

Texto extraído do livro “Aos Nossos Amigos” do Comitê Invisível:

Capítulo 4
O PODER É LOGÍSTICO. BLOQUEEMOS TUDO!

1 —

Que o poder reside agora nas infraestruturas

Ocupação da Kasbah em Tunes, da Praça Syntagma em Atenas, cerco do Westminster em Londres aquando do movimento estudantil de 2011, cerco do parlamento em Madrid a 25 de Setembro de 2012 ou em Barcelona a 15 de Junho de 2011, motins à volta da Câmara dos Deputados em Roma a 14 de Dezembro de 2010, tentativa a 15 de Outubro de 2011 de invasão da Assembleia da República em Lisboa, incêndio da sede da presidência bósnia em Fevereiro de 2014: os lugares do poder institucional exercem sobre os revolucionários uma atração magnética. Mas quando os insurretos conseguem assaltar os parlamentos, os palácios presidenciais e outras sedes de instituições, como na Ucrânia, na Líbia ou no Wisconsin, descobrem lugares vazios, vazios de poder e decorados sem gosto algum. Não é para impedir o “povo” de “tomar o poder” que este é tão ferozmente protegido de uma invasão, mas para impedir que se perceba que o poder *já não reside nas instituições*. Não há mais do que templos abandonados ali, fortalezas desafetadas, meros cenários – porém verdadeiros *engodos para revolucionários*. O impulso popular de invasão do palco para ver o que se passa nos bastidores tem tendência a ser decepcionante. Mesmo os mais fervorosos adeptos do complot, se a eles tivessem acesso, não descobririam aí nenhum arcano; a verdade é que muito simplesmente o poder já não é essa realidade teatral a que a modernidade nos habituou.

A verdade quanto à localização efetiva do poder não está, no entanto, nada escondida; somos apenas nós que nos recusamos a vê-la de maneira a não esfriar as nossas certezas tão confortáveis. Quanto a essa verdade basta que atentemos nas notas emitidas pela União Europeia para ficar avisados. Nem os marxistas nem os economistas neoclássicos o puderam admitir alguma vez, mas é um facto arqueologicamente estabelecido: a moeda não é um instrumento económico, mas uma realidade essencialmente *política*. Nunca se viu moeda que não estivesse apoiada numa ordem política que a pudesse garantir. É também por isso que as divisas dos diferentes países apresentam tradicionalmente a figura pessoal dos imperadores, dos grandes homens de Estado, dos pais fundadores ou as alegorias em carne e osso da nação. Ora qual é a figura impressa nas notas de euro? Não são figuras humanas, não são insígnias de uma soberania pessoal, mas antes pontes, aquedutos, arcos – arquiteturas impessoais cujo centro é o vazio. Cada europeu anda com um exemplar impresso no bolso da verdade sobre a natureza presente do poder. Ela formula-se desta forma: *o poder reside hoje nas infraestruturas deste mundo*. O poder contemporâneo é de natureza arquitetónica e impessoal, e não representativa e pessoal. O poder tradicional era de natureza representativa: o papa era a representação de Cristo na Terra, o rei de Deus, o presidente do Povo, o secretário-geral do Partido, do Proletariado. Toda esta política pessoal morreu, e é por isso que os poucos tribunais que sobrevivem à face do globo divertem mais do que governam. O pessoal político é efetivamente composto por palhaços de maior ou menor talento: daí o sucesso fulminante do miserável Beppe Grillo em Itália ou do sinistro Dieudonné em França. Tudo somado, eles ao menos sabem *divertir*: é de facto a sua profissão. Do mesmo modo, criticar os políticos por “não nos representarem” não faz mais do que alimentar uma nostalgia, além de forçar uma porta já aberta. Os políticos não estão lá para isso, eles estão lá para nos distraírem, uma vez que o poder está noutro lado. É esta intuição justa que se torna loucura em todos os conspiracionismos contemporâneos. O poder está noutro lado, bem fora das instituições, mas no entanto não está escondido. Ou se o está, é como a *Carta roubada* de Poe. Ninguém o vê porque toda a gente o tem, a toda a hora, à frente dos olhos – na forma de uma linha de alta tensão, de uma autoestrada, de um sinal de rotunda, de um supermercado ou de um programa informático. E se o está escondido é como uma rede de esgotos, um cabo submarino, fibra ótica que corre ao longo de uma linha de comboio ou um *data center* no meio da floresta. O poder é a própria organização deste mundo, este mundo preparado, configurado, *designado*. Aí está o segredo, *de que não há segredo nenhum*.

O poder é agora imanente à vida, tal como a vida é agora organizada tecnologicamente e mercantilmente. Ele tem a aparência neutra dos equipamentos ou da página branca do Google. Determina a disposição do espaço, governa os meios e os ambientes, administra as coisas, gere os acessos – governa os homens. O poder contemporâneo tornou-se no herdeiro, por um lado, da velha ciência policial, que consiste em zelar “pelo bem-estar e pela segurança dos cidadãos” e, por outro, da ciência logística dos militares, a “arte de movimentar exércitos” que se transformou na arte que assegura a continuidade das redes de comunicação, na a mobilidade estratégica. Com a nossa conceção de linguística da coisa pública, da política, continuámos os debates enquanto as verdadeiras decisões eram executadas *à nossa vista*. E em estruturas de aço que se escrevem as leis contemporâneas e não com palavras. Toda a indignação dos cidadãos não poderá senão esbarrar a sua face boquiaberta contra o betão armado deste mundo. O grande mérito da luta contra o

TAV em Itália é ter mostrado, com tanta clareza, tudo o que se joga de político num simples estaleiro de obras públicas. É, por simetria, o que nenhum político poderá admitir. Como esse Bersani que um dia respondeu aos No TAV: “No fim de contas, é só uma linha de comboio e não um bombardeiro.” “Um estaleiro vale um batalhão”, avaliava todavia o marechal Lyautey, que não dispunha de nada semelhante para “pacificar” as colónias. Se por todo o lado no mundo, da Roménia ao Brasil, se multiplicam as lutas contra os grandes projetos de equipamentos é porque essa intuição está ela própria em vias de se impor.

Quem quiser empreender o que quer que seja contra o mundo existente tem que partir daí: a verdadeira estrutura do poder é a organização material, tecnológica, física deste mundo. *O governo já não está no governo.* O “vazio de poder” que durou mais de um ano na Bélgica atesta-o de forma inequívoca: o país pôde prescindir de governo, de representantes eleitos, de parlamento, de debate político, de jogo eleitoral sem que nada do seu funcionamento normal fosse afetado. De igual modo, a Itália caminha desde há anos a esta parte de “governo técnico” em “governo técnico” e ninguém se comove por esta expressão remontar ao Manifesto-programa do Partido político futurista de 1918, onde incubariam os primeiros fascistas.

O poder é agora a ordem mesma das coisas, e a polícia está encarregue de a defender. Não é fácil pensar um poder que está nas infraestruturas, nos meios que as fazem funcionar, que as controlam e que as erguem. Como contestar uma ordem que não se formula, que se constrói passo a passo e sem palavra. Uma ordem que se incorporou nos próprios objetos da vida quotidiana. Uma ordem cuja constituição política é a sua constituição material. Uma ordem que se revela menos nas palavras do presidente do que no silêncio do seu funcionamento ótimo. No tempo em que o poder se manifestava por editais, leis e regulamentos, ele deixava lugar à crítica. Mas um muro não se critica: destrói-se ou grafita-se. Um governo que *dispõe* a vida através dos seus instrumentos e suas combinações, cujos enunciados tomam a forma de uma rua bordejada de circuitos e envolvida por câmaras, não pede outra coisa, muito frequentemente, que não uma destruição também ela sem palavras. Atacar o cenário da vida quotidiana tornou-se de facto um sacrilégio, algo como violar a sua própria constituição. O recurso indiscriminado à destruição nos motins urbanos fala, de uma vez, da consciência desse estado de coisas e de uma relativa impotência face a ele. A ordem muda e inquestionável que materializa a existência de um airbus não jaz infelizmente em pedaços quando este se despedaça: a teoria das janelas partidas continua de pé depois de se quebrarem todas as montras. Todas as proclamações hipócritas sobre o carácter sagrado do “ambiente”, toda a santa cruzada pela sua defesa, apenas puderam ser clarificadas no brilho desta novidade: *o próprio poder tornou-se ambiental, ele fundiu-se com o cenário.* É a sua defesa que merece a atenção de todos os apelos oficiais pela “preservação do ambiente” e não a dos peixinhos.

— 2 —

Da diferença entre organizar e se organizar

A vida quotidiana não foi sempre *organizada*. Para tal foi necessário, antes de mais, desmantelar a vida, a começar pela cidade. A vida e a cidade foram decompostas em *funções*, em função das “necessidades sociais”. O bairro de escritórios, o bairro fabril, o bairro residencial, os espaços para distensão, o bairro da moda onde nos vamos divertir, a zona onde se come, a zona onde se bule, a zona onde se engata, e o carro ou o autocarro para ligar tudo isto, são o resultado de um trabalho de formatação da vida que é a devastação de todas as formas de vida. Ele foi desenvolvido com método, durante mais de um século, por toda uma casta de *organizadores*, todo um exército cinzento de gestores. A vida e o homem foram dissecados num conjunto de necessidades, e depois organizada a síntese. Pouco importa que esta síntese tenha tomado o nome de “planificação socialista” ou de “mercado”. Pouco importa que tal tenha levado ao fracasso das cidades-novas ou ao sucesso dos bairros da moda. O resultado é o mesmo: deserto e anemia existencial. Nada subsiste de uma forma de vida quando esta é decomposta em órgãos. Daí provém, inversamente, a alegria palpável que extravasava das praças ocupadas da Puerta del Sol, de Tahrir, de Gezi ou a atração exercida, apesar das infernais lamas dos campos de Nantes, pela ocupação de terras em Notre-Dames-des-Landes. Daí a alegria que se agarra a qualquer *comuna*. Repentinamente, a vida deixa de estar recortada em pedaços conectados. Dormir, lutar, comer, curar-se, festejar, conspirar, debater, provém de um mesmo movimento vital. Nada está *organizado*, tudo *se organiza*. A diferença é notável. Um apela à gestão, o outro à atenção – disposições em todos os pontos incompatíveis.

Relatando os levantamentos aymara do início dos anos 2000 na Bolívia, Raul Zibechi, um ativista uruguaio, escrevia: “nestes movimentos, a organização não é desligada da vida quotidiana, é a própria vida quotidiana que toma forma na ação insurrecional.” Ele constata que nos bairros de El Alto, em 2003, “um ethos comunal tomou o lugar do antigo ethos sindical”. Eis alguém que esclarece no que consiste a luta contra o poder infraestrutural. Quem diz infraestrutura diz que a vida foi desligada das suas condições. Que *colocaram condições* à vida. Que esta depende de fatores sobre os quais já não tem controlo. Que perdeu o pé. As infraestruturas organizam uma vida suspensa, uma vida sacrificável, à mercê de quem as gere. O niilismo metropolitano não é mais do que uma forma vaidosa de não o admitir. Inversamente, fica assim mais claro o que se procura nas experimentações em curso em tantos bairros e vilas de todo o mundo, bem como os seus inevitáveis escolhos. Não um regresso à terra, mas um regresso *sobre* a terra. O que constitui a força estratégica das insurreições, a sua capacidade de destruir a infraestrutura do adversário de forma duradoura é, justamente, o seu nível de auto-organização da vida comum. Que um dos primeiros reflexos de Occupy Wall

Street tenha sido ir bloquear a ponte de Brooklyn ou que a Comuna de Oakland tenha procurado paralisar com milhares de pessoas o porto da cidade, aquando da greve geral de 12 de Dezembro de 2011, são factos que dão conta da ligação intuitiva entre auto-organização e bloqueio. A fragilidade da auto-organização, que mal se esboçava nestas ocupações, não poderia permitir que estas tentativas fossem mais longe. As praças Tahrir e Taksim são pelo contrário nós centrais da circulação viária de Cairo e de Istambul. Bloquear estes fluxos era abrir a situação. A ocupação era imediatamente bloqueio. Daí a sua capacidade para desarticular o reino da normalidade numa metrópole inteira. A um nível totalmente diferente, é difícil não fazer a ligação entre o facto de os zapatistas se proporem atualmente a interligar 29 lutas de defesa contra projetos de minas, de estradas, de centrais elétricas, de barragens, implicando diferentes povos indígenas de todo o México, e que eles próprios tenham passado os últimos dez anos a dotar por todos os meios possíveis a sua autonomia em relação aos poderes federais como económicos.

— 3 —
Do bloqueio

Um cartaz do movimento de 2006 contra o Contrato Primeiro Emprego, em França, dizia: “É através dos fluxos que este mundo se mantém. Bloqueemos tudo!” Esta palavra de ordem erguida, na altura, por uma minoria de um movimento também ele minoritário, mesmo se foi “vitorioso”, conheceu desde então um sucesso notável. Em 2009, o movimento contra a “pwofitasyon” que paralisou toda a ilha de Guadalupe aplicou-o em grande. Depois vimos a prática do bloqueio, durante o movimento francês contra a alteração do sistema de pensões, no Outono de 2010, tornar-se prática de luta elementar, aplicando-se de forma semelhante a um depósito de combustíveis, a um centro comercial, a uma estação ou a um local de produção. Eis que se revela um certo estado do mundo.

Que o movimento francês contra a reforma do sistema de pensões tenha tido no seu centro o bloqueio de refinarias, não é um facto politicamente negligenciável. As refinarias foram desde o final dos anos 1970 a vanguarda do que então se denominava como “indústrias de processo”, as indústrias “de fluxo”. Pode-se dizer que o funcionamento da refinaria serviu, desde então, como modelo para a reestruturação da maioria das fábricas. De resto, não se deve falar mais em fábricas, mas de *locais*, locais de produção. A diferença entre a fábrica e o local é que uma fábrica é uma concentração de operários, de saber-fazer, de matérias-primas, de stocks; um local é apenas um nó num mapa de fluxos produtivos. O seu único traço comum é que tanto o que sai de uma como do outro sofreu, em relação ao que lá entrou, uma certa transformação. A refinaria é o local onde primeiramente se derrubou a relação entre trabalho e produção. O operário, ou antes o operador, já nem sequer tem ali as tarefas de manutenção e reparação das máquinas, que são geralmente confiadas a temporários. Deve unicamente manter uma determinada vigilância em torno de um processo de produção plenamente automatizado. É uma luz que se acende e que não devia. É um gluglu anormal numa canalização. É um fumo que se escapa de forma estranha ou que não tem o aspeto que devia. O operário de refinaria é uma espécie de vigilante das máquinas, uma figura inativa da concentração nervosa. E o mesmo se passa agora, enquanto tendência, num bom número de sectores da indústria no Ocidente. O operário clássico identifica-se gloriosamente com o Produtor: aqui a *relação entre trabalho e produção é muito simplesmente invertida*. Só há trabalho a partir do momento em que a produção para, quando um disfuncionamento a entrava e é necessário remediar a situação. Os marxistas podem de novo vestir-se: o processo de valorização da mercadoria, desde a extração à bomba, coincide com o processo de circulação, que por sua vez coincide com o processo de produção, e depende, exteriormente, em tempo real, das flutuações finais do mercado. Dizer que o valor da mercadoria cristaliza o tempo de trabalho do operário foi uma operação política tão frutuosa como falaciosa. Numa refinaria, como em qualquer fábrica perfeitamente automatizada, isso transformou-se numa marca de ironia cortante. Deem mais dez anos à China, dez anos de greves e de reivindicações, e será a mesma coisa. Não se toma evidentemente como coisa negligenciável o facto de os operários das refinarias estarem desde há muito tempo entre os mais bem pagos do sector industrial, e que tenha sido nesse sector que primeiramente se experimentou, pelo menos em França, o que por eufemismo se denomina como a “fluidificação das relações sociais”, nomeadamente sindicais.

Aquando do movimento contra a reforma das pensões, a maioria dos depósitos de combustíveis de França foram bloqueados não pelos seus poucos operários, mas por professores, estudantes, motoristas, maquinistas, carteiros, desempregados, estudantes do secundário. Não que esses operários não tivessem direito a isso. É apenas que num mundo em que a organização da produção é descentralizada, circulante e largamente automatizada, onde cada máquina não é mais do que um ponto num sistema integrado de máquinas que a subsume, onde esse sistema-mundo de máquinas, de máquinas que produzem máquinas, tende a unificar-se ciberneticamente, cada fluxo particular é um momento da reprodução de conjunto da sociedade do capital. Já não há uma “esfera de reprodução”, da força de trabalho ou das relações sociais, que seja distinta da “esfera de produção”. Aliás, esta última já nem é uma esfera, mas antes a trama do mundo e de todas as relações. Atacar fisicamente esses fluxos, em qualquer ponto, é assim atacar politicamente o sistema na sua totalidade. Se o sujeito da greve era a classe operária, o do bloqueio é perfeitamente qualquer um. É não importa quem, qualquer um que decide bloquear – e assim tomar partido contra a presente organização do mundo.

É muitas vezes no momento em que atingem o seu máximo grau de sofisticação que as civilizações se afundam. Cada cadeia de produção estende-se até um tal nível de especialização para um número tal de intermediários, que basta que um único desapareça para que o conjunto da cadeia fique paralisado, ou mesmo destruído. As fábricas Honda no Japão registaram há três anos os mais longos períodos de desemprego técnico desde os anos 1960, apenas porque o fornecedor de um chip específico tinha desaparecido no terremoto de Março de 2011 e nenhum outro era suscetível de produzi-lo.

Nesta mania de tudo bloquear, que doravante acompanhará cada movimento de alguma amplitude, deve ler-se uma clara reviravolta na relação com o tempo. Olhamos para o futuro da mesma forma como o Anjo da História de Walter Benjamin olhava para o passado. “A cadeia de factos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhes lança aos pés.” O tempo que passa é visto tão-somente como uma lenta progressão em direção a um fim provavelmente medonho. Cada década futura é apreendida como mais um passo em direção ao caos climático, do qual toda a gente percebeu perfeitamente que era a verdade contida no insípido “aquecimento climático”. Os metais pesados continuarão, a cada dia, a acumular-se na cadeia alimentar, tal como se acumulam os núcleos radioativos e tantos outros poluentes invisíveis, mas fatais. É também necessário ver cada tentativa de bloquear o sistema global, cada movimento, cada revolta, cada levantamento como uma tentativa vertical de *parar o tempo*, e de bifurcá-lo numa direção menos fatal.

— 4 —

Da pesquisa

Não é a fraqueza das lutas que explica o desvanecimento de qualquer perspectiva revolucionária: é a ausência de perspectiva revolucionária credível que explica a fraqueza das lutas. Obcecados que somos por uma ideia política de revolução, negligenciámos a sua dimensão técnica. *Uma perspectiva revolucionária já não tem que ver com a reorganização institucional da sociedade, mas com a configuração técnica dos mundos.* Trata-se, enquanto tal, de uma linha traçada no presente, não uma imagem flutuante no futuro. Se queremos reaver uma perspectiva, teremos que reagrupar a constatação difusa de que este mundo não pode mais continuar desejando construir outro melhor. Pois este mundo mantém-se, antes de mais, por via da dependência material que faz de cada um, na sua simples sobrevivência, dependente do bom funcionamento geral da máquina social. Teremos que dispor de um aprofundado conhecimento técnico da organização deste mundo: um conhecimento que permita, simultaneamente, colocar fora de uso as estruturas dominantes e reservar-nos o tempo necessário à organização de uma desconexão material e política do curso geral da catástrofe, desconexão que não seja assombrada pelo espectro da penúria, pela urgência da sobrevivência. Para o dizer de forma clara: enquanto não soubermos como nos livrar das centrais nucleares e enquanto desmantelá-las for um negócio para aqueles que as querem eternas, aspirar à abolição do Estado continuará a fazer sorrir; enquanto a perspectiva de um levantamento significar por certo penúria de cuidados médicos, de alimentos ou de energia, não haverá nenhum movimento de massas decidido. Por outras palavras: temos que retomar um metucioso trabalho de pesquisa. Temos de ir ao encontro, em todos os sectores, em todos os territórios que habitemos, daqueles que dispõem de conhecimentos técnicos estratégicos. É somente a partir daí que os movimentos ousarão verdadeiramente “bloquear tudo”. É somente a partir daí que se libertará a paixão de experimentar uma outra vida, paixão técnica em larga escala, que é como a inversão da situação de dependência tecnológica de todos. Este processo de acumulação de saber, de estabelecimento de complicitades em todos os domínios, é a condição de um regresso sério e massivo da questão revolucionária.

“O movimento revolucionário não foi vencido pelo capitalismo, mas pela democracia”, dizia Mario Tronti. Ele foi ainda vencido por não ter conseguido apropriar-se do essencial da potência operária. O que faz o operário não é a sua exploração por um patrão, o que ele partilha com qualquer outro assalariado. Aquilo que positivamente faz o operário é o seu domínio técnico, incorporado, de um modo de produção particular. Há aí uma inclinação ao mesmo tempo sábia e popular, um conhecimento apaixonado que constituía a riqueza própria do mundo operário antes de o capital, precavendo-se contra o perigo aí contido e não sem antes ter previamente sugado todo esse conhecimento, ter decidido fazer dos operários operadores, vigilantes e agentes de manutenção das máquinas. Mas mesmo aí, a potência operária mantém-se: quem sabe fazer funcionar um sistema também o sabe sabotar eficazmente. Ora, ninguém pode dominar individualmente o conjunto de técnicas que permitem ao sistema atual reproduzir-se. Isso, apenas uma força coletiva o pode fazer. Construir uma força revolucionária, nos dias de hoje, é justamente isso: articular todos os mundos e todas as técnicas revolucionariamente necessárias, agregar toda a inteligência técnica numa força histórica e não num sistema de governo.

O fracasso do movimento francês de luta contra a reforma das pensões, do Outono de 2010, ter-nos-á dado uma áspera lição: se a CGT teve mão sobre toda a luta, foi em virtude da nossa insuficiência *nesse plano*. Teria bastado fazer do bloqueio das refinarias, sector onde ela é hegemónica, o centro de gravidade do movimento. E de seguida, ganhar a possibilidade de a qualquer momento apitar o fim da partida, reabrindo as veias das refinarias e afrouxando dessa forma toda a pressão sobre o país. O que então faltou ao movimento

foi precisamente um conhecimento mínimo do funcionamento material deste mundo, conhecimento que se encontra disperso nas mãos dos operários, concentrado na carola de alguns engenheiros e certamente tornado comum, no lado adverso, numa qualquer obscura instância militar. Se tivéssemos sabido parar o aprovisionamento de gás lacrimogéneo da polícia ou se tivéssemos sabido interromper por um dia a propaganda televisiva, se tivéssemos sabido privar as autoridades de eletricidade, podemos ter a certeza de que as coisas não teriam acabado tão desgraçadamente. De resto, temos que considerar que a principal derrota *política* do movimento terá sido deixar ao Estado, na forma de requisições policiais, a prerrogativa estratégica de determinar *quem* teria gasolina e *quem* dela seria privado.

“Se hoje em dia quiser desembaraçar-se de alguém, deverá atacar as suas infraestruturas”, escreve com muita justeza um universitário norte-americano. Desde a Segunda Guerra Mundial que a Força Aérea norte-americana não parou de desenvolver a ideia de “guerra infraestrutural”, vendo nos equipamentos civis mais banais os melhores alvos para pôr de joelhos os seus adversários. Tal explica, aliás, que as infraestruturas estratégicas deste mundo estejam rodeadas de um crescente sigilo. Para uma força revolucionária, não faz sentido saber como bloquear a infraestrutura do adversário, se não se souber como a pôr a funcionar em seu proveito, caso seja necessário. Saber destruir o sistema tecnológico supõe experimentar e pôr em prática simultaneamente as técnicas que o tornam supérfluo. Regressar à terra é, para começar, não mais viver na ignorância das condições da nossa existência.

Texto extraído do livro “Anarquia Viva! *Política Antiautoritária Da Prática para a Teoria*” de Uri Gordon

Capítulo 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 dedicadx, sobrecarredxs e exauridxs, precisam lidar com uma autoflagelação [*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 ecofeminista 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 mencionado 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 um 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 outx - “a probabilidade de que um 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 que* 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 fora).
- *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 algo 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” (*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) 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 sistemática e consistentemente em benefício de certas pessoas e grupos às custas de outras” (Bachrach e Baratz 1970: 43). Aqueles que se beneficiam – em 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 papéis. 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 especificada 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 elx “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 dx possuidorx 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 re-querer o exercício do poder sobre outxs 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 po-der-sobre. Imagine, por exemplo, que eu te pedisse um copo com água e tu trouxeste-o para mim. Claramente eu fiz com que tu realizasses algo que não farias - mas dificilmente isso seria um caso de força, coerção, manipulação ou autoridade. Assim, é necessária 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 cooperativa, onde indivíduos influenciam o comportamento dxs outxs *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 po-der-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 dx outx - 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 de-ve 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 xs anarquistas 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-lxs 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 Bourdieu: “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 várixs 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 soma-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. 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 milionária 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 companheir do grupo, então xs outrxs membros do grupo terão acesso desproporcional ao espaço e, consequentemente, influência desproporcional no movimento. Uma solução seria alugar uma pequena casa para morar, e canalizar o resto dos seus benefícios de moradia (Benefício social para ajudar nos custos de aluguel na Grã-Bretanha) 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, o 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 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/seus/seus 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 outros, especialmente no cenário íntimo das redes de amigos 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 os ativistas recorriam a “velhas certezas” como construir um partido de trabalhadores. Outros tornaram-se confortavelmente isolados 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 julgadas, 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 sobre 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 vários 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”.

Alguns 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). Muitos 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 respeitadxs, apoiadxs 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 advogadxs 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 responde 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 or-ganizacional anarquista que quer empoderar x individúx.

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 individúx 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 para 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 TFD.

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 políticos perante o público. Anarquistas, que acreditam que corporações e políticos deveriam ser abolidos, podem fazer pouco uso de tal conceito - mas mesmo entre eles, o ato de responsabilizar retém uma força retórica a curto prazo. Tanto no caso de corporações quanto de políticos, 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 - trabalhadores são responsabilizados pelos patrões/órgãos, soldados são responsabilizados pelos seus/suas/agentes oficiais, e assim por diante. Em que consiste a responsabilização, como uma relação entre dois/duas/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 dos 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 deles. 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 indivídux, 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 aqueles afetadxs não muda o fato de que o resultado possua uma natureza mandatária. 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 legítima 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 democracia, 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 adversárixs, valorizando a voz e as preocupações de todo mundo. O que fundamenta o “bloqueio”, ou o veto qualificado, é que ele exprime respeito pelx individux, 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” baseado 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 verificar 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 responsabilizasse, 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 aqueles 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 Londres, 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 sub-cultura *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 regulamentadas 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 a 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 estão 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 sis-tema 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 estivesses 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 valoroso. 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, co-mo se estivesse ao redor de uma fogueira de acampamento. Ela prefere lançar uma ideia e ver como ela é recebida no seu am-biente 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 quelxs 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 fosse se esforçar para “superar” seus padrões emocionais e se sentir empoderada nos encontros não seria apenas paternalista, mas sexista, 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 pes-soa 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".

Artigo chamado “Poder e Anarquia. Apontamentos libertários sobre o atual conservadorismo moderado.” de Edson Passetti.

Às vezes somos impelidos a retomar escritos, análises, relatórios de breves pesquisas, mediante derivas inevitáveis que redimensionam os efeitos mais duradouros ou temporários dos fluxos de resistências na sociedade de controle. Esta sociedade anunciada por Foucault e analisada de maneira breve e instigante por Deleuze no final do século passado, tem por característica marcante a de se redimensionar pelo inacabado. Nela tendem a não subsistirem os espaços disciplinares de fronteiras demarcadas; ao contrário, estes passam a ser reformados e transpostos em decorrência não só do predomínio da produção imaterial e intelectual, mas porque a regularidade normativa da fábrica e das instituições disciplinares é ultrapassada pela velocidade das empresas e instituições onde o objeto está modulado pelo fazer e refazer dos programas executados, criados, reavaliados pelo conjunto dos envolvidos. As resistências, numa sociedade como esta, não estão mais associadas a relações de poder em rede como na sociedade disciplinar, em que o embate de forças produzia diversas resistências ativas e reativas, gerando tanto eventuais quanto radicais linhas de fuga. Sabemos pouco, ainda, como definir as inacabadas relações de poder produzidas em fluxos. Sabemos, por enquanto, que os seus efeitos dirigem-se não mais para o combate ou extermínio de resistências, mas às capturas que levam à inclusão.

Na sociedade de controle ou de governo nada pode escapar. Não se está mais no âmbito da inclusão/exclusão, como na sociedade disciplinar, na qual as fronteiras estão claramente delimitadas e as marginalidades, infrações e penas definidas com precisão. Agora, qualquer um e qualquer coisa pode estar incluído em função da ampliação e fortalecimento da *segurança* dos cidadãos, dos trabalhadores, dos empresários e dos programas. A segurança não depende mais somente de forças físicas e leis. Ela necessita obter confiança de usuários e cidadãos nos programas, e esta ultrapassa o campo da segurança para se tornar maneira consensual de viver e produzir. Assim é que pela participação de cada um se pode usá-los, reformá-los, desdobrá-los ou ultrapassá-los segundo interfaces vantajosas para *todos*. A confiança traz a democracia do âmbito político para o *sócio-econômico* e se consolida por meio de uma pletera de direitos que conforma a conduta regrada pela utopia da prática plena da *tolerância*. A sociedade de controle, com base em relações de segurança, confiança e tolerância, está interessada na proteção ao corpo sã, para o qual estão destinados os usos dos sistemas de vigilância e aplicação ampliada de penalidades, articulando a indústria eletrônica, a polícia, as forças armadas, o seguro saúde e de bens móveis e imóveis. A sociedade de controle requer e convoca à participação de cada um nos múltiplos fluxos: objetiva não deixar sequer um micro-espaco vago para ser preenchido por resistências de insurgentes. Por meio de reformas constantes, restringindo cada vez mais as instituições da sociedade disciplinar para as novas se consolidarem, ela visa capturar resistências, ampliando programas de inclusão.

Eis um grande problema, ou um problema a mais para os anarquistas! Esta histórica força de resistência, mas também de invenção, esta incessante máquina de guerra está cada vez mais imobilizada e por paradoxal que isto possa parecer, sua absorção em fluxos de inclusão se dá por sua própria atuação. Neste fluxo analítico busca-se abordar *mais um problema anarquista* em função da situação da prisão e da utopia da cura para a doença social do capitalismo, analisada inicialmente por Piotr Kropotkin, quando não se distinguia, pelo menos entre anarquistas, preso comum de preso político; quando se sabia com clareza o mecanismo de seletividade do sistema penal; quando se formalizavam os direitos e as penas para quem ameaçasse a ordem da sociedade. O anarquista, considerado criminoso, delinqüente, anormal, terrorista, agitador e perigoso à ordem, está diante da sociedade de controle, de capturas e inclusões inacabadas, que mexe com suas práticas e com suas aspirações.

A solução anarquista numa sociedade disciplinar

Piotr Kropotkin — que havia passado, como tantos anarquistas renomados ou anônimos, por experiências tenebrosas nas prisões —, tratou o crime como uma doença social, cuja cura adviria de uma situação de ajuda mútua acompanhada da concreta aplicação dos saberes científicos na sociedade anarquista.¹ O humanista anarquista russo propunha uma reviravolta moral sobre a propriedade do conhecimento e suas correlativas instituições punitivas, limpando-as das seletividades e tiranias, em função do uso social adequado das ciências, e até tornar, em pouco tempo, estas instituições desnecessárias.

A vontade de cura da doença social também esteve presente nos desdobramentos da Revolução Russa, sob o comando bolchevista, conformando o socialismo soviético e levando-o à disseminação do uso do campo de concentração com base nos trabalhos forçados como partes imprescindíveis da cura individual do desvio de consciência revolucionária e da produção de riqueza no modo de produção socialista. A reversão moral proposta por Kropotkin, condenando o capitalismo e suas instituições repressivas, não obteve espaço político para o fim das cruéis instituições prisionais e psiquiátricas.

A cura da doença social não foi rejeitada, mas redimensionada. Os revolucionários bolchevistas governaram com um complexo surpreendente de instituições repressivas, e ao mesmo tempo com a função

de inclusão na produção da riqueza, quando aprisionar não estava mais circunscrito à prática do isolamento ou reintegração, mas desdobrava-se ao fazer do prisioneiro um escravo da riqueza social produzida.

Em nome da revolução, da igualdade e da liberdade projetadas para o futuro da sociedade dirigida por uma vanguarda estabelecida no Estado e capaz de dar fim aos seus *adversários*, os anarquistas passaram, em poucos anos, da condição de aliados circunstanciais à de inimigos dessa *nova* sociedade, e, portanto, passíveis de aprisionamentos e mortes. Assim eles foram *tratados*² pelo socialismo na vã esperança da cura e de controle das potências de liberdade. As críticas de Kropotkin, todavia, permanecem atuais em relação aos aspectos repressivos das instituições austeras. Mas algo mudara e pelo menos umas perguntas permaneciam sem respostas: como dar fim à doença social sem reconhecer uma *certa* necessidade de asilamento, defendida por Kropotkin? Mas depois da experiência soviética, como responder aos demais efeitos da continuidade, ainda que temporária dos asilamentos? Os anarquistas foram apanhados pelo socialismo autoritário derivado da Revolução Russa, nos anos 1920, e nas décadas seguintes se tornaram os alvos de nazistas e fascistas, que repetiram, ampliaram e efetivaram o repertório soviético do racismo de Estado. Aprisionados sob os mais diversos regimes políticos, no capitalismo e no socialismo, os anarquistas aprenderam na pele a não referendar ou contemporizar com qualquer continuidade de prisões e manicômios. Dessa perspectiva, a idealista proposta de Kropotkin foi ultrapassada pela cruel história da tentativa de aniquilamento dos anarquistas.

Entre o final da 2ª Guerra Mundial e a derrocada do socialismo soviético na década de 1980, no vaivém dos intrigantes movimentos de contestação, defesa de direitos e reformas das instituições austeras, a punição aos chamados comportamentos criminosos foi ampliada por meio da combinação de sentenças de encarceramentos em prisões — com planejada segurança eletrônica — e medidas alternativas de punição e vigilância aplicadas a céu aberto. Foi assim no âmbito do controle da loucura como doença mental: abandonou-se, gradativamente, o manicômio em função da medicação em unidades de atendimento ambulatorial descentralizadas. Inaugurou-se, para o crime e para loucura, a era das soluções *alternativas*, redesenhando e normalizando as contestações radicais advindas dos movimentos libertários antipsiquiátricos e pelo fim das prisões, dos quais, inclusive, emergiu o abolicionismo penal. O refluxo conservador dos anos 1980 em diante levou não só a uma desconstrução desses movimentos contestadores como também à captura de grande parte das suas *lideranças*, renomeandoos como luta anti-manicomial e por uma justiça penal alternativa, incluindo a todos na utopia do fim das impunidades. A normalização *moderadora* mostrou sua força, readequando os contestadores, capturando suas energias políticas e reiterando que a relação doença social-cura (da pessoa, dos grupos e da sociedade) depende das ciências médicas, das ciências humanas com seus diagnósticos, relatórios e prognósticos, da reforma moral pelo trabalho e religião, e também de dispositivos eletrônicos de controle, que Kropotkin sequer imaginou. Emergiu uma nova dimensão às chamadas *políticas públicas*, deslocada da obrigatória ação do Estado. Com a desativação do *welfare-state*, em função da atuação governamental se concentrar em programas de aplicação penalizadoras, alguns estudiosos passaram a caracterizá-lo como Estado penal³ e com isso, as políticas públicas não só vazaram para organizações da sociedade civil, como se firmaram a partir de uma dupla articulação por meio de Organizações Não-Governamentais (ONGs), Parcerias Privado-Públicas (PPPs) e Organizações da Sociedade Civil com Interesse Público (OSCIPs) e mesmo ações de fiscalizações de apenados sob regimes de liberdade assistida e semi-liberdade. A disciplinar noção de público relacionada ao Estado e relativa ao controle dos equipamentos sociais entra em crise por meio do rompimento neoliberal com o governo intervencionista. Expande-se o fluxo de dessacralização do público e do privado e de governamentalização da vida,⁴ realizando, historicamente, a disjunção que nunca houve, como haviam sinalizado Proudhon⁵ e os anarquistas. Em sentido estrito, as *políticas públicas* deixaram de ser obrigação de Estado e passaram a ser compartilhadas com a sociedade civil organizada, engendrando novas relações internacionalistas entre empresas e instituições de assistência, com base nas isenções fiscais, uma nova filantropia. As ONGs, as PPPs e as OSCIPs, passaram a concentrar empregos até então disponíveis no aparelho de Estado, absorvendo não só técnicos em humanidades e especialistas, mas também lideranças locais, traduzindo suas atuações conjuntas sob a rubrica de responsabilidade social. No fluxo ininterrupto de *políticas públicas* entre Estado e sociedade civil emergiu a ética da responsabilidade social atraindo a população para programas de atendimento e participação, capturando resistências e rebeldias para consolidar o que chamo aqui de *conservadorismo moderado*.

Entramos numa era da fiscalização moral exercida por diversas polícias e vigilantes cidadãos convocados à delação em nome da contenção da impunidade e da redução de comportamentos criminosos. Espera-se, então, de cada um e de cada cidadão a introjeção do controle de si pela ameaça do aumento de penalidades de encarceramento, incluídas aquelas a serem cumpridas a céu aberto, *na comunidade*. Para tanto, cada qual e seus filhos passaram a ser assistidos por vários dispositivos que combinam a ameaça do uso de um arsenal de penalidades leves e moderadas ao complexo prisional irreversível, mas também a prática da medicação acentuada dos desvios em direção à normalização do normal de crianças e adultos, incluindo a contribuição decisiva da psicopedagogia de sustentação chamada auto-ajuda, até criar o normalizado, crente, responsável e pleno de si, o conservador moderado.

Permeado pelos efeitos do positivismo, o anarquista Kropotkin buscou como um crente uma resposta científica para os crimes e para os horrores das prisões, filiando-se à tese de que numa sociedade capitalista desigual e tirânica as prisões estão destinadas aos pobres, aos diferentes e aos subversivos. Sob a crença iluminista, imaginou a transformação das instituições austeras em unidades de cura libertadoras por meio de uma mudança moral do uso científico capaz de levar a uma reviravolta definitiva e esmagadora sobre as instituições austeras. Precisa em diversos aspectos, sua análise não foi o bastante para notar que essas instituições de reclusão e detenção se desdobram sobre quaisquer governos de Estado em encarceramentos mais ou menos rígidos. No interior de uma instituição austera, cada integrante, em cada degrau da hierarquia e no seu chão, é impulsionado a fortificar o exercício da autoridade vertical, imediatamente superior. Nela, o poder não se encontra sob o governo de um grupo dirigente, mas é a instituição como um todo que o produz, como mostrou décadas depois Michel Foucault, em *Vigiar e Punir*. Não se trata, portanto, de substituir ou abolir o grupo dirigente ou proprietário. O domínio da propriedade é mais amplo do que suas instituições e ultrapassa o âmbito da mera luta de classes. Não se supera o saber sobre a doença e a cura, e tampouco uma *doença social*, apenas com ciência e moral anarquistas no interior da futura sociedade igualitária.

Hoje em dia, a punição se multiplica em penalidades a céu aberto e tem por alvo não somente os perigosos, anormais, subversivos e diferentes da sociedade disciplinar, a serem julgados e encarcerados, mas também as pessoas em situação de risco social ou vulneráveis ao crime. Enfim, os pobres e miseráveis de sempre, para quem se destinam as novas modalidades de penas alternativas. Com elas deixa de haver a penalização, como no passado, a partir da população suspeita e segundo as circunstâncias históricas; neste instante, ela se encontra ampliada e potencialmente disponível à assistência penal preventiva, para a qual o controle não se exerce somente pelo procedimento burocrático das autoridades administrativo-prisionais e pelos especialistas em delinquência e loucura. Sob o regime das penas alternativas, a população é convocada a participar do próprio controle e é organizada desde agências não-governamentais até o exercício estimulado da delação premiada. Sob o controle a céu aberto, a população suspeita da sociedade disciplinar aparece incluída no fluxo da população vulnerável da sociedade de controle, ampliando dispositivos de segurança acompanhados de detalhadas localizações e mapeamentos de zonas de possíveis e imediatos confrontos, delimitando as periferias e favelas (muitas vezes *corretamente* renomeadas como comunidades), não mais como áreas à margem do centro, mas como uma nova versão do campo de concentração; e este não mais restrito à função de separar, prender ou exterminar, mas de administrar, conter e convocar à participação, segundo práticas específicas, como veremos adiante. Ao anarquista bastaria permanecer crente na revolução socialista libertária? Revolução não é isso ou aquilo. Uma revolução concretiza, historicamente, um enorme conjunto de singularidades, exige e propicia a emergência de uma maioria que nem sempre é numérica e se vê disposta a agir com terror e medo, duas formas de poder repudiadas pelos próprios anarquistas. Dessa perspectiva, e sob os efeitos da história, a proposta de cura da doença social por Kropotkin está ultrapassada e arruinada. Contudo, a revolução permanente para um anarquista, intrínseca à vida das associações libertárias analisadas por Proudhon, e avessas ao fato revolucionário em si, permanece uma referência a ser lembrada nos dias de hoje, quando se pretende opor anarquismo social a anarquismo como estilo de vida, abjurando as práticas libertárias expandidas desde o acontecimento 1968. Além de considerar tal distinção como meramente acadêmica, Proudhon lembraria que a anarquia não se resume à retórica, ao ascetismo, nem a práticas futuras alheias às invenções libertárias, mas se expande no dia-a-dia das associações. Acabar com prisões e castigos são práticas de revolução permanente que compõem um estilo de vida anarco-abolicionista. Noutras palavras, não é preciso tirar o mofo do anarquismo que ainda se recusa a sair do século 19, porque isto faz parte do embate entre discursos de verdades, mas combater uma eventual conduta pretensamente hegemônica na atualidade.

Reviravoltas anarquistas

Proudhon em *O que é a propriedade?* alertou que o crime da propriedade (do proprietário) era o roubo das forças coletivas, e com isso demoliu a argumentação jurídica universalista e burguesa sedimentada no direito e no direito penal, em especial, que seleciona os pobres como os suspeitos e principais criminosos, em função da defesa e da ordem da sociedade fundada na propriedade. Localizou os ilegalismos burgueses no século 19 e os relacionou à justiça na propriedade como a continuidade dos proprietários e como crime de lesa sociedade. De maneira contundente e certa situou o crime vinculado ao regime de propriedade na história como um multiplicador incessante de penas aos que ameaçam o poder de direito universal e de governo.

Adiantou-se à sua época, anunciando a continuidade da propriedade no comunismo, sob o regime estatal, com o agravante de se pautar também no governo de uma minoria, em nome de uma maioria, como a democracia burguesa, porém tendendo à tirania (como no fascismo, mas sem sua brevidade circunstancial), e dispondo da aplicação particular dos direitos universais como justificativa para o Estado de exceção e o terrorismo de Estado como regra inatacável, cujo uso destina-se à construção da verdadeira sociedade igualitária. Proudhon pensou outra saída para a condição de miséria derivada da propriedade: desvencilhar-se dela pela posse, e do direito penal e dos direitos universais pela vida em associações livres, por meio de direitos bilaterais singulares, móveis e transitórios estabelecidos entre os envolvidos, com ênfase na educação

para a liberdade. Voltou-se para maneiras associativo/libertárias de experimentações de relações mutualistas e federativas, obstruidoras também da sociedade de privilégios, do Estado e dos diversos regimes dos direitos universais. Ao redimensionar a associação,⁶ propiciou aos anarquistas a invenção de maneiras imediatas de cuidar de crianças e jovens, de seus bens e trocas, de suas existências e utopias para uma nova sociedade, deixando de crer em um fato revolucionário decisivo e fundador da *nova* sociedade — segundo ele mesmo um acontecimento meramente restaurador da conservação do poder do Estado moderno, em que a dádiva de Deus foi substituída, temporariamente, pela dos revolucionários. Proudhon, ao contrário, compreende a história libertária como uma revolução permanente, contra o fato revolucionário em si, como potência das associações livres mutualistas e federativas.

Contudo, depois dos acontecimentos em torno da Associação Internacional dos Trabalhadores, envolvendo o embate Bakunin-Marx, os anarquistas se concentraram cada vez mais em crer no *fato revolucionário*. Foi dessa maneira que a resultante de uma luta histórica entre duas forças socialistas antagônicas transformou-se em batalhas teórico-práticas intermináveis, em disputa pelo verdadeiro sujeito da revolução. Mesmo depois das experimentações ocorridas na Guerra Civil Espanhola, a luta pela revolução e a sua superação continuaram preponderantes, assim como o confronto com o marxismo.

Contudo, se o acontecimento 1968 reafirmou os equívocos do socialismo autoritário, que entraria em dissolução definitiva vinte anos depois, também sacudiu a retórica anarquista revolucionária de sindicalistas e comunistas e os remeteu a retomarem outras experimentações, mais próximas da prática de guerra permanente de Proudhon.

Atravessando os anarquistas proudhonianos e bakuninistas, Max Stirner havia indicado, ainda na década de 1840, que a revolução violenta levava à restauração do poder de Estado; que o direito universal é a forma de obtenção de sujeições reversíveis em novos constrangimentos; que o direito penal se sustenta no julgamento *a priori* de cada oponente, considerado inimigo e criminoso iminente.⁷ A presença incisiva de Stirner foi minimizada ou negligenciada pelos anarquistas, mesmo depois da emergência do anarco-individualismo com Émile Armand no início do século 20, da mesma maneira que Proudhon foi associado à vertente individualista, que teria sido suplantada, historicamente, pelos coletivistas. Assim acabaram prevalecendo as propostas e influências derivadas da ação coletivista desde Bakunin, e daí decorreu a continuidade de efeitos dos eternos confrontos com Marx e seus discípulos, desde o século 19, que confinaram a luta pelo socialismo às pelejas entre libertários e autoritários, entre organização descentralizadora e organização centralizada do movimento operário. Vez por outra, diante do horror da miséria e da perseguição, aparecia um terrorista libertário, fato de difícil assimilação pelos próprios anarquistas engajados na revolução, anunciando o avesso dos limites da justiça universal, que viria a se concretizar mais tarde na Revolução Russa dos bolchevistas.⁸

De Proudhon a Stirner, ou vice-versa, traçam-se outros percursos que abolem tribunais, direito penal, prisões e asilamentos que se desviam da obra de Kropotkin, da oposição entre individualistas e coletivistas. Pergunta-se: é possível uma nova reviravolta das práticas de liberdade contra prisões e instituições austeras, para potencializar a vida sem castigos, capaz de questionar as renovadas normalizações na sociedade de controle? É a revolução permanente uma resistência em fluxo na sociedade de controle?

Sociedade de controle

Se a vida libertária depender de uma organização geral, de uma revolução e de intelectuais iluminadores dos verdadeiros caminhos, ela se tornará uma tediosa espera embalada por uma utopia em grande parte devorada pelo socialismo autoritário do século 20, e até por certos liberais estadunidenses amantes do que chamaram, no pós 2ª Guerra Mundial, de *anarcocapitalismo*.⁹

Os anarquistas que ainda pretendem a revolução universal precisam explicitar o que pensam sobre ela nos dias de hoje, quando a produção de ponta é eletrônica, informatizada, programada, acionada em fluxos, suprimindo, rapidamente, o trabalho manual pelo intelectual, e visando não mais combater resistências, mas integrá-las. Sob esta dinâmica histórica, os anarquistas estarão obrigados a equacionar a sua rápida atualização, pois uma parte do marxismo reciclou o universalismo revolucionário iluminista, na passagem do século 20 para o 21, com as proposições de Antonio Negri e Michael Hardt, em *Império e Multidão*, situando a biopolítica da multidão organizada como maneira de constituir uma *outra* globalização, um outro *comum*, e com isso responder à propriedade e ao Estado burgueses, com uma nova revolução molar, agora pacífica e democrática. O que têm a dizer os anarquistas universalistas sobre isso e para além do determinismo anarco-científico kropotkiniano, repaginado no final do século 20 pelo hibridismo político de Noam Chomsky ou pelo requentado *ecologismo social* de Murray Bookchin?

Michel Foucault, escrevendo atento a uma sociedade disciplinar em fase de ultrapassagem, e Gilles Deleuze, ao indicar a sociedade de controle — que ele preferiu chamar de sociedade de controles — que aí se configurava, mostraram que o revolucionarismo próprio do século 19 revestiu o terror de Estado das revoluções burguesas e proletárias, para entrar em processo de retração e minimização depois do acontecimento 1968.

Mas a coisa não parou aí. Presenciamos, nas duas décadas seguintes, o revolucionarismo institucionalizado no Estado tragado ou acomodado à economia de mercado globalizada: na União Soviética

com a introdução da democracia, e na China e Coréia do Norte com as adaptações da *ditadura do proletariado* ao mercado capitalista. Enquanto isso, no Ocidente, os *antigos* ou *velhos* socialistas revolucionários de todas as idades se aninhavam na política democrático-burguesa de maneira mais ou menos ordeira e institucional, condenando o terrorismo como prática de libertação. Para além das *táticas* de acomodações burocráticas, os marxistas remexidos a partir da inevitável aproximação com filósofos como Michel Foucault e Gilles Deleuze, propiciada pelos espertos Negri & Hardt, passaram a vislumbrar a iminência de retomar resistências universalistas, compostas de *plurais* diversidades *singulares* na busca por uma *outra globalização*, tanto atravessando as manifestações contra as reuniões da Organização Mundial do Comércio e suas várias composições, quanto fortalecendo o Fórum Social Mundial e o Europeu. No interior desses acontecimentos eles cruzam com anarquistas (que muitas vezes se pareceram com os demais socialistas, confundidos no meio do movimento ou distinguidos dele quando de confrontos irremediáveis com a polícia, como nas marcantes intervenções do *black block*) e demais forças de contestação, orquestrando fluxos que oscilam entre a caudalosa legitimidade à ordem e uma míngua de singularidades resistentes e libertárias. Em comum ainda, marxistas e anarquistas parecem ter abandonado práticas terroristas que ficaram restritas a movimentos religiosos que combinam aspiração por um novo e paradoxal Estado racional-teológico.

O Estado na sociedade de controle organiza sua segurança em polícias, forças armadas de superfície, herdadas da sociedade disciplinar, e sistemas de vigilância por satélites, sem desprezar serviços de informações e delações oficiais financiadas e voluntárias. Ele passou a contar com a *sociedade civil organizada*, exercendo também múltiplos controles. Com isso, acatou-se contra a *multidão* e a sitiou.

Transformou a empolgante organização contra a globalização durante alguns anos (1999-2004) em um espetáculo de mídia, quando a representação do encontro entre *potências ricas* e suas seletivas parcerias da vez assumem o primeiro plano. Enquanto isso, os diversos agrupamentos *anti* e *pró outra globalização* entrelaçam-se em lutas por hegemonia, empurrando a organização da *multidão*, mais uma vez, ao modelo da sociedade secreta, da estrutura vertical, do domínio e segredo burocrático, da imobilização e sob vigilância. Foi assim que muitas associações no interior do movimento acabaram capturadas pelo fluxo articulador de ONGs, PPPs e OSCIPs, transfigurador de contestações em reivindicações sustentáveis e empregos, transformando a luta antiglobalização em complemento ao espetáculo imponente produzido pelas potências do Império na mídia democrática.

Em seus poucos anos, estes movimentos evidenciaram, novamente, que a organização molar da resistência esbarra em práticas seculares de domínio hierárquico, calcado na *velha* figura central do soberano e nos dispositivos disciplinares. Por sua vez, as resistências horizontalizadas também acabam, rapidamente, incluídas na sociedade de controle por meio dos fluxos de captura orquestrando empregos-empresas-ONGs, PPS e OSCIPs-governos. Em velocidade estonteante, os revolucionários da ocasião, que já conheciam certos caminhos traçados pelos desbravadores de *1968*, acomodaram-se, com mais ou menos veemência, combinando retóricos protestos à ordem, com ocupação da nova área de empregos alternativos.

Os empregos na sociedade de controle deixam de estar relacionados à produção na fábrica ou escritório, à jornada de trabalho com horas e direitos mínimos trabalhistas e sociais regulamentados, conflitos de interesses segundo a propriedade dos meios de produção.

Não se está mais no campo da relação trabalho/mercadoria, mas no fluxo emprego-produtos. Exige-se de cada empregado mais de um emprego. É isto que o torna vivo numa economia instantânea que absorve e repele com rapidez especialistas, e exige jovialidade física e mental. Desta maneira, os direitos sociais conquistados e os sindicatos contestadores se tornam obsoletos para esta economia computo-informacional. O sindicato acabou por se transformar também em empresa que recruta empregados e onde os direitos sociais também são abolidos, caracterizando-se como parte do sistema de colocações e inclusões em que os empregados são absorvidos, incluídos e convidados a participar na criação de produtos.¹⁰ O emprego também transforma-se num programa de cada *trabalhador*. É importante ter sempre mais de um para não se *sentir* desempregado. E sob a programação de cada um se forma uma nova subjetividade conformada à inclusão nos empregos e na crença na participação ampliada na democracia, dissolvendo a anterior predominância da *luta de classes*. Uma avalanche de trabalhadores intelectuais passa a transitar com mais liberdade territorial (estatal) acompanhada de lideranças de movimentos sociais de periferias, pacificando contradições em nome da *correção de rotas* nas injustiças históricas de onde emanaram as políticas afirmativas, garantindo acesso a empregos, segundo a estratificação por direitos de minorias. Antes de tudo, os direitos de minorias substituem os antigos direitos sociais e funcionam como amortecedores de conflitos.

Por isso mesmo também são inexequíveis. A sociedade de controle, segundo prioridades e programas, também é capaz de absorver rapidamente um infrator como controlador, um inventivo jovem em programador institucional, uma rebeldia em moda, um contestador em político profissional; é a sociedade do consenso e das incansáveis capturas, sob a forma de dispositivos de inclusão. Nela se pretende convencer a todos, e de várias maneiras, a respeito da importância da participação democrática em quaisquer manifestações da vida, não só nas ruas, avenidas e praças como também nas mídias e Internet: é preciso conservar-se em *evidência* e *com responsabilidade* (ética que habita fluxos de forças sócio-políticas de direita a esquerda, de conservadores a anarquistas, dissolvendo identidades uniformes em identidades multiculturais). Na sociedade de controle ou sociedade de *governo*, de vida governamentalizada, como sublinhou Michel

Foucault, as conhecidas formas de obtenção de consenso político por medo, omissão, adesão e concordância, espargem-se atingindo pela economia, a cultura, e por um novo saber articulador: a ecologia. Mais uma vez, as minorias se sentem contempladas por meio da pletera de direitos inexecutáveis e pela convocação geral à participação, que emana de seus relacionamentos com grupos organizados em função de seletivas manifestações latentes, capturáveis pelo Estado e pela sociedade civil organizada. Na sociedade de controle, os fluxos dissolvem a separação entre o privado e o público por desdobramentos e por interrupções, para com isso alcançar a organização pacífica para a democracia, a inclusão, a vigilância, o clamor por segurança, confiança nos programas, enfim, atingir a *tolerância zero* — a utopia do fim das impunidades.

A sociedade de controle não suporta resistências contínuas e pretende dissolvê-las pelas práticas da inclusão e por ampliação de penalidades, próprias dos controles jurídicos, policiais e normalizadores. Se na sociedade disciplinar havia o sistema de recompensas reforçando o consenso sobre a aplicação de punições, na sociedade de controle os fluxos de penalidades se expandem para normalizar os normais, provocando o apreço pelos controles e abjuração a qualquer desvio.

Penalidades

A sociedade de controle dissemina fluxos vigilantes de segurança que vão desde o domínio das forças que combatem os suplícios privados nas famílias até os que defendem abertamente a pena de morte. Nela se justificam os direitos de causar a morte e de causar a vida, procedentes da sociedade de soberania e da sociedade disciplinar, por meio da convocação à participação. E assim cada um é convocado a participar da penalização alternativa, da justiça restaurativa e das várias combinações ainda a serem criadas, sem que o sistema penal abdique dos aprisionamentos. A sociedade de controle expõe ao olhar de todos e à vigilância interminável, não só os infratores e delinquentes, dentro e fora da prisão, mas cidadãos nas ruas, em ambientes de trabalho, no lazer e no comércio, as populações das periferias (favelas ou comunidades) e, neste caso, identificados como setores *vulneráveis*,¹¹ para garantir a defesa de setores abastados que também se encontram estreitamente vigiados. É a sociedade do controle (dos governos) a céu aberto, que atua, estratificadamente, sobre os diferentes, anormais, subversivos, delinquentes e perigosos da sociedade disciplinar, para os quais, no passado, se recomendavam e exigiam prisões com celas individuais, religião e trabalho. Hoje, sob a condição de *vulnerabilidades*, qualquer pobre, como uma futura ameaça à ordem, necessita de investigação sobre sua formação para que não venha a se tornar o inevitável criminoso ou a potencial vítima propícia, o vagabundo, o arruaceiro, o traficante, o amedrontador do bom cidadão. Ele passa a ser alvo do investimento em inclusão por meio da instalação de equipamentos sociais, educação eletrônica e estímulo à participação, na melhoria de condições de existências na *própria comunidade*. A *comunidade*, ou periferia, passa a ser o programa a ser aplicado com sucesso, como o reparador das condições de misérias históricas.

Nesta sociedade não se pretende apenas a transparência panóptica da disciplina para localizar os corpos que desacatam e deles se precaver. A invisibilidade do panoptismo vincula-se à transparência de governo político sobre o invisível, nos moldes de Rousseau, de sociedade visível e legível a cada uma de suas partes em que o vigia é um companheiro.¹² É desta ampla proteção que a sociedade de controle necessita para se sentir segura, confiante e tolerante para reformar as instituições da sociedade disciplinar e preparar a emergência de suas próprias instituições.

Ela anula, quando não absorve, tanto as possíveis revoluções molares quanto as moleculares; incentiva e convoca à participação democrática para imobilizar resistências libertadoras e liberadoras; oferece integrações, benefícios, atrativos de segurança, opõe e transforma inimigos em adversários e vice-versa, segundo as pragmáticas conveniências. Atua por meios eletrônicos, programáticos e midiáticos, exercitando o *controle contínuo* e a *comunicação instantânea*, fortalecendo a crença na punição e no combate à impunidade; difunde a crença na justiça universal contra ricos e pobres, colarinhos brancos, narcotraficantes, *menores* e jovens delinquentes, como se isso fosse possível e passível de superação definitiva. A seletividade do sistema penal se vê reformada por meio da combinação da instauração de tribunais locais, nacionais e internacionais, com atuação dos representantes das populações. Tudo entra num processo de reformas inconclusas, em aperfeiçoamento: a justiça, a administração, o governo central, a família, a religião, o cotidiano. A utopia da sociedade é a da vida pacificada nos tribunais pela propagação de controles de condutas penais, levando à crença que qualquer um pode ser suspeito e qualquer linha de fuga tem por destino outro tribunal.

A sociedade de controle pretende ir mais longe e acabar com a revolução como acontecimento e fato. Isso forçou, como vimos, a uma nova compreensão democrática dos marxistas, ao usarem de maneira redimensionada e asséptica as análises de Foucault e Deleuze (quem sempre se declarou marxista) como explicitaram Hardt & Negri. Mas não só. Apareceram as propostas de redimensionamentos entre os liberais partidários da junção Foucault-Hannah Arendt, ou da dobradinha de fundo jurídico-político entre Deleuze e Giorgio Agamben. Nesse fluxo, ora resistente, ora moderado, capturam-se pensamentos insurgentes por meio de moderações assimiláveis à época conformista, legitimando fluxos moderados que vão dos conservadores aos socialistas, passando pelos liberais sociais. A sociedade de controle não suporta a revolução como fato, a revolução permanente proudhoniana e tampouco a stirneriana associação de únicos, atualizada por Hakim Bey como TAZ (zona autônoma temporária), ou até mesmo a parceria nociva de anarquistas com Foucault, Deleuze e o abolicionismo penal anarquista.¹³ A sociedade de controle se interessa por outro fluxo

verdadeiro, seu simulacro, composto pelos encenadores revolucionários e inofensivos retóricos que colaboram a seu modo para o fluxo de contenção que os docilizam e apaziguam. Firme neste propósito, ela administra os revolucionários reciclados, fortalecidos em seu interior pelo discurso democrático, e se abre para o embate definitivo entre democracia e ditadura, no qual, até agora, cabe aos democratas neoliberais a condução do timão civilizatório em direção ao porto seguro. Esta é a sociedade dos conservadores moderados, articulados em fluxos que atraem empresas e seus empregados, ONGs, PPPs e OSCIPs e governos trans-territorializados. Nela, em pouco tempo, as *afinidades* anarquistas tendem a se transformar em pluralismos, e as aproximações *táticas* com marxistas e liberais sociais tornam-se mais relevantes do que a franqueza amistosa na diversidade libertária. Acabam incorporados e incluídos aos marxistas; estes, por sua vez, colaboram na captura dos anarquistas, para lhes destinar uma posição subalterna, como no passado fizeram os bolchevistas com Nestor Mahkno e o exército ucraniano na Revolução Russa, até imobilizá-los democraticamente.

Na sociedade de controle abundam direitos de minorias e as múltiplas composições em maioria, Estados, união de Estados e tribunais, em função dos deveres, do julgamento e da saúde do planeta. Prescinde-se de partidos e sindicatos em benefício das minorias empregadas em ONGs e similares próximas ao Estado.

As biopolíticas de Estado, como sublinhava Foucault, próprias da sociedade disciplinar interessada em produzir o corpo saudável e obediente para o trabalho, deixam de preponderar. A sociedade se interessa pela vida do planeta, a saúde ambiental e da pessoa saudável e produtiva em seu interior, nos agrupamentos e nos povos arquivados em mapotecas eletrônicas precavidadas dos cartógrafos e de suas liberdades para lidar com mapas, articulando perigosas linhas de fuga. A sociedade de controle é a sociedade dos empregos. Ela não suporta derivas, e procura preservar seus catálogos e bancos de dados, que combinam infinitesimais procedências sócioeconômicas, nanotecnológicas, bio-químicas, físicas, econômicas, pensamentos, memórias, imagens, instantâneas imagens, sondagens, compondo uma diversidade de armazenamentos de informações sobre máquinas de guerra e suas capturas, linhas de fuga, resistências. Está em questão preservar o planeta e seus trajetos pelo universo. Era da ecopolítica — do controle do corpoplaneta —, de resguardar os santuários ambientais e restaurar a natureza com suas pessoas e *qualidade de vida*.

Para tal, é preciso vigiar com segurança, usando dispositivos eletrônicos estatais e particulares, e recuperar uma educação religiosa que nos livre das desgraças cometidas ao planeta, no passado, e nos conforte no renascimento. É preciso esquecer quem o dilapidou e fazer com que cada cidadão cumpra sua parte na conservação, restauração e preservação de santuários ecológicos. Requer a ampliação de punições e a tolerância aos protocolos estatais-empresariais de renovação do planeta com adesão à utopia do fim das impunidades e na participação na democracia universal. É preciso uma sociedade *com moral*.

Exigem-se condutas irrepreensíveis: é preciso dar fim ao que possa trazer desassossego; pacificar minorias radicais com direitos, integrações e políticas afirmativas; levar cada um a aprender a cultivar o controle de si (governo do comedimento) e cuidar dos outros (combate aos desgovernos), para melhor viver na sociedade e dedicar a alma e consciência ao bom pastor; reconhecer e necessitar de religião e auto-ajuda para a saúde e produtividade, colaborando para *renovar* democraticamente as instituições, inclusive as instituições austeras. Nesta sociedade não bastam mais cuidados com o corpo da população dócil, como na sociedade disciplinar; agora, é preciso zelar pelas almas dos corpos saudáveis, governar o invisível e ao mesmo tempo guerrear bactérias ou guerrear com bactérias, admirar a devoção religiosa e a dádiva de Deus, Jesus, Jeová, Alá, amparando os sistemas eletrônicos. É punindo mais e regularmente cada pequena infração, e cada comportamento suspeito, que se chegará à perfeição e se refará o planeta *perdido*. Trata-se da repaginação do paraíso, desta vez com capitalismo, democracia, religiões e múltiplas penalidades, que vão da justiça jurídica sustentada no juiz, promotor e advogado, com a colaboração das ciências humanas, à democratizada justiça restaurativa levada até sua morada. Nela, as pessoas comuns (os cidadãos) são convocadas a julgar, mas também estimuladas a denunciar e a delatar os suspeitos.

Por isso mesmo não se está mais no limite da existência do campo de concentração jurídico-político, como sublinhavam Hannah Arendt e Giorgio Agamben, no estado de exceção delimitado por Carl Schmitt, ou até nas conhecidas formas de exploração escravocrata do campo de concentração do socialismo soviético.¹⁴ Agora todos (os pobres habitantes das periferias ou favelas-comunidades) são chamados a participar de julgamentos em parceria (pela ampliação do raio de ação não só da justiça restaurativa), colaborando com sua responsabilidade de cidadão, defendendo sentenciamentos mínimos, máximos, perpétuos e até penas de morte, atuando para colaborar com a ordem das penalidades a céu aberto (como liberdade assistida, regulação eletrônica, sistemas de semicarceramentos, etc). Mais uma vez, religião e punição laica, pela invisibilidade imediata dos espíritos formam o duplo capaz de articular a normalização do normal com as ciências, tecendo as regras e as respectivas habilitações para se destacarem na vida da sociedade de controle.

Pretende-se consolidar qualidade de vida com devoção, obediência e participação pela captura. Seu reverso chama-se terrorismo trans-territorial, inaugurado midiaticamente com a ação da al-Qaeda, em 11 de setembro de 2001. Sociedade de controle: era da moderação e dos moderados! Até os terroristas não querem

mais do que Estado com religião! A sociedade de controle está até agora composta por sociabilidades em fluxos que funcionam pela captura dos saudáveis, extermínio dos epidêmicos e isolamento das resistências ativas. Ela é capaz de fazer da máquina de guerra um constante exército da ordem que vai dos soldados aos mercenários e aos sicários.

O problema a mais do anarquista

A sociedade de controle de fluxos eletrônicos e efetivamente transparentes facilita a expansão da cruzada religiosa que captura populações: de um lado, estão os ocidentais voltados para o ecumenismo, de outro lado, os orientais fundamentalistas e, de ambos os lados, encontram-se os defensores do anti-fundamentalismo, em nome da convivência democrática entre religiões e do consenso sobre o fim das impunidades. No meio disso tudo, um novo terrorismo programático e moderado.

Se na sociedade de soberania se exercia o direito do soberano de matar ou deixar viver, na sociedade disciplinar emergiu a era do direito de causar a vida ou deixar morrer, conjugando relações hierarquizadas de poder de soberania pessoal e intransferível, e de poder impessoal e móvel. Na sociedade atual também não se suprimiram os controles anteriores, mas ampliaram-se em função da segurança. Introduziu-se uma dimensão até então inimaginável ao cidadão, a da participação nas decisões sobre a vida do planeta e em sua restauração, traduzidas em apoio às novas representações sobre os julgamentos e sentenças negociadas em tribunais.

A cada um, desde a criança até o cidadão, cabe cumprir sua parte nos cuidados, zelos e tolerâncias com mínimas condutas e protocolos internacionais, em função da defesa da continuidade da vida na Terra e de sua projeção no universo, não mais compreendido enquanto infinitude, mas em expansão. É assim que cada um participa da ecopolítica, voltado para a Terra, o sistema solar, a galáxia e definitivamente o universo em expansão. 15 Vida dos direitos em expansão, modificáveis, desdobráveis, infinitesimais e infinitos, mas também inexecutáveis. Vida sob os cuidados da ecopolítica transnacional, que suplanta a anterior fase da biopolítica nacional.

O direito à sociedade igualitária, justa e livre, por meio da revolução defendida por anarquistas e comunistas, agora se transforma em meta contornada pela moderação democrática exercida pelos programas eletrônicos — dos econômicos aos assistenciais —, parlamentos nacionais e internacionais, mídias e ecologia, fiscalizados e fiscalizando indivíduos, empresas e Estados em trânsito, e sendo vigiados por indivíduos, empresas e Estados transnacionais globalizados. Deseja-se na sociedade de controle a certeza de contribuir com moderação para o inacabado e crer que isso depende de *mim* até o desdobramento infinito. Sob uma expectativa de colaboração tamanha, não cabem *tolerâncias* com quaisquer infrações; elas dizem respeito apenas a comportamentos regráveis e organizados em uniformidades, como confirmação do direito de domínio do superior que seleciona o outro *tolerável*. Somente cabem *tolerâncias*, segundo práticas de adesão. 16 Este, mais uma vez, é o centro da moderação, recomendada desde Aléxis de Tocqueville. E por mais incrível que possa parecer — nesta época dos terrorismos contra-Estados, em nome de deuses, seus novos Estados, ameaças constantes à governamentalização geral e à universalização da democracia — até o terrorismo inclui!

No passado das sociedades de soberania e de disciplina, as pessoas estavam expostas como súditos para a vida e a morte; na sociedade de controle só interessa a vida com longevidade, para o planeta e as pessoas saudáveis que colaboram para a segurança da ordem planetária.

Não se causa a morte ou se deixa morrer, mas se explicita a administração da mortificação, com inclusão. De que maneira? Os direitos chegam às minorias e atingem o interior dos interceptados e dos aprisionados: os loucos passam a ter direito a serem loucos; a loucura deixa o asilo e se multiplica em postos de atendimento, ainda que permaneça sendo uma doença a ser medicada; os prisioneiros vivem semi-internações, liberdades vigiadas, e no interior das cadeias passam a ter direito a amar, a ter família, sexo, direitos humanos, religião, até a prisão, paradoxalmente, transformar-se em lugar de sociabilidade de sem-tetos que vivem livres.

A prisão também inclui, quando não mata, silencia definitivamente ou se transforma em empresa. 17 Mundo dos direitos: a ser negro, índio, mulher, *menor*, homossexual, deficiente, louco, preso, com muitos outros direitos a participar obrigatoriamente *desta* sociedade composta de indivíduos desdobrados, *divíduos*. A sociedade de controle não só inclui, como rearticula o discurso da exclusão — tão pertinente à sociedade disciplinar, e que girou em função da obtenção de direitos ao trabalho, ao sexo, à educação etc. — aos diversos fluxos que deságuam em políticas afirmativas, declarações sobre tolerâncias e disseminação da noção de coexistência, gerando fusões uniformizadoras, que contornam as diferenças estratificadas para uniformizá-las, conservadoramente, pelo viés liberal ou socialista.

A política da democracia da diferença não está interessada em singularidades. É a maneira de regrar direitos constituindo zonas de tolerâncias atravessadas por fluxos de coexistências e indulgências, perpetuadores de desigualdades não resolvidas no âmbito jurídico-político, e multiplicadoras de misérias sócio-econômicas. Políticas de tolerância sustentam-se na crença na democracia e no tribunal de miséria definitivo do amor à obediência. Recriam a piedade pela multiplicidade de acessos em fluxos de obtenção de direitos e se propõem a estancar os movimentos ou atraí-los em fluxos institucionais. Os chamados movimentos sociais, por sua vez, sabem que não sobrevivem sem uma relação institucional e por isso, atuam

com pouco discernimento a respeito de sua capacidade de gerar descontinuidades e potencializar singularidades. Acabam capturados em breve tempo.

Mesmo quando se pretendiam inventivos e propensos a políticas *menores*,¹⁸ terminam como agentes democráticos da ordem e das penas. Este é um instante de tomada de decisão para os anarquistas.

Diante da continuidade de prisões, crenças no fim das impunidades, desdobramentos religiosos simultâneos em ecumenismos e fundamentalismos, capturas de resistências pela participação democrática na vida eletrônica de comunicação instantânea, moderada, inacabada e de controle contínuo, cujo alvo é o corpo-planeta — a ecopolítica —, como responder a uma cara questão anarquista: e a educação para a vida livre?

Para o anarquista, é irreversível desvencilhar-se das interpretações acabadas. Cabe-lhe voltar onde não era possível a resposta definitiva para a revolução. E, dali, lidar com acuidade, apoiado nas análises libertárias, sem perder a intempestividade; livrar-se da transcendência para aprender a conviver com pensadores nocivos à ordem e aos que abalam doutrinas.

O abolicionismo penal, na *pegada* anarquista, afastasse dos efeitos positivistas em Kropotkin, revigorando o querer liberdade. Sabe que é impossível desejar o fim das infrações dentro de qualquer prazo ou *sociedade*. Para um libertário elas não deixarão de habitar insurgências, pois é aí que a vida recomeça e é inventada. Todavia, lidar libertariamente com estas insurreições é o que se espera de anarquistas que não distinguem preso comum de preso político e que convivem com a criança como potência de liberdade — jamais propriedades dos próprios pais ou do Estado. Alguns sonham com a revolução que tirará, também, os anarquistas da prisão, e enquanto isso escrevem-lhes cartas e prestam solidariedades familiares.

Essas coisas são pequenas, porém inevitáveis e urgentes. Contudo, são insuficientes. Estão propensas à grandiosidade das boas consciências à transcendência humanista, mas, involuntariamente, embalam-se no hinário conformista.

Vivemos um tempo em que prepondera o inacabado; em que os prisioneiros organizados preferem transformar a prisão em Estado e empresa (Comando Vermelho, Partido do Primeiro Comando da Capital), em vez de provocar sua demolição. Era dos negócios, diplomacias e da prisão como lugar de sociabilidades, de integração de cidadãos miseráveis livres por meio de visitas, sexo, casamentos, e empreendimentos. Diante de tantos negócios, de perdedores radicais,¹⁹ normais normalizados, moderados e de espetáculos de liberdade, abolir a prisão, antes de qualquer coisa, é uma ação que começa com a abolição do castigo em si mesmo e impedimento de encarceramentos — já!

Não há anarquia social que não comece com a pessoa. Ela não se inicia com o acesso à doutrina, com o intercessor de consciências, com o olhar para o horizonte. (Lá na imensidão o que se imagina ver pode ser apenas um simulacro de horizonte.) Castigo, prisão e pena não são coisas que mudam com a retórica, sustentando uma mudança moral. Escoram-se, modernamente, em direitos universais, prevenção geral, defesa da sociedade e, sob o capitalismo ou socialismo, ditadura ou democracia, reproduzem uma justiça de minoria elevada à condição de maioria jurídico-política ou político-social.

Diante deste fluxo eletrônico que configura e reconfigura a sociedade de controle, a todo momento, o que mais surpreende é o efeito da pletera de direitos que funcionam para incluir minorias contestadoras em uma institucionalidade conservadora moderada. Nas periferias ou comunidades, assumem, aos poucos, o primeiro plano do controle não repressivo as lideranças minoritárias organizadas em elites, segundo a institucionalidade da sociedade de controle. Enfim, democratizou-se a elite também, em favor de uma institucionalização elitista do conflito democrático.

Regradas por políticas afirmativas, e dispositivos de captura, as periferias passam a funcionar como campos de concentração com controle próprio. Se a sociedade disciplinar recrutava policiais entre a população suspeita para reprimir a sua parte *ruim*, e no limite a confinava temporariamente em campos de concentração, a sociedade de controle promoveu nova normalização criando condições para o auto-governo dos assujeitados. O mundo mudou, as periferias também. Mas sem dúvida alguma não são apenas elas que se governam pela matriz do campo de concentração. As periferias são o lado sombrio dos condomínios, dos empreendimentos fechados, dos suntuosos balneários. O campo de concentração deixou de ser um lugar de prender os diferentes insuportáveis, *criminosos* e os subversivos. Deixou de ser um espaço circunstancial para poupar populações estrangeiras em situação de guerra. Não é mais lugar de exploração pelo trabalho obrigatório e escravo, como no socialismo autoritário. É também espaço para um estilo de vida moderado e conservador que abarca a periferia e seu entorno socialmente heterogêneo. Mas, como todo campo de concentração, a qualquer momento pode passar a ser campo de extermínio.

A ordem ainda sabe que sua perpetuação precisa da reforma constante dos costumes. Seus políticos, empresários, intelectuais e agentes de governo leem Maquiavel. Os anarquistas também sabem que inventando costumes libertários se educam crianças e jovens livres. Eles leem Etienne de La Boétie, jovem libertário autor do mesmo século XVI em que viveu o italiano gramático do poder. Há um confronto inevitável entre estilos de vida do qual nenhum embate revolucionário social consegue dar conta. Permanece o inacabado, como a anarquia e os anarquismos. Eles são fluxos de resistências na sociedade de controle. Mais do que isso, são linhas de fuga, máquinas de guerra que não podem temer que é preciso deixar esta sociedade morrer. Desde a modernidade, a sociedade (de soberania, disciplinar e agora de controle) não deixa de produzir acoplamentos e incluir (a comunidade, os povos ameríndios e etnias *descobertas*), em nome

de sua continuidade e da humanidade. Porém, a sociedade e a humanidade, a cada tentativa de equacionamento e superação (feudalismo por capitalismo e este por socialismo), combinam e repõem governos do Estado para a sociedade, e desta para o Estado. Não basta somente *querer* a morte do Estado, sua abolição etc, e tal; é preciso *deixar a sociedade morrer*. Para isso é preciso também deixar de ser humanista e não colocar *nada* em seu lugar. Se o anarquista sempre soube, desde Proudhon, que nada é eterno e muito menos contínuo, não há porque esperar por uma *sociedade igualitária* no futuro. É preciso acabar com ela já! Esta é uma obra de destruição!

O que esperamos na ágora reunidos?

É que os bárbaros chegam hoje

...

Porque é já noite, os bárbaros não vêm

e gente recém-chegada das fronteiras

diz que não há mais bárbaros.

Sem bárbaros, o que será de nós?

Ah! Eles eram uma solução.

Konstantinos Kaváfis