que usou o termo “povo” [*folk*] para se referir ao tipo de identidade orgânica local e cultural que é suprimida pelo nacionalismo patrocinado pelo Estado e que retomaria importância numa sociedade livre. Ele viu a identidade do povo como um espírito (*Geist*) único que consiste de sentimentos, ideais, valores, linguagem e crenças compartilhados, e que unifica indivíduos em uma comunidade (Landauer 1907). Ele também considerou possível de se ter várias identidades, vendo a si mesmo como um ser humano, um judeu, um alemão e um alemão do sul. Em suas palavras,

Sou feliz por cada coisa imponderável e inefável que ocasiona laços ou unidades exclusivos, e também diferenciações dentro da humanidade. Se eu quero transformar o patriotismo então não vou direto ao próprio fato da nação ... mas contra a mistura da nação com o Estado, contra a confusão da diferenciação e oposição. (Landauer 1973/1910: 263)

Rudolf Rocker adotou a distinção de Landauer no seu Livro *Nacionalismo e Cultura*, onde um povo [*folk*] é definido como “o resultado natural da união social, uma associação mútua de pessoas causada por uma certa similaridade de condições externas de modo de vida, uma linguagem comum, e características especiais devido ao clima e ao ambiente geográfico” (Rocker 1937, 200-1). Entretanto, Rocker deixa claro que só é possível falar do povo [*folk*], como uma entidade, em termos que são específicos a um dado local e tempo. Isso porque, ao longo do tempo, “reconstruções culturais e estímulos sociais sempre acontecem quando diferentes povos e raças entram em contato direto. Cada nova cultura começou devido a essa fusão de diferentes elementos populares e toma sua forma especial a partir disso” (346). O que Rocker chama de “nação”, por outro lado, é a ideia artificial de uma comunidade unificada de interesse, espírito ou raça, criada pelo Estado. Assim, como Landauer e Bakunin, foi a lealdade primária ao Estado-nação de cada um que Rocker condenou como “nacionalismo”. Ao mesmo tempo, estes escritores esperavam que, com a abolição do Estado, se abrisse um espaço para a autodeterminação e o desenvolvimento mutuamente fertilizante de culturas populares locais.

Essas visões de nacionalismo, entretanto, tiveram como seus pontos de referência primários os nacionalismos europeus, associados com Estados existentes. A questão do nacionalismo nas lutas por libertação nacional de povos sem Estado recebeu muito menos atenção dos anarquistas. Kropotkin, por exemplo, via os movimentos de libertação nacional positivamente, argumentando que a remoção da dominação estrangeira era uma condição prévia para a luta social mais ampla (Grauer 1994). Por outro lado, muitos anarquistas argumentaram que as agendas de libertação nacional apenas ofuscavam a luta social e acabavam criando novas elites locais, o que continuaria com os mesmos padrões de hierarquia e opressão.

Esta tensão se torna muito forte e visível no caso de Israel/Palestina. A maioria esmagadora de palestinos quer um Estado próprio à margem de Israel. Então, como anarquistas

conseguiriam reconciliar seu apoio à libertação palestina com seus princípios antiestatais? Como poderiam promover a criação de mais um Estado em nome da “libertação nacional”? A tentativa de não ser umx apoiadorx da soberania palestina através do Estado é o que motiva a posição obreirista [*workerist*] de McCarthy, assim como de sindicalistas britânicxs da *Solidarity Federation* [Federação de Solidariedade] que declaram que “apoiamos a luta do povo palestino ... [e] estamos junto com aqueles israelenses que protestam contra o governo racista... O que não podemos apoiar é a criação de mais um Estado em nome da 'libertação nacional'” (Solidarity Federation 2002).

Porém, existem dois problemas com essa atitude. Primeiro, ela convida ao paternalismo uma vez que implica que anarquistas são, de alguma forma, melhores que palestinos para discernir os seus reais interesses. Segundo, e mais importante, ela deixa anarquistas com nada além de declarações vazias como “nós estamos com e apoiamos todxs aqueles que são oprimidxs por aqueles que têm o poder de fazê-lo” (*ibid.*), relegando xs anarquistas a uma posição de irrelevância no *tempo presente*. Por um lado, é claro que o estabelecimento de um Estado capitalista palestino através de negociações entre os governos existentes e o que venha a existir poderia apenas significar a “submissão da Intifada a uma liderança palestina vendida que servirá a Israel”, assim como exploração neoliberal através de iniciativas como a Área de Livre Comércio do Mediterrâneo (Iniciativa Anarquista Comunista 2004). Por outro lado, ao desvincular-se das demandas concretas palestinas por um Estado, xs mesmxs anarquistas israelenses acabam ficando sem nada para propor a não ser “um modo de vida totalmente diferente e igualdade para todxs xs habitantes da região ... uma sociedade anarquista-comunista sem classes” (*ibid.*). Isso é muito bonito e tal, mas o que acontece nesse meio-tempo?

Embora anarquistas certamente possam fazer algo mais específico em solidariedade axs palestinxs do que apenas dizer que “precisamos de uma revolução”, qualquer ação que seja estaria infelizmente contaminada pelo estatismo. O fato de que

anarquistas, todavia, se engajem em solidariedade com as comunidades palestinas, internacionalmente ou em solo, requer que enfrentemos esse problema de frente. Aqui, acredito que existem pelo menos quatro formas coerentes pelas quais anarquistas podem lidar com o dilema de apoiar um Estado palestino.

A primeira resposta e a mais direta é reconhecer que existe de fato uma contradição aqui, mas insisto que nessa situação em específico a solidariedade é importante mesmo que custe nossa coerência. A aceitação, por parte de anarquistas, da soberania palestina através de um Estado pode ser vista como uma posição pragmática necessária. Não ajuda ninguém dizer aos palestinos “desculpe, deixaremos que vocês continuem sendo não-cidadãos de uma ocupação brutal até que consigamos abolir o capitalismo”. Algo a ser pontuado aqui é que os Estados possuem uma história de hostilidade com relação a povos sem Estado, refugiados e nômades. Judeus/judias/xs e palestinos são dois entre vários exemplos de povos oprimidos sem Estado na época Moderna. Embora muitos judeus/judias/xs eram cidadãos (geralmente, cidadãos de segunda classe) de países europeus no início do século XX, uma precondição importante para o Holocausto foi a privação de cidadania a eles, deixando-os sem Estado. Como resultado, anarquistas podem reconhecer a soberania palestina através do Estado como o único caminho viável para aliviar sua opressão no curto prazo. Isso acarreta um julgamento específico de valor onde preocupações anti-imperialistas ou mesmo preocupações humanitárias básicas ganham precedência sobre um antiestatismo descompromissado.

Uma segunda resposta um pouco diferente diz que não existe nenhuma contradição em anarquistas apoiarem a instituição de um Estado palestino. Simplesmente porque os palestinos já vivem sob um Estado – Israel – e que a formação de um novo Estado palestino seria apenas uma mudança quantitativa e não qualitativa. Anarquistas rejeitam o Estado como um esquema geral de relações sociais - não este ou aquele Estado,

mas o princípio por trás de todos eles. Reduzir essa objeção a termos quantitativos seria um mal-entendido; o número de Estados no mundo muda muito pouco a avaliação anarquista de quão próximo o mundo está dos seus ideais. Existir apenas um Estado mundial, por exemplo, seria tão problemático para anarquista quanto a situação presente (se não pior), ainda que o processo de criação de um único Estado levasse à abolição de uns 190. Assim, de uma perspectiva anarquista puramente anti-estatista, xs palestinxs viverem sob um Estado palestino ao invés de um Estado israelense seria, no pior dos casos, tão rejeitável quanto. Um Estado palestino, não importa o quão capitalista, corrupto ou pseudo-democrático, seria, em qualquer situação, menos brutal que um Estado Israelense ocupando.

Uma terceira resposta, embasada pela visão de Kropotkin mencionada acima, é a que anarquistas podem apoiar um Estado palestino como um escolha estratégica, como um estágio desejável numa luta de longa duração. Ninguém poderia sinceramente esperar que a situação em Israel/Palestina saísse da posição atual para uma anarquista em um passo abrupto. Assim, o estabelecimento de um Estado palestino através de um tratado de paz com o Estado Israelense, embora longe de ser uma solução real para os problemas sociais, pode vir a ser um desenvolvimento positivo na direção de mais mudanças radicais. A redução da violência cotidiana em ambos os lados poderia levar à abertura de mais espaços políticos para lutas econômicas, feministas e ambientalistas, e constituiria assim um desenvolvimento positivo de um ponto de vista estratégico. O estabelecimento de um Estado palestino poderia vir a ser a ponte em direção ao florescimento de uma miríade de lutas sociais, tanto em Israel quanto em qualquer comunidade política que emerja sob o mandato de uma elite palestina. Para anarquistas, tal processo poderia ser um passo significativo para uma estratégia de longo prazo para a destruição do Estado israelense, palestino, e de todos os outros Estados junto com o capitalismo, o patriarcado e assim por diante.

Uma quarta e última resposta seria mudar totalmente os termos da discussão argumentando que anarquistas apoiarem ou não um Estado palestino é uma questão controversa, e leva a um falso debate. O que anarquistas supostamente fariam com o seu “apoio”? Se é para resolver o debate em uma direção significativa, então a questão principal é se anarquistas conseguem e devem agir em apoio a um Estado palestino. Mas o que seriam tais ações, além de declarações, petições, manifestações e outros elementos da “política de demandas” que anarquistas procuram transcender? Dificilmente se poderia instituir um Estado através da ação direta anarquista, e xs políticxs que eventualmente decidiriam pela criação de um Estado palestino não estão pedindo exatamente a opinião de anarquistas. Sob este aspecto, discussões sobre se anarquistas devem “apoiar” em curto prazo um Estado palestino soaria incrivelmente ridículo, já que o único mérito de tal discussão seria chegar a uma plataforma comum. Dessa perspectiva, anarquistas podem agir em solidariedade a palestinxs (assim como a tibetanxs, a papuanxs ocidentais e saraúis) sem ter que fazer referência à questão da soberania através do Estado. Os atos de resistência cotidianos aos quais anarquistas se juntam e defendem na Palestina - *e.g.* removendo bloqueios de estradas ou defendendo colhedorxs de azeitonas do ataque de colonxs judeus/judias/xs - são passos imediatos para ajudar a preservar os modos de vida e a dignidade das pessoas, e não um passo em direção à formação de um Estado. Uma vez que se olhe de uma perspectiva estratégica de longo prazo, as ações de anarquistas têm implicações úteis estando acopladas ou não a agendas de independência.

Em uma palavra, israelenses realizando ação direta ao lado de palestinxs é uma mensagem pública forte em si mesma. A maioria do público certamente vê xs anarquistas israelenses como, no melhor dos casos, uma juventude desnordeada e ingênua e, no pior, como traidorxs. Este último acontece porque a luta conjunta palestinxs-israelenses transgride tabus fundamentais colocados pelo militarismo sionista. Ao lado do exemplo vivo de não-violência e cooperação entre os dois povos, a luta

força xs espectadorxs israelenses a confrontar seus complicados traumas coletivos. Israelenses que protestam de mãos dadas com palestinxs são uma ameaça porque elxs não estão com medo nem dxs árabes, nem de um segundo holocausto que supostamente elxs estariam destinadxs a perpetrar. Note como as coisas aparecem quando anarquistas são difamados por outrxs israelenses: o medo da aniquilação, o inimigo como um assassino calculista, e a culpabilização da vítima desenvolvida através da afirmação de autodefesa e guerra justa como axiomas não examinados. E isto é ameaçador num nível muito mais profundo que qualquer furo na cerca de segregação - mas novamente, anarquistas não ganham sua reputação de baderneirxs por nada.

ALTERNATIVAS

Para fechar este capítulo, gostaria de dar uma olhada mais geral no papel da identidade com base na localização e no pertencimento dentro da teoria anarquista, e ver se algo pode ser aplicado a Israel/Palestina. Embora anarquistas tradicionalmente tenham rejeitado o nacionalismo, a construção do conceito de povo [*folk*] por escritores como Landauer e Rocker também possuem suas limitações. A ideia de povo sempre assume algum grau de homogeneidade, mesmo se o termo for estendido (como argumenta Rocker) para acomodar as identidades criadas pela mistura e fusão de culturas e pelas mudanças populacionais ao longo do tempo. Entretanto, no mundo de hoje a utilidade deste conceito é questionável. A ideia de uma identidade local coletiva baseada em cultura, linguagem e espírito compartilhados é irrelevante em muitas partes do mundo, onde séculos de colonialismo e imigração criaram populações multiculturais que compartilham muito pouco nesses termos. Será que anarquistas podem adotar uma forma diferente de pertencimento que leve em conta essa situação ao mesmo tempo que seja consoante com suas perspectivas políticas mais amplas?

Aqui, a ideia de biorregionalismo se apresenta como uma alternativa promissora. O biorregionalismo é uma forma de abordar a identidade local que foi muito usada no movimento ambientalista radical, e é baseada não em divisões étnicas ou políticas mas nas propriedades naturais e culturais de um lugar. Uma biorregião é comumente definida como uma área geográfica contínua que possui aspectos naturais únicos em termos de terreno, clima, solo, vertentes de água, plantas e animais, assim como povoados e culturas humanas que vieram se desenvolvendo em resposta a essas condições locais. Assim, uma biorregião é também um terreno de consciência, como pode ser visto nos relatos de povos indígenas sobre sua conexão com a terra e nos conhecimentos e costumes locais. Como resultado, a abordagem biorregionalista enfatiza uma relação íntima entre as pessoas e seu meio ambiente natural, promovendo sustentabilidade e autonomia local ao contrário dos estilos de vida alienados e monoculturais comuns nas sociedades modernas industriais (Berg 1978, Andruss et al. 1990, Thayer 2003). De acordo com Kirkpatrick Sale (1983),

Para se tornar “moradorx na terra [*land*]” ... para conhecer completamente e honestamente a terra [*earth*], a tarefa crucial e abrangente, talvez a única, é compreender o lugar, o lugar imediato e específico, onde vivemos ... Precisamos de alguma forma viver o mais próximo possível dele, estar em contato com seu solo particular, suas águas, seus ventos. Precisamos aprender seus modos, suas capacidades, seus limites. Precisamos fazer de seus ritmos nossos padrões, de suas leis nosso guia, de suas frutas nossa generosidade.

Desde o início da década de 1970, o biorregionalismo se tornou pauta de numerosas organizações, comunidades, fazendeirxs, artistas e escritorxs. A fundação *Planet Drum*, em São Francisco, foi uma das primeiras a usar a abordagem biorregional, publicando literatura sobre a aplicação de ideias baseadas no local [*place-based*] para práticas ambientalistas, expressão cultural e política. Outra das primeiras organizações foi o grupo Frisco Bay Mussel, no norte da Califórnia, e o congresso da Ozark Area Community, na divisa Kansas-Missouri. Atualmente exis-

tem centenas de grupos similares na América do Norte e do Sul, na Europa, no Japão e na Austrália (Berg 2002). Desde 1984, já aconteceram dez Congressos Norte-Americanos Biorregionais nos Estados Unidos e Canadá (ver www.bioregional-congress.org), e existe até mesmo um famoso “BioRegional Quiz” (Charles et al. 1981), com questões como:

- Rastreie a água que você bebe desde a precipitação até a torneira.
- Nomeie cinco plantas comestíveis na sua região e a estação que estão disponíveis.
- Quanto tempo dura a época de crescimento das plantas onde você vive?
- Nomeie cinco pássaros locais e cinco migratórios na sua área.
- Quais espécies foram extintas na sua área?

Como se pode ver, a abordagem biorregional está majoritariamente preocupada com consciência ecológica, restauração ambiental, autonomia local e outras agendas deste tipo. Entretanto, ela também lança uma poderosa alternativa - pelo menos potencialmente - tanto para as abordagens identitárias nacionalista e “de povo” [*folkist*]. Uma identidade baseada na conexão com uma área local não possui nenhum fator essencialista - não estipula nada sobre o conteúdo das identidades pessoal e coletiva que podem florescer dentro e ao lado dela. O único requisito é que tais identidades deveriam ser genuinamente locais e que elas fossem coerentes com relações sustentáveis entre as pessoas e a terra. Como resultado, indivíduos e grupos podem experimentar o pertencimento biorregional ao mesmo tempo que mantêm identidades pessoais e coletivas múltiplas em termos de ocupação, linguagem, etnicidade, estilo de vida, espiritualidade, gosto cultural, gênero, preferência sexual, e assim por diante. O biorregionalismo está, assim, alinhado com as demandas anarquistas por autorrealização e pela celebração de identidades múltiplas e cambiantes.

As pautas fortemente descentralistas e delegacionista [*devolutionist*] do biorregionalismo deve também torná-lo imediatamente atrativo para anarquistas. As biorregiões não reconhecem fronteiras políticas arbitrárias e não combinam com um controle vindo de cima. A organização da vida social e econômica, de acordo com os princípios biorregionais, pede um alto grau de autonomia local, como afirma a eco-feminista Helen Forsey:

As pessoas de uma comunidade fazem uma discussão comunitária para tomar suas decisões, controlar seus destinos, tanto como grupo quanto como indivíduos ... se o controle sobre as decisões ou sobre os recursos é imposto de fora, o equilíbrio e os ciclos da vida da comunidade provavelmente serão interrompidos ou destruídos. Sem implicar em isolamento, é necessário que se tenha um bom grau de autonomia para que a comunidade cresça e floresça no contexto dos seus próprios valores eco-feministas. (Forsey 1990: 84-5)

Entretanto, as propostas biorregionais não implicam em uma atitude paroquial e separatista. Embora as biorregiões não tenham fronteiras claras, mas fluam e se fusionam umas nas outras, um modelo biorregional provavelmente promoverá um *ethos* de cooperação e ajuda mútua no cuidado com os ambientes regionais, baseado tanto no que se tem de comum quanto na diversidade. Em suma, o biorregionalismo oferece um alternativa viável e atraente seja para a abordagem nacionalista, seja para a “*folkista*” da identidade coletiva local, enquanto ressoa fortemente com perspectivas anarquistas mais amplas.

Será que algo disso pode ser seriamente aplicado na situação Palestina/Israel? A criação de uma sociedade biorregional é bastante difícil em si, já que requer uma transformação massiva na forma como a sociedade é organizada. Além disso, o biorregionalismo é incompatível não apenas com a guerra e a ocupação, mas também com o capitalismo, a intolerância racial e religiosa, o consumismo, o patriarcado e um sem número de outras características agressivas de uma sociedade hierárquica. Como o próprio anarquismo, um biorregionalismo bem desenvolvido apenas poderia existir através de algum tipo de revolu-

ção social. Porém, os prospectos parecem especialmente sombrios num contexto como Israel/Palestina, onde décadas de ocupação e conflitos armados deixaram uma pesada carga de medo mútuo e suspeitas que precisam ser superados antes de que os ideais pacíficos e gentis do biorregionalismo possam chegar perto de alguma realização.

Entre os horrores cotidianos da morte e da humilhação, da ignorância, do medo e do ódio mútuos de ambos os lados, é tentador dizer algo positivo sobre as possibilidades para uma “paz real” na região. Talvez o molde da “ação direta construtiva” possa ser estendido da construção de alternativas ao capitalismo para algo como “fomentar pela base a paz” [*grassroots peacemaking*] - projetos que construam diálogo entre comunidades de israelenses e palestinxs. Não seria uma ideia atraente? Afinal, mesmo para xs judeus/judias/xs israelenses mais pacíficos a noção de paz está fortemente associada com a separação - “nós aqui, elxs lá”. É por isso que o governo israelense chama isso de barreira de “separação” - e a maioria dos “acampamentos de paz” [*peace camp*] israelenses ficaria satisfeita se a separação fosse apenas uma sobreposição da Linha Verde³⁵. Em contraste, será que o diálogo direto e os projetos em comum - ecológicos, por exemplo - não iriam contra a separação, evitando os políticos e construindo a paz de baixo para cima?

Já existem, de fato, várias e, às vezes, bem fundadas iniciativas para o diálogo entre crianças palestinas e israelense, exibições conjuntas de artistas palestinxs e israelenses e o “Time da Paz” de jogadores de futebol de israelenses e palestinxs que se tornou famoso por suas derrotas miseráveis em amistosos contra clubes campeões europeus. Dentro de Israel, a rede de organizações pela “coexistência” judeu-árabe já possui mais de 100 organizações, desde grupos de *lobby* e advocacia até

³⁵Linha Verde, também referida como *Green Line*, é a designação dada à linha de fronteira entre Israel e os países vizinhos (Egito, Jordânia, Líbano e Síria), definida no Armistício israelo-árabe de 1949, no final da Guerra árabe-israelense de 1948. (wikipedia.org)

projetos educacionais e artísticos, passando por fóruns cidadãos locais em cidades e regiões mistas.

Infelizmente, existem complicações especiais que envolvem até mesmo as mais bem intencionadas dessas tentativas. Elas são mais sérias do que o fato de que podem facilmente cair no papel de iniciativas da sociedade civil, as quais mais suplementam do que desafiam as estruturas básicas políticas e sociais. O problema mais profundo, como visto por muitos grupos palestinos de direitos humanos e dissidentes israelenses, é que tais projetos mascaram as realidades da região e mostram igualdade onde não existe. Nas vãs tentativas de se manterem neutros, os projetos de coexistência e diálogo acabam usando uma linguagem pela qual a situação parece ser um conflito entre dois povos lutando pelo mesmo pedaço de terra, e a paz como o resultado de um compromisso territorial e de encontros seguros cara a cara entre palestinos e israelenses, especialmente a juventude. As iniciativas de coexistência, lançadas por ONGs israelenses e amparadas por fundações internacionais, parecem as mais inofensivas até que lembremos de que esta “mão estendida pela paz” vem dos cidadãos da potência que está ocupando. Por mais bem intencionados, os projetos que visam superar a ignorância e suspeita mútuas e resolver traumas coletivos colocam o carro na frente dos bois. Eles fazem um chamado pela normalização das relações entre palestinos e israelenses como se a ocupação já tivesse acabado. Isto não é apenas paternalista, mas também está destinado ao fracasso prático.

Será que este paradoxo³⁶ pode ser transcendido? Parece que a prática da luta conjunta oferece uma alternativa ao esquisito desamparo dos projetos de coexistência. O anarquista estadunidense-israelense Bill Templer (2003) tenta evocar uma saída para o problema, num pesado artigo com a linguagem característica anticapitalista:

³⁶No original: *radical catch-22*. Um Catch-22 é uma situação paradoxal da qual um indivíduo não consegue escapar devido a regras contraditórias (wikipedia.org).

Reinventar a política em Israel e Palestina significa dar as condições para um tipo de zapatismo judeu-palestino, um esforço de base para “reconquistar o que é comum” [*reclaim the commons*]. Isso significaria avançar em direção a democracia direta, uma economia participativa e uma autonomia genuína para as pessoas; buscando a visão de Martin Buber de “uma vida comum orgânica [*organic commonwealth*] ... que é a comunidade das comunidades”. Poderíamos chamar isso de uma “solução sem Estado”.

O otimismo de Templer sobre esse projeto repousa na percepção de uma ampla crise de fé na “governabilidade neoliberal”, fazendo de Israel/Palestina “um microcosmo da vacuidade disseminada em nossos imaginários políticos adquiridos e nas elites dominantes ... [mas que] oferece um micro-laboratório único para a experimentação de outro tipo de política”. Embora reconhecendo a inevitabilidade de um acordo bi-estatal no curto prazo, ele traça elementos que já estão transformando Palestina/Israel em “uma incubadora para a criação de um 'poder duplo' no médio prazo, 'minando' as estruturas capitalistas e as burocracias verticais”.

As especulações de Templer talvez envolvam mais do que alguns pensamentos positivos, mas o ponto relevante é que diferente da coexistência e do diálogo por si mesmos, a luta conjunta não implica normalização. Isso acontece porque ela está claramente infundida com o antagonismo direcionado à lógica de comando tanto do Estado de Israel quanto dos partidos e milícias palestinos que condenam qualquer negociação com israelenses. Assim, ao mesmo tempo que a criação e o cultivo de espaços que facilitam a ajuda mútua entre palestinos e israelenses é de fato necessária, apenas os espaços de rebelião e luta podem honestamente se levantar contra a carga de falsa normalização e “coexistência”.

A luta conjunta nas vilas da Cisjordânia não apenas desmontam o consenso inquestionável com respeito à Barreira de Segregação no público israelense. Quebras muito mais significantes podem ter aparecido na imagem intratável do conflito aos olhos de muitos israelenses. A cooperação israelenses-palestinos em ações militantes mas não-violentas é inerente-

mente poderosa porque ela realiza uma dramática mudança de perspectiva: o imaginário “horizontal” de um conflito entre israelenses e palestinxs é trocado por “vertical” de luta entre povo e governo. O acampamento de Mas’ha é por si mesmo um exemplo de tal transformação. O encontro entre israelenses e palestinxs engajando-se numa luta conjunta contra a construção da barreira de segregação na vila tornou-se um contínuo encontro cara a cara, onde membrxs de ambas comunidades podem se encontrar como indivíduos e criar uma comunidade genuína, mesmo que temporária, sem ilusões sobre a impossibilidade de acabar com a ocupação através apenas de ações de base. Para ambos lados, a luta conjunta pode ser uma experiência intensa de “estar junto” [*togetherness*], que, por extensão, pode criar um modelo para esforços futuros - como demonstram estas citações de umx participante palestinx e outrx israelense (Sha'labi e Medicks 2003):

Nazeeh: Nós queremos mostrar que o povo israelense não é nosso inimigo; queremos dar a oportunidade para israelenses cooperarem conosco como bons/boas/xs vizinhxs e apoiarem nossa luta ... Nosso acampamento mostrou que a paz não será construída com muros e separação, mas com cooperação e comunicação entre dois povos que vivem na mesma terra. No acampamento de Mas'ha, nós vivemos juntxs, comemos juntxs, e conversamos 24 horas por dia durante quatro meses. Nosso medo nunca vinha da gente, mas apenas dxs soldados israelenses e dxs colonxs.

Oren: A geração jovem israelense tem se dado conta que o mundo mudou. Ela vê que o Muro de Berlim caiu. Ela sabe que a segurança atrás de muros é ilusória. Passar um tempo juntxs no acampamento provou a todxs nós que a verdadeira segurança está na aceitação de cada umx como igual, em respeitar o direito de cada umx de viver uma vida plena e livre ... [lutamos] para acabar com muros e barreiras entre povos e nações, criando um mundo que fale uma língua - a língua dos direitos iguais e da liberdade.

Em contraste tanto com a lógica da separação quanto com a das iniciativas inofensivas de diálogo, a resistência conjunta em Palestina/Israel continua sendo uma arena aberta ao puxa-

empurra dos limites da cooperação israelenses/palestinxs, numa luta que, a despeito das suas condições imperfeitas, pode ainda assim, momentaneamente, manifestar a esperança de que judeus/judias/xs, palestinxs e outrxs possam um dia viver juntxs nessa terra sem classes, Estados ou fronteiras.

Conclusão

Este livro buscou olhar para o anarquismo contemporâneo, partindo da exploração da cultura e das ideias políticas anarquistas para questões de teoria anarquista em torno de poder, violência, tecnologia e nacionalismo. Ao mapear e avaliar esses assuntos, tentei mostrar de maneira geral como poderia ser a cara de uma teoria anarquista fundada na prática, uma vez que estivesse baseada num engajamento direto, crítico e parcial com as ações e palavras do movimento vivo.

Seguramente, não estive sozinho neste esforço. Redes de luta contra o capitalismo e o Estado tornaram-se maduras e autossustentáveis, e estão produzindo teorias recentes que merecem ser levadas a sério. Este livro junta-se a uma biblioteca em expansão de escritos de colegas teóricxs-ativistas e anarcadêmicxs, escritos estes que tornam-se por si mesmos uma contribuição valiosa para a luta. Como notou recentemente Michal Osterweil, várias redes do movimento mostram constantemente uma produção teórica que busca “pensar além, investigar e experimentar com diferentes práticas e imaginários políticos, assim como com diferentes análises dos sistemas e cidades nos quais estão lutando”. Além disso,

tanto o conteúdo das teorias quanto a forma como são produzidas ... baseiam-se numa ética da parcialidade, especificidade e de projeto em aberto; dispostas a serem revisadas e retrabalhadas dependendo da efetividade vivida; e numa sensibilidade ao fato de que conflitos e consequências inesperadas podem surgir quando diferentes sujeitxs e circunstâncias entram em contato com elas.

Minha própria contribuição à conversação teórica buscava uma fala nesse mesmo espírito. Espero que eu tenha conseguido encontrar a linguagem e os conceitos certos para tratar dos “complexos, confusos e inesperados elementos sempre presentes nas

realidades vividas de quem se esforça pela mudança social” (Osterweil 2007).

Como muitxs outrxs que se envolveram no “movimento dos movimentos” ali pela virada do milênio, participei acreditando em parte que a onda global de lutas em que estive envolvido poderia acelerar em um crescendo contínuo até que a genuína transformação social fosse alcançada. Foi assim por algum tempo, quando cada mobilização atraía grande número de pessoas e o apoio público estava aumentando mesmo nos países de capitalismo avançado, também como resultado dos excessos da polícia. Desde o final de 2001, entretanto, a onda parece ter quebrado e com as energias se desviando para o movimento contra as guerras do Afeganistão e do Iraque, ela começou a declinar ainda mais.

Hoje, porém, anarquistas e seus/suas/xs aliadxs estão novamente sentindo que a maré está mudando. Com a derrota, no Iraque e em toda parte, da tentativa estadunidense de hegemonia global, as coisas estão se transformando no sistema global e um novo surto de lutas pode estar no horizonte. Como Kay Summer e Harry Halpin escreveram recentemente, um mundo agora massivamente interconectado e globalizado teria que lidar com uma base de recursos que está se esgotando e um clima instável, colocando potencialmente a humanidade num momento único de instabilidade, um “ponto de bifurcação” onde a fase/passagem pode mudar de um padrão de equilíbrio dinâmico para outro - seja de guerra de gangues, eco-fascismo ou um mundo pacífico de autossuficiência, liberdade e ajuda mútua (Summer e Halpin 2007). Em outras palavras, as coisas inevitavelmente vão mudar - mas para onde, isso depende de nós.

E mais uma vez, existem mais perguntas que respostas. Ao chegar ao fim desta jornada em particular, parece que a urgência se afastou dos debates e que novas questões estão tomando seu lugar. Inevitavelmente, os livros publicados estarão atrasados em relação ao momento vivo de que tratam - mas talvez eu tenha sido bem-sucedido em dar uma expressão formal

adequada a algumas intuições, práticas e teorias compartilhadas que anarquistas e seus/suas/xs aliadxs têm alcançado, como um consenso orgânico no curso de suas lutas. Enquanto isso, as preocupações com a pureza do processo, ou com os limites do protesto violento, estão dando caminho para uma certa determinação tranquila. Existem novas questões para xs anarquistas enfrentarem agora - questões sobre como *realizar* seus objetivos.

*Kibbutz Samar, Vale de Arava
Solstício de Verão de 2007*

Bibliografia

Abramsky, Kolya (ed., 2001) *Restructuring and Resistance: Diverse voices of struggle from Western Europe* (Edinburgh: AK Distribution)

ACME collective (2000) *N30 Black Bloc Communique*;
<http://www.zmag.org/acme.htm>

Adamiak, Richard (1970) 'The Withering Away of the State: A reconsideration', *Journal of Politics* 32.1; <http://question-everything.mahost.org/Archive/WitheringAway.pdf>

Adams, Jason (2002a) 'Post-Anarchism in a Bombshell', *Aporia* 3; <http://aporijournal.tripod.com/postanarchism.htm>

—— (2002b) *Non-Western Anarchisms: Rethinking the global context* (pamphlet); <http://www.infoshop.org/texts/nonwestern.pdf>

Aguilar, Ernesto (2005) 'Breaking the Ice: Anarchist men and sexism in the movement';
<http://www.infoshop.org/inews/article.php?story=20050201065922986>

Anarchist Communist Initiative, Israel (2004) 'Two States for Two Peoples – Two States Too Many' (leaflet), in *FdCA, We are all Anarchists against the Wall*

Anarcho (undated) 'Anarchist Organisation and the Organisation of Anarchists',
<http://anarchism.ws/writers/anarcho/anarchism/organisationGAG.html>

Anarkismo.net Editorial Collective (2005) 'Who we are and why we do it';
<http://www.anarkismo.net/docs.php?id=1>

Andruss, Van, Christopher Plant, Judith Plant and Eleanor Wright (1990), *Home! A Bioregional Reader* (Gabriola Island, BC: New Society Publishers) Anonymous1 (1959/1812) 'The Declaration of the Framework Knitters', in Arthur Aspinall and E. Anthony Smith, eds, *English Historical Documents, XI, 1783–1832* (Oxford: Oxford University Press)

Anonymous2 (undated) 'What it is to be a girl in an anarchist boys club'; <http://www.spunk.org/texts/anarcfem/sp000168.html>

Anonymous3 (2000) 'May Day', Do or Die 9; http://www.eco-action.org/dod/no9/may_day.htm

Anonymous4/5 (2003) 'Lausanne Solidarity Declaration' and 'With Love from the Black Bloc'; http://indymedia.ie/newswire.php?story_id=64828

Anonymous6 (2003) 'Communiqué : face aux mensonges médiatiques, des blacks et pinks blocs témoignent et revendiquent'; <http://www.ainfos.ca/03/jun/ainfos00088.html>

Anonymous7 (2001) 'Some notes on Insurrectionary Anarchism', Killing King Abacus 2; http://www.geocities.com/kk_abacus/kka/NTINSUR.html

Anonymous8 (1999) *Beasts of Burden: Capitalism – Animals – Communism* (London: Antagonism Press); www.insurgentdesire.org.uk/beast.htm

ARA – Anti Racist Action (undated) Points of Unity; <http://www.antiracistaction.us/pn>

Armstrong, Elizabeth A. (2002) *Forging Gay Identities: Organizing Sexuality in San Francisco, 1950–1994* (Chicago: University of Chicago Press)

Arquilla, John and David Ronfeldt, eds, *Networks and Netwars: The future of terror, crime and militancy* (Santa Monica, CA: RAND Corporation); http://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR1382/index.html

Ashen Ruins (2002) *Beyond the Corpse Machine: Defining a post-leftist critique of violence* (pamphlet); http://www.infoshop.org/rants/corpse_last.html

ASI – Anti-Slavery International (2005) Annual Review; <http://www.antislavery.org/homepage/resources/PDF/annualreview2005.pdf>

Austrian, Guy Izhak and Ella Goldman (2003) 'How to strengthen the Palestine Solidarity Movement by making friends with Jews'; *Clamor magazine Communiqué #20*; <http://www.clamormagazine.org/communique/communique20.pdf>

Aviram, Adina (2003) 'Militarization of knowledge';

<http://www.newprofile.org/showdata.asp?pid=347>

Ayalon, Uri (2004) 'Resisting the Apartheid Wall', in *FdCA, We are all Anarchists against the Wall*

Bachrach, Peter and Morton Barratz (1970) *Power and Poverty* (New York: Oxford University Press)

Bachram, Heidi (2004) 'Climate Fraud and Carbon Colonialism: The new trade in Greenhouse Gasses', *Capitalism Nature Socialism* 15:4; www.carbontradewatch.org/pubs/cns.pdf

Bailey, Mark (2005) "'Border Thinking", the Global Justice Movement and Mythologies of Resistance'; paper at the Second Wales and Southwest England postgraduate conference, Cardiff University

Bakunin, Michael (2001/1866) 'The Revolutionary Catechism', in *The Anarchy Archives*;
http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bakunin/catechism.html

—— (1953/1871) 'A circular letter to my friends in Italy', in G. P. Maximoff, ed., *The Political Philosophy of Bakunin* (London: Free Press)

Barandiaran, Xabier (2003) *Hacklabs: Tecnologías y redes de ensamblado colectivo de autonomía digital*, v.0.9;
<http://www.sindominio.net/~xabier/textos/hl/hl.html>

Barclay, Harold (1990) *People Without Government: An anthropology of anarchism* (London: Kahn & Averill)

Bauman, Zygmunt (1991) *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press)

Bell, Graham (1992) *The Permaculture Way: Practical steps to create a self-sustaining world* (Northampton: Thorsons)

Berg, Peter (ed., 1978) *Reinhabiting A Separate Country: A Bioregional Anthology of Northern California* (San Francisco: Planet Drum Foundation)

—— (2002) *Bioregionalism* (webpage);
http://www.planetdrum.org/bioregionalism_defined.htm

Bevington, Louisa S. (1896) *Anarchism and Violence* (London: Liberty Press); <http://www.mantex.co.uk/ou/aa810/vww-08.htm>

Birnbaum, Norman (1971) *Towards a Critical Sociology* (Oxford: Oxford University Press)

Black, Bob (1994) 'The Sphincter of Anarchism', in *Beneath the Underground* (Portland, OR: Feral House); <http://www.spunk.org/library/writers/black/sp001644.html> (as 'My Anarchism Problem')

—— (1998) *Anarchy After Leftism* (San Francisco: CAL Press)]

Black Laundry (2001) 'Nails and Feathers'; http://www.blacklaundry.org/pdfs/Wigstock_sept01.pdf

Black, Mary (2001) 'Letter from Inside the Black Bloc' *AlterNet.*, July 25; <http://www.alternet.org/story/11230>

Bonanno, Alfredo (1996) *The Anarchist Tension* (London: Elephant editions) —— (1998) *The Insurrectional Project* (London: Elephant editions)

Bookchin, Murray (1972) 'On Spontaneity and Organization', *Liberation* (March)

—— (1974) *Post-scarcity Anarchism* (Montreal: Black Rose)

—— (1980) 'Anarchism Past and Present', *Comment* 1.6; in *The Anarchy Archives* http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/pastandpresent.html

—— (1995) *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm?* (Edinburgh: AK Press); <http://www.spunk.org/library/writers/bookchin/sp001512>

—— (2003) 'The Communalist Project', *Harbinger, A Journal of Social Ecology* 3.1; <http://www.social-ecology.org/harbinger/vol3no1/communalist.html>

Bray, Jim (2000) (Working) *Start of Critique of Black Bloc Technique* (webpage); http://www.as220.org/jb/politics/black_bloc.html

Brown, L. Susan (1993) *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism* (Montreal: Black Rose)

Buechler, Steven M. (2000) *Social Movements in Advanced Capitalism* (Oxford: Oxford University Press)

Butler, C. T. and Amy Rothstein (1998) *Conflict and Consensus* (Takoma Bay, MD: Food Not Bombs Publishing); <http://www.consensus.net>

CAFOD – Catholic Agency for Overseas Development (2004) *Clean Up Your Computer*;
www.computertakeback.com/document.cfm?documentID=21

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

Carrier, James (1991) 'Gifts, Commodities, and Social Relations: a Maussian view of exchange', *Sociological Forum* 6.1, pp.119–36

Carter, Alan (2000) 'Analytical Anarchism: Some conceptual foundations', *Political Theory* 28.2

Carter, April (1978) 'Anarchism and Violence', in J. Roland Pennock and John W. Chapman, eds, *Nomos XIX – Anarchism* (New York: NYU Press), pp.320–40

Carter, John and Dave Morland (2004) 'Anti-Capitalism: Are we all anarchists now?' in Carter and Morland, eds, *Anti-capitalist Britain* (Gretton: New Clarion Press)

Castoriadis, Cornelius (1964) 'The Role of Bolshevik Ideology in the Birth of the Bureaucracy', *Socialism ou Barbarie* 35;
<http://www.geocities.com/cordobakaf/castbolsh.html>

Charles, Leonard, Jim Dodge, Lynn Milliman and Victoria Stockley (1981) 'Where You At? A bioregional quiz', *Coevolution Quarterly* 32 (Winter);
<http://www.asle.umn.edu/archive/readings/quiz.html>

Chesters, Graeme and Ian Welsh (2005) *Complexity and Social Movements: Multitudes on the edge of chaos* (London: Routledge)

Choi, Sang et.al (2002) 'Microwave-driven Multifunctional Capability of Membrane Structures', *Smart Materials and Structures* 13, 38–48

Chomsky, Noam (1986) 'The Soviet Union versus Socialism', *Our Generation* 17.2; <http://www.zmag.org/chomsky/articles/86-soviet-socialism.html>

Churchill, Ward and Mike Ryan (1998) *Pacifism as Pathology: Reflections on the role of armed struggle in North America* (Winnipeg: Arbeiter Ring)
Class War Federation (1992) *Unfinished Business: the politics of class war* (Edinburgh: AK Press)

Cleaver, Harry (1998) 'The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle', in Holloway and Peláez, *Zapatista!: Reiventing Revolution in Mexico* (London: Pluto)

Cohen, Jean and Andrew Arato (1992) *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press)

Cohen, Joshua (1998) 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in Alan Hamlin and Phillip Pettit, eds, *The Good Polity* (New York: Blackwell)

Cohn-Bendit, Daniel and Gabriel (1968) *Obsolete Communism – The Left Wing Alternative* (Edinburgh: AK Press)

Colectivo Situaciones (2002), 19 y 20: *Apuntes para el nuevo protagonismo social* (Buenos Aires: Colectivo Situaciones)

Collins, Patricia Hill (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (London : Routledge)

Colombo, Eduardo (2000) 'Prologomènes à une réflexion sur la violence', *Réfractations* 5;
<http://www.plusloin.org/refractions/refractions5/prolegomenes-columbo.htm>

Coover, Virginia, Ellen Deacon, Charles Esser and Christopher Moore (1977) *Resource Manual for a Living Revolution* (Philadelphia: New Society Publishers)

Crass, Chris (2002) "'But We Don't Have Leaders": Leadership development and antiauthoritarian organizing';
http://www.infoshop.org/rants/crass_leaders.html

—— (2004) 'Going to places that scare me: personal reflections on challenging male supremacy';
<http://www.colours.mahost.org/articles/crass15.html>

CrimethInc (2001) 'Alive in the Land of the Dead', in *Days of War, Nights of Love: CrimethInc for Beginners* (Olympia, WA: CrimethInc Ex-Workers)

Collective); <http://www.crimethinc.com/library/english/alive.html>

CWS organisers (eds, undated) Resources for Challenging White Supremacy workshops; <http://www.cwsworkshop.org/resources.html>

Dahl, Robert (1957) 'The Concept of Power', *Behavioral Science* 2, pp.201–15 — with Bruce Stinebrickner (2003) *Modern political analysis*, 6th ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall)

DARPA – Defense Advanced Research Projects Agency (2005) Micro-Electro-Mechanical Systems (MEMS) Project website; <http://www.darpa.mil/mto/mems/index.html>

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

De-Shalit, Avner (2000) *The Environment Between Theory and Practice* (Oxford: Oxford University Press)

Diani, Mario (1992) 'The Concept of Social Movement', *Sociological Review* 40.1

—— (2003) "'Leaders" or Brokers? Positions and influence in social movement networks', in Mario Diani and Doug McAdam, eds, *Social Movements and Networks: Relational approaches to collective action* (Oxford: Oxford University Press)

DKDF organisers (eds, 2004) *Readings for the Different Kind of Dude-fest*, Washington, DC; <http://differentkindofdudefest.dead-city.org/reading.html>

Dominick, Brian (1995) *Animal Liberation and Social Revolution* (pamphlet) Edelman, Lee (1993) 'The Mirror and the Tank: "AIDS", subjectivity, and the rhetoric of activism'. In Timothy F. Murphy and Suzanne Poirier, eds, *Writing AIDS: Gay Literature, Language, and Analysis* (New York: Columbia University Press)

Edwards, Paul N. (2003) 'Infrastructure and Modernity', in Misa et al., *Modernity and Technology*

Eisler, Riane (1988) *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (San Francisco, CA: HarperCollins)

Ekeh, Peter (1974) *Social Exchange Theory: The two traditions* (Cambridge, MA: Harvard University Press)

Ellul, Jacques (1964) *The Technological Society* (New York: Vintage Books) El Viejo (2002) notes to PGA 2002, PGA Hallmarks; <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/pga/hallm.htm>

Epstein, Barbara (1991) *Political Protest and Cultural Revolution: Non-violent direct action in the 1970s and 1980s* (Berkeley, CA: University of California Press)

ETC Group – action group on Erosion, Technology and Concentration (2003) *The Big Down – Technologies converging on the nano scale*; <http://www.etcgroup.org/upload/publication/171/01/thebigdown.pdf>

FAA – United States Federal Aviation Administration (1999) *Final Environmental Assessment for the Sea Launch Project*; http://www.fas.org/spp/guide/ukraine/launch/2_99Bslea.pdf

FdCA – Federazione dei Comunisti Anarchici (eds, 2004) *We are all Anarchists against the Wall* (Fano: I Quaderni di Alternativa Libertaria); http://www.fdca.it/wall/media/anarwall_EN.pdf

Feral Faun (WolfiLandstreicher) (2001) ‘The Anarchist Subculture’, in *Feral Revolution* (London: Elephant editions), pp.80–97

Ferrara, Jennifer (1998) ‘Revolving Doors: Monsanto and the regulators’, *The Ecologist* (autumn); <http://www.psrast.org/ecologmons.htm>

Feyerabend, Paul (1970) *Against Method* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press)

Fifth Estate (1986) ‘Renew the Earthly Paradise’, *Fifth Estate* 322 (Winter/Spring); <http://website.lineone.net/~grandlaf/Rtep.htm>

Flugennock, Mike (2000) ‘A16, a sort of Epilogue: Black Bloc Salute’; *MikeyZine*; <http://www.sinkers.org/a16/blackbloc/>

Forsy, Helen (1990) ‘Community: Meeting our deepest needs’, in Andruss et al., *Home! A Bioregional Reader*

Foti, Alex and Zoe Romano (eds 2004) *Precarity*, Thematic issue, *Greenpepper magazine*

Foucault, Michel (1980) ‘Two Lectures’, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (New York: Pantheon)

—— (1988) 'Technologies of the Self' in L. H. Martin et al., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock)

Franks, Benjamin (2006) *Rebel Alliances: The means and ends of contemporary British anarchisms* (Edinburgh: AK Press)

FSF – Free Software Foundation (1996) Definition;
<http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.html>

Freeden, Michael (1996) *Ideologies and Political Theory: A conceptual approach* (Oxford: Clarendon)

Freeman, Jo (1970) 'The Tyranny of Structurelessness', *Black Rose* 1;
http://flag.blackened.net/revolt/hist_texts/structurelessness.html

—— (1976) 'Trashing: The Dark Side of Sisterhood', *Ms. Magazine* (April) pp.49–51, 92–98; <http://www.jofreeman.com/joreen/trashing.htm>

Freire, Paulo (1970) *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Seabury Press)
Friends of Al-Halladj (2002) Fawda;
http://digilander.libero.it/guerrasociale.org/fawda_ing.htm

Friends of Phil and Toby (2003) *Summit Up: Reflections on the anti-G8 actions in Lausanne*;
www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/evian/post_evian/0422summit_up.htm

Galeano, Eduardo (1993) *Las Palabras Andantes* (Madrid: Siglo Veintiuno)

Gandhi, Mohandas K. (1915) 'In Another's Land', in *Collected Works* (New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India) vol. 26

Gee, Theoman (2003) *Militancy Beyond Black Blocs* (pamphlet) (Innsbruck: Alpine Anarchist Productions)

Geertz Clifford (1975) 'Thick Description: towards an interpretative theory of culture', in *The Interpretation of Culture* (London: Hutchinson)

Gerlach, Luther (2001) 'The Structure of Social Movements: Environmental activism and its opponents'. In Arquilla and Ronfeldt, *Networks and Netwars*, Ch. 9

Gimli (2004) 'The Feral Fury Unleashed', *Green Anarchy* 16;
<http://www.greenanarchy.org/index.php?action=viewwritingdetail&writingid=246>

Goettlich, Paul (2000) 'The Revolving Door', in *The Green Revolution: A Critical Look* (website) <http://www.mindfully.org/Farm/Green-Revolution-Revolving.htm>

Goldman, Emma (1917) 'The Psychology of Political Violence', in *Anarchism and Other Essays* (Edinburgh: AK Press);
http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/aando/psychopolvio.html

—— (1925) 'Afterword' to *My Disillusionment in Russia* (London: C. W. Daniel);
http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/goldman/further/mfdr_12.html

—— (1989/1938) 'Emma Goldman's Views', *Letter to Spain and the World* (August). Reprinted in Vernon Richards, ed., *British Imperialism and the Palestine Crisis: Selections from the anarchist journal Freedom, 1938–1948* (London: Freedom Press), pp.24–7

Gould, Carol (1988) *Rethinking Democracy: Freedom and social cooperation in politics, economics and society* (Cambridge: Cambridge University Press)

Graeber, David (2002) 'The New Anarchists', *New Left Review* 13;
<http://newleftreview.org/A2368>

—— (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press)

Grauer, Mina (1994) 'Anarcho-Nationalism: Anarchist attitudes towards Jewish nationalism and Zionism', *Modern Judaism* 14.1

Gullestad, Marianne (1999) 'The Politics of Knowledge', at *Advancing Cultural Studies International Workshop*, Stockholm;
http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j001/ADVCS/acs_gull.htm

Hakim Bey (1985a) 'Pirate Utopias', in *The Temporary Autonomous Zone* (New York: Autonomedia); <http://www.sacred-texts.com/eso/taz.htm>

—— (1985b) 'Psychic Paleolithism and High Technology: A Position Paper'; in *The Temporary Autonomous Zone*

—— (1991) 'The Willimantic/Rensselaer Questions', in Mike Gunderloy and Michael Ziesing, *Anarchy and the End of History* (San Francisco: Factsheet Five Books)

Heidegger, Martin (1977/1962) 'The Question Concerning Technology', in *Basic Writings* (San Francisco: HarperCollins)

Heinberg, Richard (2004) *Powerdown: Options and actions for a post-carbon world* (Gabriola Island, BC: New Society Publishers)

Herndon, Sheri (2001) 'Myths about Consensus Decision-making' (IMC e-list message); <http://lists.indymedia.org/mailman/public/imc-process/2001-February/000463.html>

Hever, Shir (2006) *The Economy of the Occupation* (bulletin series) (Jerusalem: Alternative Information Centre); <http://www.alternativenews.org/the-economy-of-the-occupation/index.php>

Himanen, Pekka (2001) *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age* (New York: Random House)

Hobson, Christopher Z., Wayne Price and Matthew Quest (2001) 'New Intifada' (debate), *The Utopian* 2; <http://www.ainfos.ca/01/apr/ainfos00225.html>

Hodgson, Torrance (2003) 'Towards Anarchy'; <http://www.infoshop.org/inews/article.php?story=03/01/21/7159959>

Holloway, John (2002) *Change the World Without Taking Power* (London: Pluto Press)

—— (2003) 'Is the Zapatista Struggle an Anti-Capitalist Struggle?', *The Commoner* 6; <http://www.commoner.org.uk/holloway06.doc>

homefries (ed., 2004) *A Liberation Reader: Writings and other media connecting animal liberation and social justice*; <http://www.liberationreader.blogspot.com/>

Honderich, Ted (1989) *Violence for Equality* (London: Routledge)

Horrox, James (2007) *A Living Revolution: Anarchism in the Kibbutz*

Movement (San Francisco: AK Press)

Hurwitz, Roger (1999) 'Who Needs Politics? Who Needs People? The Ironies of Democracy in Cyberspace', *Contemporary Sociology* 28.6, pp. 655–61

Iadicola, Peter and Anson Shupe (1998) *Violence, Inequality, and Human Freedom* (Lanham: Rowman & Littlefield)

ILS – International Libertarian Solidarity (2001) 'Declaration of the International Libertarian Meeting'; <http://www.ils-sil.org/en/declaration.htm>

Imarisha, Walidah and Not4Prophet (2004) 'The War of Art: A conversation', in Ashanti Alston., ed., *Our Culture, Our Resistance: People of color speak out on anarchism, race, class and gender* http://www.illegalvoices.org/bookshelf/our_culture,_our_resistance/the_war_of_art.html

IMC – Independent Media Centre network (2001) *Principles of Unity*, <http://docs.indymedia.org/view/Global/PrinciplesOfUnity>

ISM – International Solidarity Movement – Canada (2002) 'History, Structure & Philosophy', <http://www.ismcanada.org/en/history.shtml>

Jensen, Derrick (2000) *A Language Older than Words* (New York: Context Books)

Jeppesen, Sandra (2004) 'Where Does Anarchist Theory Come From?', *Insistute of Anarchist Studies Theory & Politics* column; <http://www.anarchist-studies.org/article/articleview/51/1/7/>

Jordan, John (1998) 'The Art of Necessity: The subversive imagination of anti-road protests and Reclaim the Streets', in McKay, *DiY Culture*

Jordan, John and Jennifer Whitney (2003) *Que Se Vayan Todos: Argentina's Popular Rebellion* (pamphlet); http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/imf/argentina/txt/2002/0918que_se_vayan.htm

Juris, Jeff (2004) *Digital Age Activism: Anti-corporate globalization and the cultural politics of transnational networking*; PhD thesis, University of California at Berkeley

Kaplan, Temma (1997) *Crazy for Democracy: Women in Grassroots*

Movements (London: Routledge)

Katsiaficas, George (1997) *The Subversion of Politics: European autonomous social movements and the decolonization of everyday life* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press)

Kaufman, Mara (2005) 'A Hacker's Perspective on the Social Forums', <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=05/02/23/1529229>

Kellner, Douglas (2001), 'Introduction' to Andrew Feenberg and Jim Freedman, *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968* (Albany: SUNY Press)

Klein, Naomi (2000) *No Logo: Taking aim at the brand bullies* (London: HarperCollins) p.281

—— (2002) *Fences and Windows: Dispatches from the front lines of the globalisation debate* (London: Flamingo)

Kollock, Peter (1999) 'The Economies of Online Cooperation: Gifts and public goods in Cyberspace', in Smith, Marc and Peter Kollock, eds, *Communities in Cyberspace* (London: Routledge)

Kondratieff, Nikolai (1984/1922) *The Long Wave Cycle* (New York: Richardson & Snyder)

Kropotkin, Petr (1910) 'Anarchism', *Encyclopaedia Britannica*; in *The Anarchy Archives*; http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/britanniaanarchy.html

—— (1916) *The Conquest of Bread* (London: G. P. Putnam's Sons)

Kunstler, James (2006) *The Long Emergency: Surviving the end of oil, climate change, and other converging catastrophes of the twenty-first century* (Berkeley, CA: Grove/Atlantic)

Lahey, George (2002) 'Diversity of Tactics and Democracy', *Clamor Magazine* (March/April)

Lakoff, Aaron and Yossi Bar Tal (2005) 'Israeli Anarchism: Being Young, Queer and Radical in the Holy Land', *Anarchist Studies* 13.2

Landauer, Gustav (1907) 'Volk und Land: Dreißig sozialistische Thesen', *Die Zukunft* (Jan. 12)

—— (1973/1910) ‘Schwache Statismänner, Schwacheres Volk!’, *Der Sozialist* (June 10), trans. in Eugene Lunn, *Prophet of Community: the Romantic Socialism of Gustav Landauer* (Berkeley: University of California Press)

—— (1978/1911) *For Socialism* (St. Louis: Telos Press) Landstreicher, Wolfi(2001) ‘Introductory Notes’, in *Willful Disobedience: Analysis and Theory 2.1* (pamphlet); <http://www.omnipresence.mahost.org/wd-v2-n1-6.htm>

—— (2002) ‘From Politics to Life: Ridding Anarchy of the Leftist Millstone’, *Anarchy: a Journal of Desire Armed* 54; http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/life.html

Le Guin, Ursula (2002/1974) *The Dispossessed* (London: Gollancz) Lenin, Vladimir Ilyich (1952/1918) *State and Revolution*; in the Marxists Internet Archive; <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch05.htm>

Levine, Cathy (undated) ‘The Tyranny of Tyranny’; <http://www.angrynerds.com/tot.html>

Lewis, Linda and Sally Baideme (1972) ‘The Women’s Liberation Movement’, in Lyman T. Sargent, ed., *New Left Thought: An introduction* (Homewood, Ill: Dorsey Press)

Lukes, Stephen (2005) *Power: A Radical View* (Basingstoke: Palgrave Macmillan)

Lyon, David (2003) ‘Surveillance Technology and Surveillance Society’, in Misa et al., *Modernity and Technology*

Makhno, Nestor, Piotr Arshinov et al. (1926) *Organisational Platform of the Libertarian Communists*; http://www.nestormakhno.info/english/platform/org_plat.htm

Malatesta, Errico (1921) ‘Self Defence’, *Umanità Nova*, 25 August; http://325collective.com/anok&violence_em.pdf

—— (1927) ‘A Project of Anarchist Organisation’, *Il Risveglio* (Geneva), October

Marcos, Subcomandante Insurgente (1998) ‘Above and Below: Masks and

Silences'; <http://www.ezln.org/documentos/1998/19980717.en.htm>

Marcuse, Herbert (1964) *One Dimensional Man* (Boston: Beacon)

Marshall, Peter (1992) *Demanding the Impossible: A history of anarchism* (London: Fontana)

Martel, Frédéric (1999) *The Pink and the Black: Homosexuals in France since 1968* (Stanford, CA: Stanford University Press)

Martinez, Elizabeth (2000) 'Where was the Color in Seattle?', in Kevin Danaher and Roger Burbach, eds, *Globalize This!* (Monroe: MN: Common Courage Press)

Marx, Karl (1867) 'The Strife between Workman and Machine', in *Capital* vol.1, Ch. XV, §5; in the Marxists Internet Archive; <http://marxists.org/archive/marx/works/1867-1/ch15.htm>

Mauss, Marcel (1935/1969) *The Gift* (London: Routledge & Kegan Paul)

May, Todd (1994) *The Political Theory of Post-structuralist Anarchism* (Philadelphia: University of Pennsylvania press)

Mbah, Sam and I.E. Igariwey (2001) *African Anarchism: The history of a movement* (Tucson, AZ: See Sharp Press); http://www.zabalaza.net/theory/african_anarchism/contents.htm

McBay, Aric (2006) *Peak Oil Survival: preparation for life after gridcrash* (Guilford, CT: Lyons)

McCarthy, Ryan Chiang (2002) 'Anarchists and Palestine: class struggle or popular front?', NEFAC website; <http://makhno.nefac.net/html/drupal/?q=node/view/158>

McKay, George (1996) *Senseless Acts of Beauty: Cultures of resistance since the sixties* (London: Verso)

—— (ed., 1998) *DiY Culture: Party and protest in nineties Britain* (London: Verso)

McQuinn, Jason (2002) 'The Tyranny of Structurelessness: An organizationalist repudiation of anarchism', *Anarchy: A Journal of Desire Armed* 54

—— (2003) 'Evasion of Rational Discussion in the Radical Milieu',

Anarchy: A Journal of Desire Armed 56

—— (2004) 'Post-left Anarchy: Leaving the Left Behind', *Anarchy: A Journal of Desire Armed* 57; <http://www.anarchist-studies.org/article/articleview/43/1/1>

Meyers, William (2000) *Nonviolence and Its Violent Consequences* (pamphlet); <http://www.sinkers.org/nonviolence/>

Michaels, Lucy (2004) 'Fear and Loathing', *New Internationalist* 372 (October); <http://www.jfffp.org/BackgroundJ/michaels.htm>

Michels, Roberto (1999/1911) *Political Parties* (London: Transaction)
Midnight Notes (1985) *Strange Victories: The Anti-nuclear movement in the US and Europe* (London: Elephant Editions)

Millet, Steve (2004) 'Fifth Estate's Critique of the Megamachine', in Jonathan Purkis and David Morland, eds, *Changing Anarchism: Anarchist theory and practice in a global age* (Manchester: Manchester University Press)

Misa, Thomas, Philip Brey and Andrew Feenberg (eds, 2003) *Modernity and Technology* (Cambridge, MA.: MIT Press)
Mitropoulos, Angela, Marina Vishmidt, John Barker, Laura Sullivan et al. (2005) *Exploring Precariousness*. Special section, *Mute* 29

Mollison, Bill (1988) *Permaculture: A designers' manual* (Tyalgum: Tagari)
Mooney, Pat (2006) *Breaking Waves: Technology Tsunamis, Globalisation and Dismemberment* (Uppsala: Dag Hammarskjöld Foundation)

Moore, John (1997) 'A Primitivist Primer', *Green Anarchist* 47–8, pp.18–19; <http://lemming.mahost.org/johnmoore/>

—— (1998) 'Maximalist Anarchism/Anarchist Maximalism', *Social Anarchism* 25; <http://www.spunk.org/texts/misc/sp001887.html>

Moore, Richard (2003) 'Will A Death in the Family Breathe Life into the Movement?', in *Notes from Nowhere*, eds, *We Are Everywhere*

Morris-Suzuki, Tessa (1984) 'Robots and Capitalism', *New Left Review* I/147

Mueller, Tadzio (2004) "'Will the destruction be constructive?': Anticapitalist riots in search of the radical'. Paper at the conference *Global*

Civil Society and Local Activism: Poststructuralism and Praxis, SOAS,
University of London

Mumford, Lewis (1934) *Technics and Civilization* (London: Routledge)

Munson, Chuck (ed., 2005) *What you should know about the WWP, IAC
and ANSWER* (Web page); <http://www.infoshop.org/texts/wwp.html>

Newman, Saul (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and
the dislocation of power* (Lanham: Lexington Books)

Nitzan, Jonathan and Shimshon Bichler (2002) *The Global Political
Economy of Israel* (London: Pluto)

Noble, David F. (1993) *Progress Without People: In Defense of Luddism*
(Chicago: Charles H. Kerr)

Notes from Nowhere (eds, 2003) *We Are Everywhere: The irresistible rise
of global anticapitalism* (London: Verso)

Novak, Zachary (2006) 'Communities, Refuges, and Refuge-Communities',
Transition Culture blog; <http://transitionculture.org/?p=472>

Nyman, Ira (2001) 'The Gift of Generalized Exchange', *Spark* 17

O'Connor, Alan (2003) 'Anarcho-Punk: Local scenes and international
networks', *Anarchist Studies* 11:2

O'Connor, Paul (2001) 'Good evening, here is the real news', *Guardian*, 20
August

One Off Press (2001) *On Fire: The battle of Genoa and the anti-capitalist
movement* (UK: One-off Press)

One Struggle (2002) 'About Us';
http://www.onestruggle.org/english_frameset2.htm

Osterweil, Michal (2007) "'Becoming-Woman?'" In theory or in practice?',
Turbulence: Ideas for Movement 1 – What Would it Mean to Win? (June
2007); <http://turbulence.org.uk>

P.M. (1985) *bolo'bolo* (New York: Autonomedia)

PENGON – Palestinian Environmental NGOs Network (2003) *The Wall in
250*

Palestine: Facts, Testimonies, Analysis and Call to Action;
<http://www.pengon.org/wall/publication.html>

Perez, Carlota (2002) *Technological Revolutions and Financial Capital: The dynamics of Bubbles and Golden Ages* (Cheltenham: Edward Elgar)

Perlman, Fredy (1969) 'The Reproduction of Everyday Life';
<http://www.spunk.org/library/writers/perlman/sp001702/repro.html>

—— (1983) *Against His-story, Against Leviathan!* (Detroit: Black and Red); extract: <http://www.primitivism.com/leviathan.htm>

PGA – Peoples' Global Action network (1999), Documents of the Second International PGA conference, Bangalore;
<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/en/pgainfos/bangalore/briefreport.html>

—— (2002) Hallmarks;
<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/pga/hallm.htm>

Plows, Alex (2002) *Practics and Praxis: The what, how and why of the UK environmental direct action movement in the 1990s*. PhD thesis, University of Wales, Bangor;
<http://www.iol.ie/~mazzoldi/toolsforchange/afpp/plowsphd.rtf>

Price, Wayne (2001) 'Anarchism and the Israeli–Palestinian War', *Barricada* 17.

Prole Cat (2004) 'Towards More Effective Political Organizations: The role of leadership in anarchist society', *The Dawn* 4; <http://www.the-dawn.org/2004/10/leadership.html>

Proudhon, Pierre Joseph (1847) *The Philosophy of Poverty* (Boston: Benjamin Tucker)

Purkis, Jonathan (2001) 'Leaderless Cultures: The problem of authority in a radical environmental group', in Colin Barker, Alan Johnson and Michael Lavalette, eds, *Leadership and Social Movements* (Manchester: Manchester University Press)

Ramsey Tosh, Nancy (2001) 'Mirror Images: Wicca from the Inside Out and Outside In', in David G. Bromley and Lewis F. Carter, eds, *Toward Reflexive Ethnography: Participating, Observing, Narrating* (Oxford: JAI Press)

Rappert, Brian (1999) 'Assessing Technologies of Political Control',
Journal of Peace Research 36.6

Reason, Peter and Hilary Bradbury (2001) Handbook of Action Research
(London: SAGE)

resist.nl (2005) 'Morning 06.07.05 Black Block tactics in Stirling (video)';
<http://www.indymedia.org.uk/en/2005/07/317377.html>

Reyes, Oscar, Hilary Wainwright, Mayo Fuster i Morrell and Marco
Berlinguer (2005) European Social Forum: Debating the challenges for its
future; Project newsletter, 'Guide for social transformation in Europe: ESF
and surroundings'; <http://www.euromovements.info/newsletter/>

Ribeiro, Silvia (2003) 'The Day the Sun Dies: Contamination and resistance
in Mexico' Seedling (summer); <http://www.grain.org/seedling/?id=292>

Ritter, Alan (1980) Anarchism: A theoretical analysis (Cambridge:
Cambridge University Press)

Robins, Kevin and Frank Webster (1983) 'Luddism: New technology and
the critique of political economy', in Les Levidow and Bob Young, eds,
Science, Technology and the Labour Process: Marxist studies (London: Free
Association Books) vol. 2, pp.9–48.

Rocker, Rudolf (1937) Nationalism and Culture (New York: Covici, Friede)
—— (1989/1938) Anarcho-Syndicalism (London: Pluto)

Rosaldo, Renato (1989) Culture and Truth: The remaking of social analysis
(Boston: Beacon Press)

Rose, Steven (2006) 'Israel's Other Weaponry', Palestine News (summer)

Roth, Benita (2004) Separate Roads to Feminism: Black, chicana, and white
feminist movements in America's Second Wave (New York: Cambridge
University Press)

Russell, Bertrand (1938) Power: A new social analysis (London: Allen &
Unwin)

Sahlins, Marshall (1972) Stone Age Economics (New York: Walter De
Gruyter)

Sale, Kirkpatrick (1983) 'Mother of All: An introduction to bioregionalism', Third Annual E. F. Schumacher Lecture;
http://www.schumachersociety.org/publications/sale_83.html

—— (1996) *Rebels Against the Future: The Luddites and their war on the industrial revolution* (London: Quartet Books)

Sandercock, Josie et al. (eds, 2004) *Peace Under Fire: Israel/Palestine and the International Solidarity Movement* (London: Verso)

SchNEWS (2001) *Monopolise Resistance* (pamphlet);
<http://www.schnews.org.uk/mr.htm>

—— (2004) 'Short Sharp Crop: How GM crop farming was killed in Britain', in *SchNEWS At Ten* (Brighton: SchNEWS) pp.171–6

Sha'alabi, Nazeeh and Oren Medicks (2003) 'The camp in the eyes of a Palestinian activist' and 'The camp in the eyes of an Israeli activist';
<http://stopthewall.org.il/mashacamp/Bibliography>
177

Shepard, Benjamin and Ronald Hayduk (eds, 2002) *From ACT UP to the WTO: Urban Protest and Community Building in the Era of Globalization* (London: Verso)

Shot by both sides (2005) 'Anti semitism and the Left', Melbourne Indymedia; <http://www.melbourne.indymedia.org/news/2005/02/87951.php>

SVTC – Silicon Valley Toxics Coalition. Webpage:
<http://www.svtc.org/Silverstein>, Marc (2002) 'Breaking Free of the Protest Mentality'; [http://site.
www.umb.edu/faculty/salzman_g/Strate/Discus/2002-04-25Silverstein.htm](http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Strate/Discus/2002-04-25Silverstein.htm)

Situationist International (1959) 'Détournement as Negation and Prelude';
<http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/315>

Solidarity Federation (2002) 'Human Rights: Yes – State of Palestine: No', Direct Action 23; [http://www.directa.force9.co.uk/back issues/DA
23/regulars2.htm](http://www.directa.force9.co.uk/back%20issues/DA23/regulars2.htm)

Spar, Debora (2001) *Ruling the Waves: Cycles of discovery, chaos, and wealth, from the compass to the Internet* (New York: Harcourt)

Squirrellife (2004) 'London, UK – Death Spasms of an Insurrectionary

Movement'; in *Confessions of A Riot Tourist*;
http://squirrellelife.diaryland.com/040113_41.html

Starhawk (1987) *Truth or Dare: Encounters with power, authority and mystery* (San Francisco: HarperCollins)

—— (2002) *Webs of Power: Notes from the global uprising* (Gabriola Island, BC: New Society Publishers)

—— (2004) 'RNC Update Number Two: Power and Anarchy';
http://www.starhawk.org/activism/activism-writings/RNC_update2.html

Sullivan, Sian (2004) "'We are heartbroken and furious" (:2): Violence and the (anti-)globalisation movement(s)', CSGR Working Paper 133/04

Summer, Kay and Harry Halpin (2007), 'Complexity, critical instability and the end of capitalism', *Turbulence: Ideas for Movement 1 – What Would it Mean to Win?* (June 2007); <http://turbulence.org.uk>

Taylor, Bron (2002) 'Diggers, Wolfs, Ents, Elves and Expanding Universes', in Jeffrey Kaplan and Heléne Lööw, eds, *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (Walnut Creek, CA: Alta Mira Press)

Taylor, Michael (1976) *Anarchy and Cooperation* (London: Wiley) ———
(1982) *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press)

Taylor, Verta and Nancy E. Whittier (1992) 'Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian feminist mobilization', in Aldon Morris and Carol McClurg Mueller (eds, 1992) *Frontiers in Social Movement Theory* (New Haven, CT: Yale University Press)

Templer, Bill (2003) 'From Mutual Struggle to Mutual Aid: Moving beyond the statist impasse in Israel/Palestine', *Borderlands* 2.3;
http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol2no3_2003/templer_im_passe.htm

Thayer Robert L. (2003) *LifePlace: Bioregional Thought and Practice* (Berkeley: University of California Press)

Thoreau, Henry David (1937/1849) 'Civil Disobedience', in *Walden and other writings* (New York: Modern Library)

Tokar, Brian (2003) Review of Joel Kovel (2002) *The Enemy of Nature* (London: Zed) Tikkun 18.1

Tolkien, J. R. R. (1964) 'On Fairy Stories', in *Tree and Leaf* (London: Allen & Unwin)

Tolstoy, Lev (1990) *Government is Violence: Essays on anarchism and pacifism* (London: Phoenix)

Touraine, Alain et al. (1983a) *Solidarity: The analysis of a social movement* (Cambridge: Cambridge University Press)

—— (1983b) *Anti-nuclear Protest: The opposition to nuclear energy in France* (Cambridge: Cambridge University Press)

Unbound, Chicago anarchist bookstore (undated) *Anti-mission Statement UNDP – United Nations Development Program (2003) 'Human Development Indicators 19: Energy and the environment'*, http://www.undp.org/hdr2003/indicator/indic_182_1_1.html

Vague, Tom (1997) *Anarchy in the UK: The Angry Brigade* (Edinburgh: AK Press)

Van Deusen, David and Xavier Massot (2007) *The Black Bloc Papers* (Shawnee Mission, KS: Breaking Glass Press – www.infoshop.org)

Vaneigem, Raoul (2001/1967) *The Revolution of Everyday Life* (London: Rebel Press); <http://situationist.cjb.net>

Veak, Tyler (2000) 'Whose Technology? Whose Modernity?', *Science, Technology and Human Values* 25.2

Vera Herrera, Ramón (2004) 'En defensa del maíz (y el futuro) – una autogestión invisible', *Acción Ciudadana en las Américas* 13; http://americas.irc-online.org/reports/2004/sp_0408maiz.html

Victor, Raoul (2003) 'Free Software and Market Relations'; Project Oekonux paper; <http://www.oekonux.org/texts/marketrelations.html>

Wall, Derek (1999) *Earth First! and the Anti-Roads Movement: Radical environmentalism and comparative social movements* (London: Routledge)

Ward, Colin (1973) *Anarchy in Action* (London: George Allan & Unwin)

Warneke, Brett (2005) *Smart Dust* (illustrated webpage) University of

California at Berkeley; <http://www-bsac.eecs.berkeley.edu/archive/users/warneke-brett/SmartDust/index.html>

Watson, David (1998) *Against the Megamachine* (New York: Autonomedia)

Weber, Max (1947) *The Theory of Social and Economic Organisation*.

Trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: The Free Press)

—— (1958) 'The Three Types of Legitimate Rule', *Berkeley Publications in Society and Institutions* 4.1, pp.1–11

Welsh, Ian (2001) 'Anti-nuclear movements: failed projects or heralds of a direct action milieu?' Working Paper Series 11 (Cardiff University: School of Social Sciences)

Williams, Raymond (1978) 'Utopia and Science Fiction', *Science Fiction Studies* 5.3; <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/16/williams16art.htm>

Winner, Langdon (1985) *The Whale and the Reactor: A search for limits in an age of high technology* (Chicago: Chicago University Press)

—— (2002) 'Luddism as Epistemology', in Robert Scharff and Val Dusek, eds, *Philosophy of Technology: The technological condition* (Oxford: Blackwell)

Winstanley, Asa (2004) 'The Limits of Free Software', *Tangentium* 1.3, Anarchism, Activism and IT; <http://www.personal.leedsac.uk/~polaw/tangentium/may04/index.html>

Wittgenstein, Ludwig (1953/2002) *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell)

Woehrle, Lynne M. (1992) *Social Constructions of Power and Empowerment: Thoughts from feminist approaches to peace research and peace-making* (Syracuse: Syracuse University Press)

Wolff, Robert Paul (1969) 'On Violence', *The Journal of Philosophy* 66.19, pp.601–16

—— (1971) *In Defense of Anarchism* (New York: Harper and Row)

Woodcock, George (1985/1962) *Anarchism* (Harmondsworth: Penguin)

Wu Ming (2001) 'The Magical Mystery Tour of the Fake Black Bloc in Genoa', *Giap Digest* (22 July);

<http://www.wumingfoundation.com/english/giap/mysterytour.html>

Yamagishi, Toshio and Karen Cook (1993) 'Generalized Exchange and Social Dilemmas' *Social Psychology Quarterly* 56.4, pp.235–48

Young, Iris Marion (2000) *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press)

Zerzan, John (1994) *Future Primitive and Other Essays* (New York: Autonomedia)