

Anarquismo no Século XXI e outros ensaios



david graeber

Tradução e Revisão:
Heitor Magalhães Corrêa

Adaptado do e-book editado por Rizoma Editorial

FICHA CATALOGRÁFICA

Graeber, David, 1961 - 2020

O anarquismo no século XXI e outros ensaios [recurso eletrônico] / David Graeber;
tradução Heitor
Magalhães Corrêa

1 . Anarquismo e anarquistas 2. Antropologia I. Título.

CDD 370

CDU 371



coletivo coisa preta

<http://coisapreta.noblogs.org>

coisapreta@bastardi.net

Índice

Anarquismo, ou o Movimento Revolucionário do Século 21	07
Doar	18
Você é Anarquista? A resposta pode lhe surpreender	27
Esperança em Comum	32
○ Ocaso do Vanguardismo	41
Os Novos Anarquistas	54
○ Choque da Vitória	70

Anarquismo, ou O Movimento Revolucionário do Século 21

David Graeber & Andrej Grubacic

Está cada vez mais claro que a era das revoluções não acabou. E torna-se da mesma forma evidente que o movimento revolucionário global no século XXI terá origens que remontam menos à tradição do marxismo, ou mesmo do socialismo no sentido estrito, que à do anarquismo. Em todo lugar, do Leste Europeu à Argentina, de Seattle a Bombaim, as ideias e os princípios anarquistas geram novos sonhos e visões radicais. Muitas vezes seus expoentes não se denominam "anarquistas". Existe uma série de outros nomes: autonomismo, antiautoritarismo, horizontalidade, zapatismo, democracia direta... Mesmo assim, estão sempre presentes os mesmos princípios fundamentais: descentralização, associação voluntária, ajuda mútua, redes sociais e, sobretudo, rejeição a qualquer pensamento de que os fins justifiquem os meios e, mais ainda, de que o negócio do revolucionário seja tomar o poder do Estado e então começar a impor sua própria visão à bala. Acima de tudo, o anarquismo, como uma ética de prática — a ideia de se construir uma nova sociedade "dentro da casca da antiga" —, tornou-se a inspiração essencial do "movimento dos movimentos" (do qual os autores fazem parte), cujo propósito desde o início é menos tomar o poder do Estado do que expor, deslegitimar e dismantelar mecanismos de comando ao mesmo tempo em que conquista espaços cada vez maiores de autonomia e gestão participativa dentro dele.

Há algumas razões evidentes para o apelo das ideias anarquistas no início do século XXI: a mais óbvia, os fracassos e as catástrofes resultantes de tantos esforços para suplantam o capitalismo assumindo o controle do aparato governamental nos cem anos anteriores. Um crescente número de revolucionários começou a reconhecer que "a revolução" não virá na forma de um grande momento apocalíptico, a tomada de um equiva-

lente global ao Palácio de Inverno, mas na de um processo muito longo que vem ocorrendo durante a maior parte da história humana (ainda que, como a maioria das coisas, venha se acelerando ultimamente), repleto de estratégias de fuga e evasão tanto quanto de confrontos dramáticos, que jamais irá — aliás, jamais deverá, sente a maioria dos anarquistas — chegar a uma conclusão definitiva.

Isso é um pouco desconcertante, mas oferece um enorme consolo: não precisamos esperar até "depois da revolução" para começar a ter uma noção de como a genuína liberdade pode ser. Como formula o Coletivo Crimethinc, os maiores propagandistas do anarquismo americano contemporâneo: "A liberdade só existe no momento da revolução. E esses momentos não são tão raros quanto você pensa." Para um anarquista, na realidade, tentar criar experiências não alienadas, democracia verdadeira, é um imperativo ético; somente tornando sua forma de organização no presente ao menos uma vaga aproximação de como uma sociedade livre realmente operaria, de como todos, um dia, deveriam ser capazes de viver, se pode garantir que não caímos de volta no desastre. Revolucionários carrancudos que sacrificam todo o prazer pela causa só podem gerar sociedades carrancudas.

Tem sido difícil documentar essas mudanças porque até agora as ideias anarquistas não têm recebido quase nenhuma atenção no meio acadêmico. Ainda existem milhares de acadêmicos marxistas, mas quase nenhum acadêmico anarquista. É um tanto complicado interpretar essa lacuna. Em parte, sem dúvida, ela se deve ao fato de o marxismo sempre ter tido com a academia uma afinidade da qual o anarquismo nitidamente carecia: afinal, foi o único grande movimento social inventado por um ph.D. A maioria dos relatos sobre a história do anarquismo sugere que ela foi basicamente similar à do marxismo: ele é apresentado como o fruto das ideias de certos pensadores oitocentistas (Proudhon, Bakunin, Kropotkin...) que mais tarde inspirariam organizações da classe trabalhadora, se enredariam em lutas políticas, se dividiriam em facções...

O anarquismo, nos relatos tradicionais, em geral é mostrado como o primo pobre do marxismo, teoricamente um pouco despreparado, mas compensando a falta de intelecto, talvez, com paixão e sinceridade. A analogia, na verdade, é forçada. Os "fundadores" do anarquismo não vi-

am a si mesmos como inventores de algo particularmente novo. Consideravam seus princípios básicos — ajuda mútua, associação voluntária, tomada de decisão igualitária — tão antigos quanto a própria humanidade. O mesmo vale para a rejeição ao Estado e a toda forma de violência estrutural, desigualdade ou dominação (anarquismo significa literalmente "sem governantes") — mesmo a suposição de que todas essas formas estão de certo modo relacionadas e reforçam umas às outras.

Nada disso era visto como uma doutrina incrivelmente nova, mas como uma tendência duradoura na história do pensamento humano, que não cabe em nenhuma teoria ideológica geral¹. Sob certo aspecto é uma espécie de fé: uma crença em que a maioria das formas de irresponsabilidade que parecem tornar o poder necessário são na verdade os efeitos do próprio poder. Na prática, entretanto, é um questionamento constante, um esforço para identificar toda relação compulsória ou hierárquica na vida humana e desafiar-la a se justificar, e, caso ela não possa — o que geralmente vem a ser o caso —, um esforço para limitar seu poder e assim ampliar o escopo da liberdade humana. Assim como um sufi poderia dizer que o sufismo é o cerne da verdade por trás de todas as religiões, um anarquista poderia argumentar que o anarquismo é a sede de liberdade por trás de todas as ideologias políticas.

Escolas marxistas sempre têm fundadores. Assim como o marxismo nasceu da mente de Marx, temos leninistas, maoistas, althusserianos... (Note que a lista começa com chefes de Estado e passa gradativamente,

1. Isto não significa que os anarquistas devam ser contrários à teoria. Podem não precisar de uma Alta Teoria, no sentido familiar hoje em dia. Decerto não precisarão de uma única Alta Teoria Anarquista. Isto seria completamente antagônico a seu espírito. Muito melhor, acreditamos, seria algo mais afeito ao espírito dos processos de tomada de decisão anarquistas: aplicado à teoria, isso significaria aceitar a necessidade de uma diversidade de grandes perspectivas teóricas, unidas apenas por certos compromissos e noções compartilhados. Em vez de se basear na necessidade de provar que as ideias fundamentais dos outros estão erradas, a intenção é encontrar projetos específicos nos quais elas se reforcem entre si. O simples fato de teorias serem incomensuráveis em determinados aspectos não quer dizer que não possam existir ou mesmo se reforçar entre si, bem como o fato de indivíduos terem visões de mundo diferentes e incomensuráveis não quer dizer que não possam se tornar amigos, amantes ou trabalhar em projetos comuns. Mais do que de uma Grande Teoria, o anarquismo precisa é do que se poderia chamar de uma pequena teoria: uma forma de lidar com aquelas questões reais e imediatas que emergem de um projeto transformador.

quase ininterruptamente, para professores franceses — que, por sua vez, podem gerar suas próprias facções: lacanianos, foucaultianos...).

Escolas anarquistas, em contraste, quase invariavelmente emergem de algum tipo de princípio organizacional ou forma de prática: anarcosindicalistas e anarco-comunistas, insurrecionistas e plataformistas, cooperativistas, conselhistas, individualistas e assim por diante.

Os anarquistas distinguem-se pelo que fazem e pela forma como se organizam para conseguir fazê-lo. De fato, sempre foi sobre isso que passaram a maior parte do tempo pensando e discutindo. Nunca se interessaram muito nos tipos de questão estratégica ou filosófica ampla que ocupam a mente dos marxistas, como se os camponeses são uma classe potencialmente revolucionária (consideram que são os camponeses quem deve decidir) ou qual é a natureza da forma-mercadoria. Em vez disso, tendem a discutir sobre qual a maneira verdadeiramente democrática de encarar uma reunião, em que ponto a organização deixa de fortalecer as pessoas e começa a esmagar a liberdade individual. "Liderança" é algo necessariamente ruim? Ou, em alternância, interrogam-se sobre a ética da oposição ao poder: o que é ação direta? Deve-se condenar o assassino de um chefe de estado? Quando é certo atirar uma pedra?

O marxismo, portanto, tendeu a um discurso teórico ou analítico acerca da estratégia revolucionária. O anarquismo tendeu a um discurso ético acerca da prática revolucionária. Como resultado, enquanto o primeiro produziu brilhantes teorias da práxis, têm sido principalmente os anarquistas quem tem trabalhado na práxis em si.

No momento, há uma espécie de ruptura entre gerações de anarquistas: aqueles cuja formação política se deu nos anos 60 e 70 — e que em muitos casos ainda não se livraram dos hábitos sectários do século passado — ou simplesmente ainda operam naqueles padrões e ativistas mais jovens formados muito mais, entre outros elementos, por ideias indigenistas, feministas, ecológicas e cultural-críticas. Os primeiros organizam-se sobretudo por meio de Federações Anarquistas altamente visíveis, como a IWA, o NEFAC ou o IWW. Já os últimos trabalham com mais proeminência nas redes do movimento social global, redes como a Ação Global dos Povos, que une coletivos anarquistas da Europa e de outros lugares a grupos que incluem ativistas maoris da Nova Zelândia,

pescadores da Indonésia ou o sindicato dos funcionários dos correios canadense². Estes — que podem ser vagamente descritos como "anarquistas com a minúsculo" — são hoje a imensa maioria. Porém, às vezes é difícil distinguir, já que muitos deles não alardeiam suas afinidades em voz muito alta. Há muitos, na verdade, que levam os princípios anarquistas de antissectarismo e abertura tão a sério que se recusam a referir-se a si mesmos como "anarquistas" por essa mesma razão³.

Contudo, os três elementos essenciais que perpassam todas as manifestações da ideologia anarquista estão definitivamente lá — antiestatismo, anticapitalismo e política prefigurativa (i.e., modos de organização que de maneira consciente remetem ao mundo que se deseja criar. Ou, como um historiador anarquista da revolução na Espanha formulou, "um esforço para pensar não apenas nas ideias, mas nos fatos do futuro em si")⁴. Eles estão presentes em tudo, dos coletivos de resistência à Indy-media, os quais podem todos ser chamados de anarquistas no sentido mais novo⁵. Em alguns países, existe apenas um grau muito limitado de confluência entre as duas gerações coexistentes, predominantemente na forma de acompanhamento do que cada uma está fazendo — mas não muito mais que isso.

Uma das razões é que a nova geração está muito mais interessada em desenvolver novas formas de prática do que em discutir os pontos ideológicos mais delicados. A mais drástica foi o desenvolvimento de novos processos de tomada de decisão, o início, pelo menos, de uma cultura alternativa de democracia. Os famosos conselhos de porta-vozes norte-americanos, em que milhares de ativistas coordenam eventos de larga escala por consenso, sem estrutura de liderança formal, são apenas o mais espetacular.

Na verdade, mesmo chamar essas formas de "novas" é um pouco en-

2. Para mais informações a respeito da excitante história da Ação Global dos Povos sugerimos o livro *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anti-capitalism*, editado pela Notes from Nowhere, Londres: Verso, 2003. Ver também o site da AGP: <http://www.agp.org> .

3. Cf. David Graeber, "New Anarchists", *New Left Review* 13, janeiro – fevereiro de 2002.

4. Ver Diego Abad de Santillán, *After the Revolution*, Nova York: Greenberg Publishers, 1937.

5. Para mais informações sobre o projeto de mídia independente global, visite:

<http://www.indymedia.org> .

ganador. Uma das principais inspirações da nova geração de anarquistas são os municípios zapatistas autônomos de Chiapas, povoados por comunidades de línguas tzeltal ou tojolabal que usam o processo de consenso há milhares de anos — somente agora adotados por revolucionários para assegurar que mulheres e jovens tenham voz igual à dos homens adultos. Na América do Norte, o "processo de consenso" emergiu sobretudo do movimento feminista dos anos 70, como parte de uma ampla reação ao estilo machista de liderança típico da Nova Esquerda da década anterior. A ideia de consenso em si veio dos Quakers, que, por sua vez, alegam ter se inspirado nas Seis Nações e em outras práticas dos nativos americanos.

O consenso muitas vezes é mal interpretado. Com frequência se ouvem críticos afirmarem que ele causaria um conformismo paralisante, mas quase nunca são pessoas que de fato o tenham observado em ação, pelo menos, na forma guiada por facilitadores treinados e experientes (alguns experimentos recentes na Europa, onde há pouca tradição desse tipo de coisa, foram um tanto rudimentares). Na verdade, a suposição operante é que ninguém pode, e provavelmente nem deve, de fato converter plenamente outro indivíduo a seu próprio ponto de vista. Em vez disso, o objetivo do processo de consenso é permitir a um grupo optar por um curso comum de ação. Em vez de se votarem propostas a todo momento, essas propostas são trabalhadas e retrabalhadas, eliminadas ou reinventadas, e há um processo de concessão e síntese, até que se encontre uma solução com a qual todos possam viver. Quando se chega ao estágio final, realmente "encontrando-se o consenso", há dois níveis de objeção possíveis: pode-se "sair do caminho", o que significa dizer "não gosto disso e não vou participar, mas não impediria ninguém de fazê-lo", ou "bloquear", o que tem o efeito de um veto. Só se pode bloquear caso se sinta que a proposta viola os princípios ou as razões de ser fundamentais do grupo. Poderíamos dizer que a função, que na constituição americana é relegada aos tribunais, de barrar decisões legislativas que violem princípios constitucionais aqui é relegada a qualquer um que tenha coragem de realmente se levantar contra a vontade combinada do grupo (embora, é claro, também existam maneiras de desafiar bloqueios inescrupulosos).

Poderíamos nos estender sobre os métodos elaborados e surpreen-

dentemente sofisticados desenvolvidos para garantir que tudo isso funcione, as formas de consenso modificadas necessárias para grupos muito grandes, a maneira como o consenso em si reforça o princípio de descentralização ao assegurar que não se desejem trazer propostas ante grupos muito grandes a menos que necessário, os meios de garantir a igualdade de gênero e de solucionar conflitos... A questão é que esta é uma forma de democracia direta muito diferente do tipo que costumamos associar ao termo — ou, por sinal, ao tipo de sistema de voto majoritário que costumava ser utilizado por anarquistas europeus ou norte-americanos de gerações passadas, ou ainda utilizado, digamos, nas assembleias urbanas da classe média argentina (embora não, de maneira significativa, entre os piqueteiros mais radicais, os desempregados organizados, que tendem a operar por consenso). Com o crescente contato entre diferentes movimentos em todo o mundo, a inclusão de grupos indígenas e iniciativas africanas, asiáticas e oceânicas com tradições radicalmente diferentes, estamos presenciando o início de uma reconcepção global daquilo que "democracia" deveria significar, o mais distante possível do parlamentarismo neoliberal ora promovido pelos poderes existentes no mundo.

Mais uma vez, é difícil seguir esse novo espírito de síntese lendo a maior parte da literatura anarquista existente, pois aqueles que gastam quase toda sua energia com questões teóricas, e não com formas emergentes de prática, são os mais propensos a manter a velha lógica sectária dicotomizante. O anarquismo moderno está imbuído de incontáveis contradições. Ao passo que os anarquistas com a minúsculo lentamente incorporam ideias e práticas aprendidas de aliados indígenas a seus modos de organização ou a suas comunidades alternativas, o traço principal da literatura escrita tem sido o surgimento de uma facção de primitivistas, um grupo notoriamente contencioso que reivindica a completa abolição da civilização industrial e, em alguns casos, até da agricultura⁶. Porém, é apenas uma questão de tempo para que essa velha lógica excludente comece a dar lugar a algo mais afim à prática dos grupos baseados no consenso.

6. Cf. Jason McQuinn, "Why I am not a Primitivist", *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, primavera/verão, 2001. Cf. Le Site Anarchiste <http://www.anarchymag.org/> Cf. John Zerzan, *Future Primitive & Other Essays*, Autonomedia, 1994.

Que cara teria essa nova síntese? Já se podem discernir alguns contornos dentro do movimento. Ele insistirá em expandir constantemente o foco do antiautoritarismo, afastando-se do reducionismo de classe pela tentativa de compreender a "totalidade da dominação", ou seja, de ressaltar não apenas o Estado, mas também as relações de gênero, e não apenas a economia, mas também as relações culturais, a ecologia, a sexualidade e a liberdade em todas as formas em que pode ser perseguida, e cada um não apenas mediante o prisma das relações de autoridade, mas também formado por conceitos mais ricos e diversos.

Essa abordagem não clama por uma expansão infinita de produção de material, nem sustenta que as tecnologias são neutras, mas também não condena a tecnologia per se. Em vez disso, se familiariza com diversos tipos de tecnologia e os emprega de acordo com sua conveniência. Não só não condena as instituições ou as formas políticas em si, mas procura conceber novas instituições e novas formas políticas para o ativismo e para uma nova sociedade, incluindo novos meios de reunião, de tomada de decisão e de coordenação, seguindo as mesmas direções que já segue com grupos de afinidade e estruturas de porta-vozes revitalizados. E não só não condena reformas per se, como também luta para definir e alcançar reformas não reformistas, atentando para as necessidades imediatas das pessoas e melhorando suas vidas no aqui e agora ao mesmo tempo em que ruma para conquistas maiores e, por fim, para a transformação integral⁷.

É claro que a teoria precisará se acoplar à prática. Para ser plenamente eficaz, o anarquismo moderno terá de incluir pelo menos três instâncias: os ativistas, as organizações populares e os pesquisadores. O problema no momento é que os intelectuais anarquistas que desejam superar hábitos ultrapassados e vanguardistas — os resquícios sectários marxistas que ainda assombram atantos no mundo intelectual radical — não estão muito certos de qual deve ser seu papel. O anarquismo precisa se tornar reflexivo. Mas como? Em um aspecto a resposta parece óbvia. Não se deve repreender, ditar, nem necessariamente ver a si mesmo co-

7. Cf. Andrej Grubacic, *Towards an Another Anarchism*, in: Sen, Jai, Anita Anand, Arturo Escobar e Peter Waterman, *The World Social Forum: Against All Empires*, Nova Déli: Viveka, 2004.

mo um professor, mas sim ouvir, explorar e descobrir. Desvendar e tornar explícita a lógica tácita que já subjaz a novas formas de prática radical. Pôr-se a serviço dos ativistas provendo informações, ou expondo os interesses da elite dominante escondidos com cuidado atrás de discursos autoritários supostamente objetivos, em vez de tentar impor uma nova versão deles mesmos. Contudo, ao mesmo tempo a maioria reconhece que a luta intelectual precisa reafirmar seu espaço. Muitos estão começando a apontar que uma das debilidades essenciais do movimento anarquista atual é, em relação à época de, vamos dizer, Kropotkin ou Reclus, ou de Herbert Read, negligenciar o simbólico, o visionário, e ignorar a eficácia da teoria. Como passar da etnografia às visões utópicas — idealmente, tantas visões utópicas quanto possível? Não é coincidência o fato de alguns dos maiores recrutadores do anarquismo em países como os Estados Unidos terem sido escritoras de ficção científica feministas como Starhawk e Ursula K. LeGuin⁸.

Uma expressão do início desse processo é o fato de os anarquistas estarem começando a recuperar a experiência de outros movimentos sociais com um corpus teórico mais desenvolvido, ideias que vêm de círculos próximos, na verdade inspirados pelo anarquismo. Tomemos como exemplo a ideia de economia participativa, que representa uma visão econômica anarquista por excelência e que complementa e retifica a tradição econômica anarquista. Os teóricos do Parecon apontam a existência de não apenas duas, mas três grandes classes no capitalismo avançado: além de um proletariado e uma burguesia, uma "classe coordenadora" cujo papel é administrar e controlar a atividade da classe trabalhadora. Inclui a hierarquia gerencial e os consultores e assessores profissionais cruciais para seu sistema de controle — como advogados, engenheiros e contadores essenciais e assim por diante. Eles mantêm a posição na classe devido a sua relativa monopolização do conhecimento, das habilidades e das conexões. Como resultado, economistas e outros que atuam nessa tradição vêm tentando criar modelos de uma economia que sistematicamente eliminasse divisões entre o trabalho braçal e o in-

8. Cf. Starhawk, *Webs of Power: Notes from Global Uprising*, São Francisco, 2002. Ver também: <http://www.starhawk.org>.

telectual. Agora que o anarquismo se tornou de forma tão clara o centro da criatividade revolucionária, os defensores de tais modelos têm cada vez mais, se não levantado a bandeira, pelo menos ressaltado a compatibilidade entre suas ideias e uma visão anarquista⁹.

Algo semelhante está começando a acontecer com o desenvolvimento de visões políticas anarquistas. Esta é uma área em que o anarquismo clássico já estava um passo à frente do marxismo clássico, que nunca desenvolveu uma teoria de organização política.

Diferentes escolas anarquistas com frequência advogaram formas muito específicas de organização social, embora muitas vezes com notáveis variações. Ainda assim, o anarquismo como um todo tendeu a adiantar o que os liberais gostam de chamar de "liberdades negativas", "liberdades de", em vez de sólidas "liberdades para". Muitas vezes celebrou esse mesmo compromisso como prova de seu pluralismo, sua tolerância ideológica ou sua criatividade. Como resultado, porém, houve uma relutância em ir além do desenvolvimento de formas de organização em pequena escala e uma fé em que estruturas maiores e mais complexas possam ser improvisadas posteriormente com o mesmo espírito.

Exceções existiram. Pierre-Joseph Proudhon tentou elaborar uma visão total de como uma sociedade libertária poderia operar¹⁰

. Geralmente se considera ter sido um fracasso, mas apontou o caminho para visões mais desenvolvidas, como o "municipalismo libertário" dos ecologistas sociais norte-americanos. Há um vívido desenvolvimento, por exemplo, de meios de equilibrar princípios de controle do trabalhador — destacados pelo Parecon — e de democracia direta, destacados pelos ecologistas sociais¹¹.

Mesmo assim, há uma série de detalhes ainda a serem preenchidos: quais são todas as alternativas institucionais positivas do anarquista às legislaturas, aos tribunais, à polícia e às diversas agências executivas contemporâneas? Como oferecer uma visão política que englobe legisla-

9. Albert, Michael, *Participatory Economics*, Verso, 2003. Ver também: <http://www.parecon.org>.

10. Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press, 1968.

11. Ver *The Murray Bookchin Reader*, editado por Janet Biehl, Londres: Cassell, 1997. Ver também o site do Institute for Social Ecology: <http://www.social-ecology.org>.

ção, implementação, julgamento e aplicação e que mostre como cada uma delas seria posta em prática de modo eficaz sem autoritarismo — não apenas proporcionar esperança em longo prazo, mas gerar respostas imediatas aos sistemas eleitoral, legislativo, policial e judiciário atuais e, assim, muitas escolhas estratégicas? É óbvio que jamais poderia haver uma plataforma partidária anarquista a esse respeito, pelo menos o sentimento geral entre os anarquistas com a minúsculo é que precisaremos de muitas visões concretas. Ainda assim, entre experimentos sociais verdadeiros dentro de comunidades autogeridas em expansão em lugares como Chiapas e a Argentina e esforços de estudiosos/ativistas anarquistas como o recém-formado Planetary Alternatives Network ou os fóruns Life After Capitalism para começar a localizar e compilar exemplos bem-sucedidos de formas econômicas e políticas, o trabalho está se iniciando¹². Está claro que é um processo de longo prazo. Porém, o século anarquista mal começou.

12. Para mais informações a respeito dos fóruns Life After Capitalism, visite: <http://www.zmag.org/lacsite.htm> .

Doar

Você reparou que já não existem novos intelectuais franceses? Houve uma autêntica enxurrada no final dos anos 70 e no início dos 80: Derrida, Foucault, Baudrillard, Kristeva, Lyotard, de Certeau...mas desde então não apareceu quase nenhum. Acadêmicos antenados e hipsters intelectuais foram forçados a reciclar interminavelmente teorias que agora contam 20 ou 30 anos ou se voltar para países como a Itália ou até a Eslovênia em busca de uma metateoria capaz de chamar a atenção.

O pioneiro antropólogo francês Marcel Mauss estudou "economias da dádiva", como as dos Kwakiutl da Colúmbia Britânica. Suas conclusões foram surpreendentes. Há uma série de razões para isto. Uma está ligada à política da própria França, onde ocorreu um esforço orquestrado por parte das elites midiáticas para substituir verdadeiros intelectuais por especialistas cabeças-ocas de estilo americano. Contudo, o êxito não foi completo. Mais importante, a vida intelectual francesa tornou-se muito mais engajada politicamente. Na imprensa dos Estados Unidos, houve quase um apagão de notícias culturais vindas da França desde o grande movimento grevista de 1995, quando aquela nação foi a primeira a rejeitar de forma definitiva o "modelo americano" de economia e se recusou a dar início ao desmantelamento de seu Estado de bem-estar social. Na imprensa americana, a França imediatamente se tornou o país tolo, que tenta em vão mudar o rumo da história.

É claro que este fato isolado dificilmente irá intimidar os leitores americanos de Deleuze e Guattari. O que os acadêmicos dos Estados Unidos esperam da França é um alto nível intelectual, a capacidade de sentir que se está fazendo parte de ideias radicais e selvagens — demonstrando a violência inerente das concepções ocidentais de verdade e humanidade, ou algo do tipo —, mas de formas que não impliquem um

programa de ação política, ou, em geral, uma responsabilidade de agir. É fácil ver como uma classe de pessoas consideradas quase inteiramente irrelevantes tanto pelas elites políticas como por 99% da população geral poderia se sentir assim. Em outras palavras, enquanto a mídia americana representa a França como tola, os acadêmicos americanos vão em busca dos pensadores franceses que parecem cumprir as expectativas.

Como resultado, sequer ouvimos falar de alguns dos estudiosos mais interessantes da França na atualidade. Entre eles está um grupo de intelectuais que carrega o pomposo nome de *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, ou MAUSS, e tem se dedicado a um ataque sistemático às bases filosóficas da teoria econômica. O grupo tira sua inspiração de Marcel Mauss, grande sociólogo francês do início do século XX, cuja obra mais famosa, *Ensaio sobre a dádiva* (1925), foi talvez a mais magnífica refutação das ideias por trás da teoria econômica já escrita. Numa época em que o "mercado livre" é empurrado goela abaixo de todos como um produto tão autêntico quanto natural do ser humano, o trabalho de Mauss, que demonstrou não apenas que a maioria das sociedades fora do Ocidente não adotava nada semelhante a princípios mercadológicos, mas também que tampouco o faz a maioria dos ocidentais modernos, é mais relevante do que nunca. Enquanto os estudiosos americanos francófilos parecem incapazes de pensar em algo para dizer sobre a ascensão do neoliberalismo global, o MAUSS está lhe atacando as próprias fundações.

A título de retrospectiva: Marcel Mauss nasceu em 1872, em Vosges, numa família judia ortodoxa. Seu tio, Émile Durkheim, é considerado o fundador da sociologia moderna. Vivia rodeado de um grupo de brilhantes e jovens acólitos, dentre os quais Mauss foi designado para estudar religião. O círculo, no entanto, foi aniquilado pela I Guerra Mundial; muitos morreram nas trincheiras, incluindo o filho de Durkheim, e ele próprio sucumbiu ao luto pouco tempo depois. Mauss ficou para juntar os cacos.

Segundo todos os relatos, porém, Mauss nunca foi levado totalmente a sério em seu papel de herdeiro necessário; homem de extraordinária erudição (conhecia pelo menos uma dúzia de idiomas, incluindo sânscrito, maori e árabe clássico), ele ainda, de alguma forma, carecia

da austeridade esperada de um grand professeur. Ex-pugilista amador, era um homem robusto de modos brincalhões, um tanto bobos, o tipo de pessoa que estava sempre fazendo malabarismos com uma dúzia de ideias brilhantes em vez de construir grandes sistemas filosóficos. Passou a vida trabalhando em pelo menos cinco livros diferentes (sobre oração, sobre nacionalismo, sobre as origens do dinheiro etc.), dos quais nunca terminou nenhum. Ainda assim, conseguiu instruir uma nova geração de sociólogos e inventar a antropologia francesa mais ou menos sozinho, bem como publicar uma série de ensaios de extraordinário caráter inovador, dos quais praticamente cada um gerou por si só um novo corpus de teoria social.

Mauss foi também um socialista revolucionário. Desde seus dias de estudante colaborou de forma regular com a imprensa esquerdista e durante a maior parte da vida permaneceu um membro ativo do movimento cooperativista francês. Fundou e durante muitos anos ajudou a dirigir uma cooperativa de consumidores em Paris, e com frequência era enviado em missões para fazer contato com o movimento em outros países (motivo pelo viveu na Rússia após a revolução). Entretanto, não era marxista. Seu socialismo seguia mais a tradição de Robert Owen ou Pierre-Joseph Proudhon: ele considerava que comunistas e sociais-democratas incorriam no mesmo erro ao serem que a sociedade podia ser transformada primordialmente pela ação do governo.

Em vez disso, o papel do governo, acreditava Mauss, era fornecer a estrutura legal para um socialismo que tinha de ser construído do zero, mediante a criação de instituições alternativas. A revolução russa, portanto, causou-lhe profunda ambivalência. Embora exultante com a expectativa de um genuíno experimento socialista, Mauss sentiu-se ultrajado com o uso sistemático do terror pelos bolcheviques, sua supressão das instituições democráticas e, acima de tudo, sua "doutrina cínica segundo a qual os fins justificam os meios", o que, concluiu ele, era justamente o cálculo amoral e racional do mercado, ligeiramente invertido.

O ensaio de Mauss acerca da "dádiva" foi, mais do que qualquer outra coisa, sua resposta aos eventos ocorridos na Rússia, em particular a Nova Política Econômica de Lênin de 1921, que abandonou tentativas anteriores de abolir o comércio. Se o mercado não podia simplesmente

ser varrido da legislação, mesmo na Rússia, provavelmente a menos monetarizada das sociedades europeias, então estava claro, concluiu o pensador, que os revolucionários teriam de começar a pensar muito mais a sério no que esse "mercado" de fato representava, de onde viera e como realmente poderia ser uma alternativa viável a ele. Era hora de efetivar os resultados da pesquisa histórica e etnográfica.

As conclusões de Mauss foram surpreendentes. Em primeiro lugar, quase tudo o que a "ciência econômica" tinha a dizer sobre o tema da história da economia revelou-se inteiramente inverídico. A crença universal dos entusiastas do mercado livre, tanto à época como hoje, era que o motor essencial do ser humano é o desejo de maximizar os prazeres, os confortos e as possessões materiais (sua "utilidade") e que portanto todas as interações humanas importantes podem ser analisadas em termos mercadológicos. No princípio, segundo a versão oficial, havia o escambo. As pessoas eram forçadas a obter o que queriam trocando diretamente um objeto por outro. Como isso era inconveniente, acabaram por inventar o dinheiro como meio universal de troca. A criação de tecnologias mais avançadas (crédito, sistema bancário, bolsas de valores) foi uma simples extensão lógica.

O problema era que, como Mauss logo notou, não havia motivo para acreditar que uma sociedade baseada no escambo um dia houvesse existido. Em vez disso, o que os antropólogos estavam descobrindo eram sociedades em que a vida econômica se baseava em princípios absolutamente diferentes, a maioria dos objetos vinha e voltava como presentes e quase tudo o que chamaríamos de comportamento "econômico" era baseado em uma pretensão de generosidade pura e uma recusa em calcular quem dera o que a quem. Tais "economias da dádiva" podiam em certas ocasiões tornar-se altamente competitivas, mas quando isso ocorria era da maneira exatamente oposta à nossa: em vez de brigar para ver quem acumulava mais, os vencedores eram aqueles que conseguiam doar mais. Em alguns casos notórios, como o dos Kwakiutl da Colúmbia Britânica, isso podia levar a dramáticas disputas de liberalidade, em que chefes ambiciosos tentavam superar uns aos outros distribuindo milhares de braceletes de prata, cobertores Hudson's Bay ou máquinas de costura Singer e até mesmo destruindo riquezas afundando famosas re-

líquias de família no mar, ou ainda incendiando enormes pilhas de riquezas e desafiando os rivais a fazer o mesmo.

Tudo isso pode parecer muito exótico. No entanto, como Mauss também indagou: até que ponto é estranho, na realidade? Não há algo de esquisito na própria ideia de dar presentes, mesmo em nossa sociedade? Por que é que, quando recebemos um presente de um amigo (uma bebida, um convite para jantar, um elogio), sentimo-nos de certa forma obrigados a retribuir à altura? Por que é que o destinatário de um ato de generosidade muitas vezes se sente um tanto reduzido se não puder fazê-lo? Estes não são exemplos de sentimentos humanos universais, que são de certo modo ignorados em nossa sociedade mas que em outras eram a própria base do sistema econômico? E não é a existência desses impulsos e padrões morais tão diferentes, mesmo num sistema capitalista como o nosso, o verdadeiro fundamento do apelo das visões alternativas e das políticas socialistas? Mauss decerto achava que sim.

Em muitos aspectos sua análise trazia uma notável semelhança com as teorias marxistas sobre a alienação e a reificação desenvolvidas por figuras como György Lukács por volta da mesma época. Em economias da dádiva, argumentou Mauss, as trocas não têm as qualidades impessoais do mercado capitalista: na verdade, mesmo quando objetos de grande valor trocam de mãos, o que realmente conta são as relações entre os participantes; trocar é fazer amizades, ou dirimir rivalidades ou comprometimentos, e apenas incidentalmente movimentar bens de valor. Como resultado, tudo ganha uma carga pessoal, mesmo a propriedade: em economias da dádiva, os objetos de riqueza mais famosos — heranças de família como colares, armas, mantos de pena — sempre parecem desenvolver personalidade própria.

Numa economia de mercado ocorre o exato oposto. As transações são vistas apenas como formas de pôr as mãos em objetos úteis; o ideal é que as qualidades pessoais do comprador e do vendedor sejam totalmente irrelevantes. Como consequência, tudo, mesmo as pessoas, começa a ser tratado como objeto também. (Considere desse ponto de vista a expressão "bens e serviços".) A principal diferença em relação ao marxismo, contudo, é que ao passo que os marxistas de sua época ainda insistiam em um determinismo econômico pragmático, Mauss sustentava que

em sociedades não mercantis do passado, e por conseguinte em qualquer sociedade verdadeiramente humana do futuro, a "economia", no sentido de um domínio autônomo de ação preocupado apenas com a criação e a distribuição de riqueza e que procedesse de acordo com sua própria lógica impessoal, sequer existiria.

Mauss nunca teve plena certeza de quais eram suas conclusões práticas. A experiência russa convenceu-o de que o comércio não poderia ser simplesmente eliminado em uma sociedade moderna, pelo menos "no futuro próximo", mas um éthos de mercado sim.

O trabalho poderia ser cooperativado, uma seguridade social garantida e, de forma gradativa, um novo éthos criado de modo que a única desculpa possível para o acúmulo de riqueza fosse a capacidade de doá-la inteiramente. O resultado: uma sociedade cujos valores mais altos fossem "a alegria de doar em público, o deleite no generoso dispêndio artístico, o prazer da hospitalidade no festim público ou privado".

Isto pode parecer em parte tremendamente ingênuo do ponto de vista atual, mas as reflexões centrais de Mauss tornaram-se, pelo contrário, ainda mais relevantes hoje do que eram há 75 anos, agora que a "ciência" econômica se transformou, efetivamente, na religião revelada da era moderna. Assim parecia, ao menos, para os fundadores do MAUSS.

A ideia do MAUSS nasceu em 1980. Conta a história que o projeto surgiu de uma conversa durante o almoço entre um sociólogo francês, Alain Caillé, e um antropólogo suíço, Gérald Berthoud. Eles haviam acabado de encarar vários dias de uma conferência interdisciplinar a respeito de dádivas e, após examinarem o material, perceberam chocados que parecia não haver ocorrido a sequer um estudioso presente que uma motivação significativa para doar poderia ser, digamos, generosidade, ou uma preocupação genuína com o bem-estar de outra pessoa. Na verdade, os estudiosos presentes na conferência invariavelmente presumiram que "dádivas" não existem de fato: cave fundo o bastante qualquer ação humana e você sempre encontrará uma estratégia egoísta e calculista. Ainda mais bizarro, presumiram que essa estratégia egoísta era sempre, necessariamente, o verdadeiro xis da questão, que era de certo modo mais real do que qualquer outra motivação na qual pudesse estar emaranhada. Era como se ser científico, ser "objetivo" significasse ser

completamente cínico. Por quê?

Caillé por fim culpou o cristianismo. A Roma Antiga ainda preservava algo do velho ideal de prodigalidade aristocrática: os magnatas romanos construíaam jardins e monumentos públicos e disputavam quem patrocinava os jogos mais magníficos. Porém, a generosidade romana também era, de maneira bastante clara, feita para magoar: um dos atos favoritos era espalhar ouro e joias diante das massas para vê-las brigando na lama para retirá-los. Os primeiros cristãos, por razões óbvias, desenvolveram sua noção de caridade em reação direta a práticas tão repugnantes. A verdadeira caridade não era baseada num desejo de estabelecer superioridade, ou favor, ou em qualquer motivação egoísta que fosse. A ponto de se poder dizer que, se o doador tivesse recebido qualquer coisa fora do acordado, não se tratava de uma dádiva real.

No entanto, isto por sua vez levou a infundáveis problemas, posto que era muito difícil imaginar uma dádiva que não trouxesse algum tipo de benefício ao doador. Mesmo um ato inteiramente desinteressado renderia pontos perante Deus. Aí teve início o hábito de investigar em todo ato até que ponto se podia dizer que mascarava algum egoísmo oculto e então presumir que esse egoísmo é o que realmente importa. Vê-se a mesma atitude reproduzida com grande persistência na teoria social moderna. Economistas e teólogos cristãos concordam em que se há prazer em um ato de generosidade, ele é de certa forma menos generoso. Eles só discordam em relação às implicações morais. Para contra-atacar essa lógica deveras perversa, Mauss ressaltou o "prazer" e a "alegria" de doar: em sociedades tradicionais, não se supunha existir contradição alguma entre o que chamaríamos interesse próprio (uma expressão que, observou ele, sequer podia ser traduzida para a maioria dos idiomas humanos) e preocupação com os outros; a própria essência da dádiva tradicional está no fato de ela estimular ambos ao mesmo tempo.

Estes, enfim, eram os tipos de questões que inicialmente ocuparam o pequeno grupo interdisciplinar de estudiosos franceses e francófonos (Caillé, Berthoud, Ahmet Insel, Serge Latouche, Pauline Taieb) que viriam a se tornar o MAUSS. Na verdade, o grupo em si começou como um jornal, chamado *Revue du MAUSS*, um jornal muito pequeno, impresso nas coxas em papel de má qualidade, concebido por seus autores tanto

como uma piada interna quanto como um veículo de conhecimento sério, o carro-chefe de um vasto movimento internacional que não existia então. Caillé escrevia manifestos, e Insel punha no papel fantasias acerca de grandes convenções internacionais antiutilitaristas do futuro. Artigos sobre economia alternavam-se com excertos de romancistas russos. Porém, de forma gradual, o movimento começou a se materializar. Em meados dos anos 90, o MAUSS já se tornara uma notável rede de estudiosos que iam de sociólogos e antropólogos a economistas, historiadores e filósofos, da Europa, da África Setentrional e do Oriente Médio, cujas ideias haviam passado a ser representadas em três jornais diferentes e uma proeminente série de livros (todos em francês) respaldados por conferências anuais.

Desde as greves de 1995 e a eleição de um governo socialista, a própria obra de Mauss tem passado por um considerável revival na França, com a publicação de uma nova biografia e uma coletânea de seus textos políticos. Ao mesmo tempo, o grupo MAUSS em si tem se tornado cada vez mais explicitamente político. Em 1997, Caillé lançou um petardo intitulado "30 teses para uma nova esquerda", e o grupo começou a dedicar suas conferências anuais a questões políticas específicas. Sua resposta às intermináveis reivindicações para que a França adotasse o "modelo americano" e acabasse com seu Estado de bem-estar, por exemplo, foi começar a promulgar uma ideia econômica originalmente proposta pelo revolucionário americano Tom Paine: a renda nacional garantida. O verdadeiro caminho para se reformar a política de bem-estar não é começar a retirar os benefícios sociais, mas reestruturar toda a concepção do que um Estado deve a seus cidadãos. Descartemos o bem-estar e os programas de desemprego, disseram eles. Em vez disso, criemos um sistema em que todo cidadão francês tenha garantida a mesma renda inicial (digamos, \$20.000, pagos diretamente pelo governo), e o resto fique por conta dele.

É difícil saber com exatidão o que pensar da esquerda maussiana, especialmente considerando que agora Mauss está sendo promovido, em determinados lugares, como uma alternativa a Marx. Seria fácil desprezá-la como uma simples social-democracia extremada, que não está realmente interessada na transformação radical da sociedade. As "30

teses" de Caillé, por exemplo, concordam com Mauss ao reconhecerem a inevitabilidade de algum tipo de mercado — mas ainda assim, como ele, anseiam pela abolição do capitalismo, aqui definido como a busca pelo lucro financeiro como um fim em si. Por outro lado, contudo, o ataque maussiano à lógica do mercado é mais profundo, e mais radical, que qualquer outra coisa que se veja no horizonte intelectual no momento. É difícil fugir à impressão de que esta é precisamente a razão pela qual os intelectuais americanos, em particular aqueles que se creem os radicais mais ferrenhos, dispostos a desconstruir quase qualquer conceito exceto a ambição e o egoísmo, simplesmente não sabem o que pensar dos maussianos — a razão pela qual, a bem da verdade, seu trabalho tem sido quase completamente ignorado.

Você é Anarquista? A Resposta Pode Lhe Surpreender!

É provável que você já tenha ouvido algo a respeito de quem os anarquistas são e em que eles supostamente acreditam. É provável que quase tudo que você ouviu seja bobagem. Muitos parecem crer que os anarquistas são partidários da violência, do caos e da destruição, que são contra todas as formas de ordem e organização, ou que são niilistas enlouquecidos que só querem acabar com tudo. No entanto, nada poderia estar mais longe da verdade. Os anarquistas são apenas pessoas que acreditam que o ser humano é capaz de se comportar de maneira razoável sem ter de ser forçado a tal. É uma ideia realmente muito simples. Mas que os ricos e poderosos sempre acharam extremamente perigosa.

Em sua forma mais simples, as crenças anarquistas estão pautadas em duas concepções elementares. A primeira é a de que o ser humano é, em circunstâncias normais, tão razoável e decente quanto lhe é permitido ser e pode organizar a si e a suas comunidades sem que seja preciso lhe dizerem como. A segunda é a de que o poder corrompe. Acima de tudo, o anarquismo é apenas uma questão de ter coragem de assumir os simples princípios de decência comum segundo os quais todos vivemos e segui-los até suas conclusões lógicas. Por mais estranho que possa parecer, em aspectos mais importantes você provavelmente já é anarquista — apenas não se dá conta.

Começemos com alguns exemplos da vida cotidiana.

Se está numa fila para entrar num ônibus lotado, você espera sua vez e se abstém de ir abrindo caminho às cotoveladas mesmo na ausência da polícia?

Se respondeu "sim", então você está acostumado a agir como um anarquista! O princípio mais básico do anarquismo é a auto-organização: a ideia de que o ser humano não precisa ser ameaçado de processo para ser capaz de chegar a um entendimento razoável com seu semelhante ou de tratá-lo com dignidade e respeito.

Todos acreditam poder se comportar de forma razoável. Se acham as leis e a polícia necessárias, é só porque não acreditam que os outros possam. Mas se você parar para pensar, todas essas pessoas não têm exatamente a mesma opinião sobre você? Os anarquistas argumentam que quase todo o comportamento antissocial que nos faz crer necessário ter exércitos, polícia, prisões e governos para controlar nossas vidas é na verdade causado pelas desigualdades e injustiças sistemáticas que esses exércitos, polícia, prisões e governos possibilitam. É tudo um círculo vicioso. Se a pessoa está acostumada a ser tratada como se suas opiniões não importassem, está propensa a se tornar raivosa e cínica, ou mesmo violenta — o que evidentemente torna fácil para os que estão no poder dizer que suas opiniões não importam. Havendo entendido que elas importam, sim, tanto quanto as de qualquer um, essa pessoa tende a se tornar notavelmente consciente. Para encurtar a história: os anarquistas creem que o poder em si, bem como seus efeitos, são os principais responsáveis pela estupidez e a irresponsabilidade das pessoas.

Você é membro de um clube, de uma equipe esportiva ou de qualquer outra organização voluntária em que as decisões não são impostas por um líder, mas tomadas com base no consenso?

Se respondeu "sim", então você pertence a uma organização que funciona segundo princípios anarquistas! Outro princípio básico do anarquismo é a associação voluntária. É uma simples questão de aplicar valores democráticos à vida comum. A única diferença é que os anarquistas acreditam que deveria ser possível uma sociedade em que tudo

pudesse ser organizado nessa direção, todos os grupos baseados no consenso livre de seus membros, e, portanto, que todos os modelos verticais, militares de organização, como exércitos, burocracias ou grandes empresas, baseados em cadeias de comando, deixassem de ser necessários. Talvez você não acredite que isso fosse possível. Ou talvez sim. Porém, toda vez que chega a um acordo por consenso, e não por ameaças, toda vez que faz um trato voluntário com outra pessoa, chega a um entendimento ou faz uma concessão levando devidamente em consideração a situação ou as necessidades particulares do outro, você está sendo anarquista — mesmo que não se dê conta.

O anarquismo nada mais é que o modo como agimos quando somos livres para fazer o que bem quisermos e quando lidamos com outras pessoas igualmente livres — e portanto cientes da responsabilidade para com os outros que isso implica. Isto leva a mais um ponto crucial: embora possamos ser razoáveis e gentis ao lidar com iguais, a natureza humana é tal que não se pode confiar nisso quando nos é dado poder sobre outros. Dê esse poder a um indivíduo, e este irá quase invariavelmente abusar dele de uma forma ou de outra.

Você acredita que a maioria dos políticos é egoísta, canalhas ego-cêntricos que não ligam de fato para o interesse público? Acha que vivemos sob um sistema econômico estúpido e injusto?

Se respondeu "sim", então você é adepto da crítica anarquista à sociedade atual — pelo menos em seus contornos mais amplos. Os anarquistas creem que o poder corrompe e que aqueles que passam a vida inteira perseguindo-o são os últimos que deveriam conquistá-lo. Creem que o presente sistema econômico é mais propenso a recompensar por um comportamento egoísta e inescrupuloso do que pela decência e a gentileza. A maioria das pessoas tem essa opinião. A única diferença é que elas acham que não há nada que possa ser feito, ou pelo menos — e é nisso que os fiéis servos dos poderosos estão sempre mais propensos a insistir — nada que não vá acabar piorando as coisas.

Mas e se isso não fosse verdade?

Existe mesmo alguma razão para acreditar nisso? Quando se tem a chance de testá-las, a maioria das previsões corriqueiras sobre o que

aconteceria sem Estados ou capitalismo revela-se inteiramente falsa. Durante milhares de anos viveu-se sem governos. Em muitas partes do mundo, hoje, vive-se longe do controle de governos. Essas pessoas não saem matando umas às outras. Predominantemente, elas levam suas vidas assim como qualquer um faria. É claro que numa sociedade complexa, urbana e tecnológica, isso tudo seria mais complicado — mas a tecnologia também pode tornar a solução de todos esses problemas muito mais fácil. Na verdade, sequer começamos a pensar sobre como nossas vidas poderiam ser se a tecnologia fosse realmente ordenada para se adequar às necessidades humanas. Quantas horas de fato precisaríamos trabalhar para manter uma sociedade funcional — isto é, se nos livrássemos de todos os cargos inúteis ou destrutivos, como operadores de telemarketing, advogados, carcereiros, analistas financeiros, relações-públicas, burocratas e políticos; desviássemos nossas melhores mentes científicas do desenvolvimento de armas espaciais ou de sistemas de mercado acionário para a mecanização de tarefas perigosas ou perturbadoras, como extração de carvão ou limpeza de banheiros; e distribuíssemos o trabalho restante igualmente entre todos? Cinco horas por dia? Quatro? Três? Duas? Ninguém sabe porque ninguém sequer faz este tipo de pergunta. Os anarquistas creem que estas são justamente as perguntas que deveríamos estar fazendo.

Você acredita efetivamente naquilo que diz a seus filhos (ou que seus pais lhe diziam)?

"Não importa quem começou." "Um erro não justifica o outro." "Arrume sua própria bagunça." "Não faça com os outros..." "Não maltrate as pessoas só porque elas são diferentes." Talvez devêssemos decidir se estamos mentindo para nossos filhos quando dizemos a eles o que é certo e o que é errado, ou se estamos dispostos a levar nossas próprias injunções a sério. Porque se você levar esses princípios morais a suas conclusões lógicas, chegará ao anarquismo.

Considere o princípio de que um erro não justifica o outro. Se você realmente o levasse a sério, já bastaria para afastar quase todo o fundamento da guerra e do sistema penitenciário. O mesmo vale para a parti-

lha: estamos sempre dizendo às crianças que elas têm de aprender a compartilhar, a pensar nas necessidades alheias, a ajudar umas às outras; então entramos no mundo real, em que presumimos que todos são naturalmente egoístas e competitivos. Um anarquista, no entanto, apontaria: na verdade, o que dizemos a nossos filhos está certo. Praticamente toda grande façanha valorosa da história humana, toda descoberta ou realização que melhorou nossas vidas, se baseou na cooperação e na ajuda mútua. Mesmo nos dias de hoje, a maioria de nós gasta mais dinheiro com amigos e família do que consigo mesmo. Embora provavelmente sempre vão existir pessoas competitivas no mundo, não há razão por que a sociedade deva se pautar no estímulo a esse tipo de comportamento, muito menos em fazer seus membros competirem pelas necessidades básicas da vida. Isso só serve aos interesses dos que estão no poder, cuja vontade é que vivamos com medo uns dos outros. É por isso que os anarquistas clamam por uma sociedade fundamentada não apenas na associação livre, mas também na ajuda mútua. O fato é que a maioria das crianças cresce acreditando na moralidade anarquista e, então, gradualmente tem de perceber que o mundo adulto na realidade não funciona dessa forma. É por isso que tantas se tornam rebeldes, alienadas ou mesmo suicidas na adolescência e, por fim, resignadas e amargas na maturidade; seu único consolo, muitas vezes, é a capacidade de criar seus próprios filhos e fingir para eles que o mundo é justo. Mas e se realmente pudéssemos começar a construir um mundo que no mínimo fosse baseado em princípios de justiça? Não seria o maior presente que se poderia dar a um filho?

Você acredita que o ser humano é fundamentalmente corrupto e mau, ou que certos tipos de pessoas (mulheres, pessoas de cor, indivíduos comuns que não são ricos ou não têm um alto grau de instrução) são espécies inferiores, destinadas ao domínio de seus superiores?

Se respondeu "sim", então, bem, parece que você não é anarquista, no fim das contas. Mas se respondeu "não", já deve ser adepto de 90% dos princípios anarquistas e, provavelmente, está levando sua vida em

grande parte de acordo com eles. Toda vez que trata outro ser humano com consideração e respeito, você está sendo anarquista. Toda vez que resolve suas diferenças com outros fazendo uma concessão razoável, ouvindo o que todos têm a dizer em lugar de deixar uma pessoa decidir pelo resto, você está sendo anarquista. Toda vez que tem a oportunidade de forçar alguém a fazer algo, mas em lugar disso decide apelar para seu senso de razão ou justiça, você está sendo anarquista. O mesmo vale para toda vez que compartilha algo com um amigo, ou decide quem vai lavar a louça, ou faz qualquer coisa atento à equidade.

Agora, você poderia fazer uma objeção de que tudo isso é muito bom como uma forma de grupos pequenos de pessoas conviverem, mas administrar uma cidade, ou um país, é uma história totalmente diferente. E é claro que há um fundo de razão nesse ponto. Mesmo se descentralizarmos a sociedade e pusermos tanto poder quanto possível nas mãos de pequenas comunidades, ainda restará uma série de coisas que precisam ser coordenadas, desde controlar ferrovias a definir diretrizes para pesquisa médica. Porém, só porque algo é complicado não significa que não haja uma maneira de fazê-lo de modo democrático. Apenas seria complicado. Na verdade, os anarquistas têm todo tipo de ideias e visões diferentes acerca de como uma sociedade complexa poderia gerir a si mesma. Explicá-las, no entanto, iria muito além do escopo de um pequeno texto introdutório como este. Basta dizer, em primeiro lugar, que muitas pessoas passaram uma grande quantidade de tempo criando modelos de funcionamento para uma sociedade realmente democrática e sadia; mas em segundo lugar, e não menos importante, nenhum anarquista alega ter o mapa da mina. A última coisa que queremos é impor modelos pré-fabricados à sociedade. A verdade é que provavelmente não podemos sequer imaginar a metade dos problemas que surgirão quando tentarmos criar uma sociedade democrática. Ainda assim, confiamos em que, sendo a engenhosidade humana o que é, esses problemas podem sempre ser resolvidos, desde que conforme o espírito de nossos princípios básicos — que são, numa análise final, simplesmente os princípios da decência humana fundamental.

Esperança em Comum

Tudo indica que chegamos a um impasse. O capitalismo como o conhecemos parece estar ruindo. Porém, enquanto instituições financeiras cambaleiam e se desfazem, não há alternativa evidente. A resistência organizada mostra-se dispersa e incoerente; o movimento pela justiça global, uma sombra de sua antiga essência. Temos boas razões para crer que, dentro de aproximadamente uma geração, o capitalismo terá deixado de existir: pelo simples motivo de que é impossível manter uma máquina de crescimento perpétuo em um planeta finito. Em face dessa perspectiva, a reação instantânea — mesmos dos "progressistas" — é, muitas vezes, de temor, de aferrar-se ao capitalismo por simplesmente não conseguir imaginar uma alternativa que não fosse ainda pior.

A primeira pergunta que deveríamos fazer é: como isso aconteceu? É normal para o ser humano ser incapaz de imaginar sequer como seria um mundo melhor?

A desesperança não é natural. Ela tem de ser produzida. Se de fato quisermos entender esta situação, devemos começar entendendo que os últimos trinta anos viram a construção de um vasto aparato burocrático que visa a criar e manter a desesperança, uma espécie de máquina gigante projetada, acima de tudo, para destruir qualquer sentimento de possíveis futuros alternativos. Em sua raiz está uma verdadeira obsessão por parte dos comandantes do mundo por assegurar que os movimentos

sociais sejam impedidos de crescer, florescer, propor alternativas; que aqueles que desafiam os esquemas de poder existentes jamais possam, sob quaisquer circunstâncias, alcançar a vitória. Isto requer a criação de uma extensa aparelhagem de exércitos, prisões, polícias, várias formas de empresas de segurança privada e de organizações de inteligência policial e militar e máquinas de propaganda de todas as variedades concebíveis, a maioria das quais não ataca as alternativas de maneira direta, mas gera um penetrante clima de temor, conformidade jingoísta e simples desespero que faz qualquer pretensão de mudar o mundo parecer uma fantasia vã. Manter esse mecanismo parece ainda mais importante, para os representantes do "mercado livre", do que manter algum tipo de economia de mercado viável. De que outro modo se pode explicar, por exemplo, o que houve na antiga União Soviética, onde seria de se imaginar que o fim da Guerra Fria fosse levar ao desmantelamento do exército e da KGB e à reconstrução das fábricas, mas na verdade o que ocorreu foi precisamente o oposto? Este é apenas um exemplo extremo do que tem acontecido em todo lugar. Em termos econômicos, esse mecanismo não passa de um peso morto; todas as armas, as câmeras de segurança e as máquinas de propaganda têm um custo extraordinário e não produzem efeito algum, e o resultado disso é que estão afundando com elas todo o sistema capitalista e, possivelmente, o próprio planeta.

As espirais de financeirização e a interminável série de bolhas econômicas por que temos passado são resultado direto desse aparato. Não é coincidência o fato de os Estados Unidos terem se tornado tanto a maior potência militar ("de segurança") e o maior promotor de seguranças fictícias do mundo. Esse aparato existe para retalhar e pulverizar a imaginação humana, para destruir qualquer possibilidade de se anteverem futuros alternativos. Em consequência, só o que resta imaginar é mais e mais dinheiro e espirais de dívida completamente fora de controle. Afinal, o que é a dívida senão um dinheiro imaginário cujo valor só pode se tornar real no futuro — lucros futuros, os rendimentos da exploração de trabalhadores que ainda nem nasceram? O capital financeiro, por sua vez, é a compra e venda desses lucros futuros imaginários, e, pressupondo-se que o capitalismo em si continuará presente por toda a eternidade, o único tipo de democracia econômica que resta imaginar é

aquele em que todos são igualmente livres para investir no mercado — agarrar seu próprio quinhão no jogo de compra e venda de lucros futuros imaginários, mesmo que esses lucros sejam extraídos deles mesmos. A liberdade transformou-se no direito de ter sua parte nos rendimentos da própria escravidão permanente.

E como a bolha estava fundamentada na destruição de futuros, quando ela estourou pareceu — pelo menos até o momento — não haver restado simplesmente nada.

O efeito, entretanto, é claramente temporário. Se a história do movimento pela justiça global nos diz algo, é que no momento em que parecer existir algum sentimento de abertura, a imaginação logo dará um salto à frente. Foi o que de fato aconteceu no fim dos anos 90, quando pareceu, por um momento, que podíamos estar rumando para um mundo de paz. Nos EUA, nos últimos cinquenta anos, sempre que se vislumbra alguma possibilidade de paz irrompendo, ocorre o mesmo: o surgimento de um movimento social radical dedicado aos princípios de ação direta e democracia participativa, que almeja revolucionar o próprio sentido da vida política. No fim dos anos 50, foi o dos direitos civis; duas décadas depois, o antinuclear. Desta vez aconteceu em escala planetária, e desafiou o capitalismo de frente. Essas manifestações tendem a ser extraordinariamente efetivas. Decerto o movimento pela justiça global o foi. Poucos percebem que uma das principais razões por que ele pareceu surgir e deixar de existir de modo tão rápido foi o fato de ter alcançado seus objetivos com grande velocidade. Nenhum de nós sonhava, quando estávamos organizandoos protestos em Seattle em 1999 ou nas reuniões do FMI em Washington em 2000, que dentro de meros três ou quatro anos o procedimento da OMC teria entrado em colapso, que as ideologias de "comércio livre" estariam quase inteiramente desacreditadas, que todos os acordos comerciais que nos atiraram — do MIA à Área de Livre Comércio das Américas — teriam sido derrotados, o Banco Mundial atingido em suas bases e o poder do FMI sobre a maior parte da população mundial de fato destruído. No entanto, foi precisamente o que aconteceu. O destino do FMI em especial é assombroso. Outrora o terror do Hemisfério Sul, ele é, agora, um resquício destroçado de sua antiga essência, achacado e desacreditado, relegado a quei-

mar suas reservas de ouro e a buscar desesperadamente uma nova missão global.

Enquanto isso, a maior parte da "dívida do terceiro mundo" simplesmente desapareceu. Tudo isso foi resultado de um movimento que conseguiu mobilizar a resistência global de forma tão eficiente que a princípio as instituições reinantes ficaram desacreditadas e, por fim, aqueles que comandavam os governos na Ásia e em especial na América Latina foram forçados por seus próprios povos a desafiar o sistema financeiro internacional. A confusão em que o movimento caiu deveu-se em grande parte ao fato de nenhum de nós haver realmente considerado a possibilidade de vitória.

Contudo, é claro que existe outra razão. Nada aterroriza tanto os governantes do mundo, e em particular os dos Estados Unidos, quanto o perigo de uma democracia feita pelo povo. Sempre que um movimento democrático genuíno começa a emergir — especialmente se baseado nos princípios de desobediência civil e de ação direta —, a reação é a mesma: o governo faz concessões imediatas (certo, vocês podem ter o direito ao voto; nada de armas nucleares), depois começa a elevar as tensões militares no exterior. O movimento é então forçado a se transformar em uma manifestação antiguerra, que, quase invariavelmente, é organizada de forma muito menos democrática. Assim, o movimento pelos direitos civis foi seguido pelo Vietnã, o antinuclear por guerras por procuração em El Salvador e na Nicarágua, e o da justiça global pela "Guerra ao Terror".

Neste ponto, contudo, podemos enxergar essa "guerra" em seu caráter verdadeiro: o esforço descontrolado e nitidamente malfadado de uma potência em declínio para tornar sua peculiar combinação de máquinas de guerra burocráticas e capitalismo financeiro especulativo em uma condição global permanente. Se a arquitetura podre ruiu de maneira abrupta no fim de 2008, isso se deveu pelo menos em parte ao fato de que uma boa porção do trabalho já tinha sido feita por um movimento que, em face do surto de repressão após o 11 de Setembro, combinado à confusão acerca de como dar prosseguimento a seu impressionante sucesso inicial, parecera haver praticamente sumido de cena.

É evidente que não sumiu de fato.

Estamos claramente à beira de outro renascimento em massa da imaginação popular. Não deveria ser tão difícil. A maioria dos elementos já está à disposição. O problema é que, nossas percepções tendo sido distorcidas por décadas de propaganda implacável, não somos mais capazes de enxergá-los. Consideremos o termo "comunismo". Raras vezes uma palavra foi difamada de modo tão patente. O padrão, que aceitamos de forma mais ou menos impensada, é que comunismo significa controle estatal da economia, e isto é um sonho utópico impossível porque a História mostrou que simplesmente "não funciona". O capitalismo, embora desagradável, é portanto a única opção que resta. Na verdade, porém, comunismo significa apenas qualquer situação em que agimos de acordo com o princípio do "de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades" — que é a forma como quase todos sempre agem se estão trabalhando juntos para cumprir um objetivo. Se duas pessoas estão consertando um cano e uma pede: "Dê-me a chave", a outra não irá responder: "E o que eu ganho com isso?" (isto é, se elas de fato querem o cano consertado). Isto vale mesmo no caso de as duas serem empregadas da Bechtel ou do Citigroup. Elas aplicam princípios comunistas porque estes são a única alternativa que realmente funciona. É pela mesma razão que cidades ou países inteiros se valem de alguma forma de comunismo cru após uma catástrofe natural ou um colapso econômico (poderíamos dizer, nessas circunstâncias, que mercados e cadeias de comando hierárquicas são luxos com que eles não podem arcar). Quanto mais criatividade for preciso, quanto mais for necessário improvisar em uma dada tarefa, mais igualitária a forma de comunismo resultante está propensa a ser — é por isso que mesmo engenheiros da computação republicanos, ao tentarem criar novas ideias para softwares, tendem a formar pequenos coletivos democráticos. Somente quando o trabalho se torna padronizado e maçante — como em linhas de produção — é possível impor formas de comunismo mais autoritárias, até mesmo fascistas. O fato, no entanto, é que mesmo empresas privadas têm uma organização interna comunista. Assim, o comunismo já está aí. A questão é como torná-lo mais democrático. O capitalismo, por sua vez, é apenas um modo possível de administrá-lo — e, está cada vez mais claro, um modo um tanto desastroso. É nítido que precisamos pensar em

outro melhor — de preferência, um que não nos deixe de maneira tão sistemática em pé de guerra.

Tudo isso torna muito mais fácil entender por que os capitalistas estão dispostos a despejar recursos tão extraordinários no maquinário da desesperança. O capitalismo não é apenas um sistema ineficiente para administrar o comunismo — ele tem uma notória tendência a apresentar defeitos periodicamente. A cada vez que isso ocorre, aqueles que lucram têm de convencer a todos— sobretudo o pessoal técnico, os médicos, professores, inspetores e reguladores de sinistros — de que de fato não há escolha senão zelosamente colar tudo de novo em uma forma semelhante à original. Isto a despeito do fato de a maioria daqueles que irão acabar fazendo o trabalho de reconstrução do sistema sequer gostar muito dele, além de todos terem ao menos a vaga suspeita, baseada em suas próprias e inúmeras experiências de comunismo cotidiano, de que realmente deveria ser possível criar um sistema pelo menos um pouco menos estúpido e injusto.

É por isso que, como a Grande Depressão mostrou, a existência de qualquer alternativa que se ensaie plausível — mesmo uma tão dúbia como a União Soviética na década de 1930 — pode transformar uma desaceleração econômica em uma crise política aparentemente sem solução.

Aqueles que desejam subverter o sistema já aprenderam, pela amarga experiência, que não podemos depositar nossa fé no Estado. Ao contrário, a última década viu o desenvolvimento de milhares de formas de associação de ajuda mútua, a maioria das quais sequer chegou ao radar da mídia global. Elas variam de minúsculas cooperativas e associações a amplos experimentos anticapitalistas, arquipélagos de fábricas ocupadas no Paraguai e na Argentina ou de plantações de chá e peixarias auto-organizadas na Índia, institutos autônomos na Coreia, comunidades insurgentes inteiras em Chiapas ou na Bolívia, associações de camponeses sem-terra, ocupações urbanas e alianças de bairro que brotam em praticamente qualquer lugar onde o poder estatal e o capital global pareçam estar temporariamente olhando para o outro lado. Elas podem não ter unidade ideológica quase nenhuma e muitas sequer têm consciência da existência das outras, mas todas são marcadas por um desejo comum de romper com a lógica do capital. E, em muitos lugares, estão começando

a se combinar. "Economias solidárias" existem em todos os continentes, em pelo menos oitenta países diferentes. Estamos no momento em que é possível começar a perceber maneiras de esses grupos se entrelaçarem em nível mundial, gerando novas formas de bens comuns planetários para a criação de uma genuína civilização insurgente.

Alternativas visíveis destroem o senso de inevitabilidade, de que o sistema deve, necessariamente, ser emendado em uma forma única — é por isso que se tornou tão imperativo para a governança mundial erradicá-las, ou, quando não é possível, garantir que ninguém saiba a respeito delas. Adquirir consciência disso permite-nos ver tudo o que já estamos fazendo sob um novo prisma. Percebermos que já somos todos comunistas quando trabalhamos em um projeto comum, todos anarquistas quando resolvemos problemas sem recorrer a advogados ou à polícia, todos revolucionários quando fazemos algo genuinamente novo.

Pode-se objetar: uma revolução não pode se confinar a isso. É verdade. A este respeito, os grandes debates estratégicos estão de fato apenas começando. Todavia, irei oferecer uma sugestão. Durante pelo menos cinco mil anos, movimentos populares tenderam a se concentrar na luta contra a dívida — isto valia mesmo antes de o capitalismo existir. Há uma razão para tal. A dívida é o meio mais eficiente já criado para tomar relação que são fundamentalmente baseadas na violência e na desigualdade violenta e fazê-las parecer corretas e morais a todos os envolvidos. Quando a artimanha deixa de funcionar, tudo explode. Como agora. Está claro, a dívida mostrou-se o maior ponto fraco do sistema, o ponto em que ele escapa ao controle de qualquer um. Ela também permite infinitas oportunidades de organização. Alguns falam em greve de devedores, ou cartel de devedores.

Pode ser — mas no mínimo podemos começar com um compromisso contra despejos: prometer, de bairro em bairro, apoiar uns aos outros caso algum de nós seja removido de seu lar. O poder não está apenas no fato de que desafiar regimes de dívida é desafiar o próprio âmago do capitalismo — sua fundação moral, que agora se revela uma coleção de promessas não cumpridas — mas no de que ao fazê-lo, estamos criando um novo regime. Afinal, uma dívida é apenas isso: uma promessa, e o mundo presente abunda em promessas que não foram cumpridas. Pode-

mos mencionar aqui a promessa feita a nós pelo Estado, de que se abandonássemos todo o direito de administrar coletivamente nossos próprios assuntos, pelo menos receberíamos a segurança básica para nossas vidas. Ou a promessa feita pelo capitalismo — de que poderíamos viver como reis se estivéssemos dispostos a comprar ações de nossa própria subordinação coletiva. Tudo isso desmoronou. O que resta é aquilo que somos capazes de prometer uns aos outros. Diretamente. Sem a mediação de burocracias econômicas e políticas. A revolução inicia-se com a pergunta: que tipo de promessas homens e mulheres livres fazem uns aos outros, e como, fazendo-as, começamos a construir um mundo novo?

O Ocaso do Vanguardismo

Pensadores revolucionários têm afirmado que a era do vanguardismo terminou há mais de um século. Afora um punhado de minúsculos grupos sectários, é quase impossível encontrar intelectuais radicais que acreditem seriamente que seu papel deva ser determinar a correta análise histórica da situação mundial, no intuito de liderar as massas na verdadeira direção revolucionária. No entanto (assim como ocorre com a ideia de progresso em si, com a qual esta tem óbvia relação), parece muito mais fácil renunciar ao princípio do que se livrar dos presentes hábitos de pensamento. Atitudes vanguardistas, ou mesmo sectárias, arraigaram-se tão profundamente no radicalismo acadêmico que é difícil dizer o que significaria pensar fora delas.

A densidade do problema realmente me atingiu quando tive o primeiro contato com os modos consensuais de tomada de decisão empregados em movimentos políticos anarquistas e de inspiração anarquista na América do Norte, que, por sua vez, tinham muitas semelhanças com o estilo de tomada de decisão política corrente onde eu havia feito meu campo de pesquisa antropológica, na área rural de Madagascar. Há uma enorme variação nos diferentes estilos e formas de consenso, mas uma característica que quase todas as vertentes norte-americanas têm em comum é o fato de se ordenarem em consciente oposição à maneira de organização e, especialmente, de debate típica dos grupos marxistas sectários clássicos. Ao passo que estes invariavelmente se organizam em

torno de algum mestre teórico, que oferece uma abrangente análise da situação mundial e, muitas vezes, da História humana como um todo, mas muito pouca reflexão teórica acerca de questões mais imediatas de organização e prática, grupos de inspiração anarquista tendem a operar segundo a hipótese de que um indivíduo jamais pode, ou provavelmente nem deve, converter por completo outro a seu próprio ponto de vista; que estruturas de tomada de decisão são maneiras de administrar a diversidade; e, portanto, que devemos nos concentrar em manter o processo igualitário e em ponderar questões imediatas de ação no presente.

Um dos princípios fundamentais do debate político, por exemplo, é a obrigação de dar aos outros participantes o benefício da dúvida por honestidade e boa intenção, o que quer que se pense de seus argumentos. Em parte isto também emerge do estilo de debate que a tomada de decisão por consenso encoraja: enquanto o voto estimula a reduzir as posições dos oponentes a uma hostil caricatura, ou o que for preciso para derrotá-los, um processo consensual é construído sobre o princípio de conciliação e criatividade, em que as propostas são constantemente alteradas até surgir uma com que todos possam ao menos conviver. Dessa forma, incentiva-se sempre dar a melhor interpretação possível aos argumentos alheios.

Tudo isso mexeu comigo porque me fez perceber como a prática intelectual comum — o tipo de coisa que fui treinado para fazer na Universidade de Chicago, por exemplo — de fato lembra modos sectários de debate. Uma das coisas que mais me perturbaram em meus estudos lá foi precisamente a maneira como éramos estimulados a ler os argumentos de outros teóricos: se houvesse duas formas de ler uma frase, uma das quais sugerisse que o autor tivesse um mínimo de bom senso e a outra que ele fosse um completo idiota, a tendência era sempre escolher a segunda. Algumas vezes me perguntei como isto podia se conciliar com a ideia de que a prática intelectual é, em algum nível elementar, um empreendimento comum na busca da verdade. O mesmo vale para outros hábitos intelectuais: por exemplo, a montagem cuidadosa de listas de diferentes "formas de se estar errado" (em geral terminadas em "ismo", isto é, subjetivismo, empirismo; todos muito parecidos com seus paralelos sectários: reformismo, desviacionismo de esquerda, hegemo-

nismo...) e a disposição para escutar pontos de vista divergentes dos próprios apenas para descobrir a que variedade de equívoco ligá-los. Combine-se isto à tendência de se tratarem divergências intelectuais (muitas vezes insignificantes) não só como símbolos de pertencimento a algum "ismo" imaginado, mas como grandes falhas morais, no mesmo patamar do racismo ou do imperialismo (e muitas vezes de fato partes deles), e tem-se uma reprodução quase exata da espécie de debate intelectual típico das mais ridículas facções vanguardistas.

Ainda creio que a prevalência cada vez maior desses novos, e em minha opinião muito mais saudáveis, modos de discurso entre ativistas terá seus efeitos sobre a academia, mas é difícil negar que até agora a mudança tem sido muito lenta.

Por que há tão poucos anarquistas na academia?

Pode-se argumentar que isto se deve ao fato de o próprio anarquismo ter feito incursões tão tímidas no meio acadêmico. Como filosofia política, ele tem passado por uma verdadeira explosão nos últimos anos. Movimentos anarquistas ou de inspiração anarquista estão crescendo em todo lugar, e os princípios anarquistas — autonomia, associação voluntária, auto-organização, ajuda mútua, democracia direta — tornaram-se a base de organização dentro e fora do movimento da globalização. Como Barbara Epstein apontou recentemente, pelo menos na Europa e nas Américas, ele já tomou em grande medida o lugar que o marxismo tinha nos movimentos sociais dos anos 60: o de ideologia revolucionária central, fonte de ideias e inspiração; mesmo aqueles que não se consideram anarquistas sentem que têm de se posicionar em relação a ele. Ainda assim, quase não encontrou reflexo no discurso acadêmico. A maioria dos acadêmicos parece ter apenas uma vaga ideia do que é o anarquismo, ou desprezá-lo com os estereótipos mais grosseiros ("organização anarquista! Não é contraditório?") Nos Estados Unidos — e não creio que seja muito diferente em outros locais — há milhares de acadêmicos marxistas de uma vertente ou de outra, mas raros dispostos a se declarar abertamente anarquistas.

Não acredito que isso se deva apenas ao atraso da academia. O mar-

xismo sempre teve com ela uma afinidade que o anarquismo jamais terá. Afinal, é invenção de um ph.D., e sempre houve algo em seu espírito que se enquadra no da academia. O anarquismo, por outro lado, nunca foi realmente inventado por ninguém. É verdade que os historiadores costumam tratá-lo como se houvesse sido, construindo sua história como se ele fosse basicamente uma criatura de natureza idêntica à do marxismo: gerada por pensadores específicos do século XIX, talvez Godwin ou Stirner, mas definitivamente Proudhon, Bakunin, Kropotkin; inspirou organizações da classe trabalhadora; envolveu-se em lutas políticas... O fato, porém, é que a analogia é um tanto forçada. Em primeiro lugar, os teóricos oitocentistas em geral creditados pela invenção do anarquismo não viam a si mesmos como inventores de algo particularmente novo. Os princípios anarquistas básicos — auto-organização, associação voluntária, ajuda mútua — são tão antigos quanto a humanidade. De maneira semelhante, a rejeição ao Estado e a todas as formas de violência estrutural, desigualdade ou dominação (anarquismo significa literalmente "sem governantes"), mesmo a suposição de que todas essas formas estão de certo modo relacionadas e reforçam umas às outras, estavam longe de ser uma doutrina incrivelmente nova na época.

Podem-se encontrar provas de argumentos similares ao longo da História, apesar de existirem todas as razões para crer que tais opiniões eram as menos propensas a ser escritas. Estamos falando menos de um corpus teórico que de uma atitude, ou talvez de uma fé: uma rejeição a certos tipos de relação social, uma confiança em que alguns outros são muito melhores para se construir uma sociedade decente ou humana, uma fé na possibilidade de fazê-lo.

Portanto, só é preciso comparar as escolas históricas do marxismo e do anarquismo para ver que estamos lidando com duas coisas fundamentalmente diferentes. As primeiras têm autores. Assim como o marxismo nasceu da cabeça de Marx, temos leninistas, maoistas, trotskistas, gramscianos, althusserianos... Note que a lista começa com chefes de Estado e passa de forma gradativa, quase ininterrupta, para professores franceses. Pierre Bordieu certa vez observou que, se o campo acadêmico é um jogo que os estudiosos se empenham em dominar, você sabe que venceu quando outros estudiosos começam a se perguntar como formar

um adjetivo com seu nome. Supostamente, é para preservar a chance de vitória que os intelectuais insistem, ao discutirem uns aos outros, em empregar os mesmos tipos de teoria do grande homem histórica dos quais escarneceriam ao discutirem qualquer outro tópico: as ideias de Foucault, como as de Trótski, jamais são tratadas essencialmente como produtos de determinado meio intelectual ou algo surgido de conversas e discussões intermináveis em cafés, salas de aula, quartos, barbearias envolvendo milhares de pessoas internas e externas à academia (ou ao partido), mas como sempre como se houvessem emergido do gênio de um único homem. A política marxista tampouco se organizou como uma disciplina acadêmica ou se tornou um modelo de tratamento entre intelectuais radicais ou, cada vez mais, todos os intelectuais. Em vez disso, ambos desenvolveram-se de certa forma em conjunto.

Escolas anarquistas, em contraste, emergem de algum tipo de princípio organizacional ou forma de prática: anarcossindicalistas e anarco-comunistas, insurrecionistas e plataformistas, cooperativistas, individualistas e assim por diante (significativamente, as poucas tendências marxistas não batizadas em referência a indivíduos, como o autonomismo e o comunismo de conselhos, são as mais próximas do anarquismo). Os anarquistas distinguem-se pelo que fazem e pela forma como se organizam para conseguir fazê-lo. De fato, sempre foi sobre isso que passaram a maior parte do tempo pensando e discutindo. Nunca se interessaram muito nos tipos de questão estratégica ou filosófica ampla que ocupam a mente dos marxistas, como se os camponeses são uma classe potencialmente revolucionária (consideram que são os camponeses quem deve decidir) ou qual é a natureza da forma-mercadoria. Em vez disso, tendem a discutir sobre qual a maneira verdadeiramente democrática de encarar uma reunião, em que ponto a organização deixa de fortalecer as pessoas e começa a esmagar a liberdade individual. "Liderança" é algo necessariamente ruim? Ou, em alternância, interrogam-se sobre a ética da oposição ao poder: o que é ação direta? Deve-se condenar o assassino de um chefe de Estado? Quando é certo quebrar uma janela?

Podemos resumir da seguinte forma:

1. O marxismo tendeu a um discurso teórico ou analítico acerca da estratégia revolucionária.

2. O anarquismo tendeu a um discurso ético acerca da prática revolucionária.

No entanto, isso quer dizer que há um grande potencial de complementaridade entre ambos (e com efeito ela já ocorreu: mesmo Mikhail Bakunin, apesar de suas infundáveis batalhas com Marx acerca de questões práticas, traduziu pessoalmente *O Capital* para o russo. É fácil imaginar uma divisão do trabalho sistemática em que os marxistas critiquem a economia política, mas se mantenham distantes da organização, e os anarquistas tratem dela no dia a dia, mas se dirijam a eles em questões de teoria abstrata. Isto é, uma divisão em que os marxistas expliquem por que a crise econômica na Argentina ocorreu e os anarquistas tratem do que fazer a respeito dela (também devo apontar que sei que estou sendo um tanto hipócrita ao me permitir usar um pouco do mesmo tipo de raciocínio sectário que estou criticando: existem escolas marxistas de cabeça bem mais aberta e tolerante e organizadas de forma bem mais democrática; existem grupos anarquistas insanamente sectários; o próprio Bakunin estava longe de ser um modelo de democracia segundo qualquer padrão; etc., etc., etc.). Porém, isso também torna mais fácil compreender por que há tão poucos anarquistas na academia. Não é só o fato de o anarquismo não se prestar à alta teoria. É que ele consiste primordialmente numa ética da prática; insiste, antes de mais nada, em que os meios devem ser consoantes com os fins, em que não se pode gerar liberdade por meios autoritários, em que, na medida do possível, deve-se materializar a sociedade que se deseja criar. Isto não combina muito bem com atuar em universidades que ainda têm uma estrutura social essencialmente medieval, apresentar artigos em conferências realizadas em hotéis caros e se envolver em batalhas intelectuais num linguajar que ninguém que tenha passado menos de dois ou três anos na pós-graduação pode sonhar entender. A tendência, aí, no mínimo seria criar um problema.

Tudo isso não significa, é claro, que a teoria anarquista seja impossível — embora sugira que uma alta teoria anarquista única ao estilo do típico radicalismo universitário seria uma contradição. Poderíamos imaginar um corpus teórico que supusesse e de fato valorizasse uma diversidade de perspectivas às vezes incomensuráveis da mesma forma que o

processo de tomada de decisão anarquista e entretanto as organizasse em torno de uma presunção de compromissos compartilhados. Contudo, nitidamente, ela também teria de rejeitar de maneira autocrítica qualquer traço de vanguardismo, o que nos leva à questão: se o papel dos intelectuais revolucionários não é formar uma elite que possa alcançar as análises estratégicas corretas e então conduzir as massas em sua direção, então qual é, precisamente? Eis uma área em que creio que a antropologia esteja numa posição especialmente boa para ajudar. Não só porque a maioria das comunidades reais e autogeridas, das economias não mercantis e de outras alternativas radicais tem sido estudada sobretudo por antropólogos, mas também porque a etnografia fornece ao menos um modelo incipiente de como a prática intelectual revolucionária não vanguardista poderia funcionar. A etnografia consiste em escavar lógicas simbólicas, morais ou pragmáticas ocultas que subjazem a certos tipos de ação social, a forma como hábitos e ações fazem sentido de maneiras das quais nem nós mesmos temos plena consciência. Um papel óbvio de um intelectual radical é precisamente este: a primeira coisa que precisamos fazer é olhar para aqueles que estão criando alternativas viáveis dentro do grupo e tentar descobrir quais seriam as implicações maiores do que eles (já) estão fazendo.

História da ideia de vanguardismo

Desvencilhar a teoria social dos hábitos vanguardistas pode parecer uma tarefa particularmente difícil uma vez que, na História, a teoria social moderna e a ideia de vanguarda nasceram mais ou menos juntas. Por outro lado, o mesmo ocorreu com a ideia de uma *avant garde* artística ("avantgarde" na verdade nada mais é que o termo francês para vanguarda), e a relação entre as três poderia sugerir algumas possibilidades inesperadas.

O termo *avant garde* foi cunhado por Henri de Saint-Simon, produto de uma série de ensaios escritos em seus últimos anos de vida. Como seu outrora secretário e discípulo (e mais tarde atroz rival) Auguste Comte, ele escreveu na esteira da Revolução Francesa e indagou essencialmente

o que dera errado: por que a transição de uma sociedade católica medieval e feudal para uma democrática moderna e industrializada parecia estar gerando tanta violência e turbulência social. O problema, concluiu, era que a sociedade moderna carecia de uma força de coesão ideológica que pudesse desempenhar o mesmo papel da Igreja medieval, que dava a todos a sensação de terem um lugar importante na ordem social geral. Já no fim da vida, cada um acabou criando sua própria religião: a de Saint-Simon chamou-se "Novo Cristianismo"; a de Comte, "Novo Catolicismo". Na primeira, os artistas exerceriam o papel de líderes espirituais definitivos; num diálogo imaginário com um cientista, um artista explica que na função de imaginar possíveis futuros e inspirar o público, eles podem desempenhar o papel de uma "avant garde", uma "função verdadeiramente sacerdotal", como ele diz. Em seu futuro ideal, os artistas incubariam as ideias que depois seriam passadas para que os cientistas e industrialistas as pusessem em prática. Saint-Simon talvez tenha sido também o primeiro a conceber a noção do desaparecimento do Estado: tendo se tornado claro que as autoridades estavam atuando pelo bem do povo, não precisariam de mais força para impeli-lo a seguir suas recomendações do que um médico precisaria para impelir um paciente a seguir as suas. O governo se reduziria a no máximo algumas pequenas funções policiais.

Comte, é claro, é mais famoso como o fundador da sociologia. Inventou o termo para descrever o que via como a disciplina mor capaz de ao mesmo tempo entender e direcionar a sociedade. Acabou adotando uma abordagem diferente e bem mais autoritária: propôs no fim a regulação e o controle de quase todos os aspectos da vida humana segundo princípios científicos, com o papel de altos sacerdotes (com efeito, a vanguarda, embora ele não tenha chegado a denominá-los assim) em seu Novo Catolicismo sendo desempenhado pelos próprios sociólogos.

Trata-se de uma oposição particularmente fascinante porque no início do século XX os lugares foram invertidos. Em vez de a esquerda saintimonista procurar liderança em artistas enquanto a direita comtiana se visse como científica, tínhamos líderes fascistas como Hitler e Mussolini, que se consideravam grandes artistas que inspiravam as massas e esculpam a sociedade de acordo com sua grandiosa imaginação, e a vanguar-

da marxista, que reivindicava o papel científico.

De qualquer forma, os sansimonistas procuravam ativamente recrutar artistas para seus novos empreendimentos, salões e comunidades utópicas, embora logo encontrassem dificuldades, já que muitos dentro dos círculos artísticos "vanguardistas" davam preferência aos mais anárquicos fourieristas e, mais tarde, a um ou outro ramo de anarquistas declarados. Na verdade, o número de artistas do século XIX que simpatizavam com o anarquismo é impressionante, indo de Pissaro a Tolstói e Oscar Wilde, sem falar em quase todos os do início do século XX que mais tarde se tornaram comunistas, de Malevich a Picasso. Em vez de uma vanguarda política apontando o caminho para uma sociedade futura, os artistas radicais quase invariavelmente viam-se como exploradores de modos de vida novos e menos alienados. O desenvolvimento realmente significativo no século XIX deveu-se menos à ideia de uma vanguarda que à de boemia (termo cunhado por Balzac em 1838): comunidades marginais vivendo numa pobreza mais ou menos voluntária, vendo a si mesmas como dedicadas à busca de formas de experiência criativas e não alienadas, unidas por um profundo ódio à vida burguesa e tudo que ela simbolizava. Ideologicamente, tinham mais ou menos a mesma propensão a ser defensoras da "arte pela arte" ou revolucionárias sociais. Teóricos atuais estão bastante divididos quanta à forma de avaliar sua importância em termos mais amplos. Pierre Bourdieu, por exemplo, insistiu em que a promulgação da ideia de "arte pela arte", longe de ser despolitizante, deveria ser considerada uma importante realização, assim como qualquer uma que conseguisse estabelecer a autonomia de um campo particular do empenho humano em relação à lógica do mercado. Colin Campbell, por sua vez, argumenta que na medida em que os boêmios eram de fato uma *avant garde*, eram na realidade a vanguarda do próprio mercado, ou, mais precisamente, do consumismo: sua verdadeira função social, muito embora detestassem admiti-lo, era explorar novas formas de prazer ou território estético que pudessem ser mercantilizadas na geração seguinte (isto poderia ser chamado de versão de Tom Franks da História). Campbell também ecoa a sabedoria comum de que a boemia era quase exclusivamente habitada por filhos da burguesia, que haviam — pelo menos por algum tempo — rejeitado o dinheiro e os

privilégios de suas famílias e que, se não morressem jovens em consequência do desregramento, estavam propensos a acabar retornando à proteção paterna. Eis uma alegação que tem sido repetida com tanta frequência ao longo dos anos em relação a ativistas e revolucionários, que me deixa, no mínimo, imediatamente cauteloso: na verdade, tenho a forte suspeita de que os círculos boêmios emergiram do mesmo tipo de conjuntura social que a maioria dos círculos ativistas atuais e, historicamente, que a maioria dos partidos revolucionários vanguardistas: uma espécie de encontro entre certos elementos de classes profissionais descendentemente móveis (de maneira intencional), em ampla rejeição aos valores burgueses, e filhos da classe trabalhadora ascendentemente móveis. Porém, tais suspeitas só podem ser confirmadas mediante investigação histórica.

No século XIX, a ideia de vanguarda política era usada de maneira muito abrangente e vaga para se referir a qualquer um que fosse visto como explorador da trilha para uma sociedade futura livre. Periódicos radicais, por exemplo, muitas vezes denominavam-se "a Avant Garde". Foi Marx, no entanto, quem começou a mudá-la de forma significativa ao introduzir a noção de que o proletariado era a verdadeira classe revolucionária — ele não usou de fato o termo "vanguarda" em sua obra — por ser a mais oprimida, ou, em suas palavras, "negada" pelo capitalismo, e portanto a que menos tinha a perder com a abolição deste. Assim, Marx descartou a possibilidade de que enclaves menos alienados, fossem de artistas ou dos artesãos e dos produtores independentes que tendiam a formar a espinha dorsal do anarquismo, tivessem algo importante a oferecer. Os resultados, todos conhecemos. A ideia de um partido de vanguarda dedicado tanto a organizar como a fornecer um projeto intelectual para essa classe mais oprimida escolhida como agente da História, mas também a despertar a revolução pela disposição a empregar violência, foi primeiro esboçada por Lênin em 1902, em *Que Fazer?*, e ecoou infinitamente, a ponto de, no fim dos anos 60, o SDS acabar se envolvendo em furiosos debates sobre se o Partido dos Panteiras Negras deveria ser considerado a vanguarda do movimento, como líder de seu elemento mais oprimido. Tudo isso, por sua vez, teve um efeito curioso sobre a avant garde artística, que cada vez mais se orga-

nizava na forma de partidos de vanguarda, a começar pelos dadaístas e futuristas publicando seus próprios manifestos e comunicados, excluindo uns aos outros e fazendo de si mesmos (às vezes de modo bastante intencional) paródias de facções políticas (note-se, no entanto, que esses grupos sempre se definiam, assim como os anarquistas, por certa forma de prática, em vez de a partir de algum fundador heroico). A fusão definitiva veio com os surrealistas e, enfim, a Internacional Situacionista, que por um lado era a mais sistemática na tentativa de desenvolver uma teoria de ação revolucionária em concordância com o espírito da boemia, refletindo sobre o que de fato significaria destruir as fronteiras entre a arte e a vida, mas ao mesmo tempo, em sua própria organização interna, exibia uma espécie de sectarismo insano repleto de tantas divisões, exclusões e amargas denúncias que Guy Debord comentou que a única conclusão lógica seria a Internacional enfim se reduzir a dois membros, um dos quais excluísse o outro e então cometesse suicídio (o que não estava muito longe daquilo que de fato acabou acontecendo).

Produção não alienada

As relações históricas entre vanguardas políticas e artísticas já foram exploradas de forma extensa por outros. Para mim, no entanto, a questão realmente intrigante é: por que artistas são atraídos com tanta frequência para a política revolucionária, em primeiro lugar? Porque parece que, mesmo em tempos e lugares em que não há quase nenhuma outra representação para mudança revolucionária, o lugar mais propício a abrigar uma é entre artistas, escritores e músicos; mais ainda, na verdade, do que entre intelectuais profissionais. Parece-me que a resposta deve ter algo a ver com alienação. Haveria uma ligação direta entre a experiência de primeiro imaginar e depois concretizar (individual ou coletivamente) — isto é, a experiência de certas formas de produção não alienada — e a habilidade de imaginar alternativas sociais, em especial a possibilidade de uma sociedade cuja premissa fossem formas de criatividade menos alienadas. Isto nos permitiria ver a mudança histórica entre ver a vanguarda como uma classe artística (ou talvez intelectual) relativamente não alienada e vê-la como representante dos "mais oprimidos" sob uma

nova óptica. Na verdade, eu sugeriria, coalizões revolucionárias sempre tendem a consistir numa aliança entre os menos alienados e os mais oprimidos de uma sociedade. E esta é uma formulação menos elitista do que pode soar, pois verdadeiras revoluções parecem tender a ocorrer quando essas duas categorias se sobrepõem. De qualquer forma, isto explicaria por que quase sempre parecem ser os camponeses e os trabalhadores manuais — ou, alternativamente, ex-camponeses e trabalhadores manuais recém-proletarizados — que se rebelam e derubam regimes capitalistas, e não aqueles conformados a gerações de trabalho assalariado.

Por fim, suspeito de que isto também ajudaria a explicar a extraordinária importância das lutas dos povos indígenas naquele levante planetário que costumam chamar de movimento "antiglobalização": tais povos tendem a ser simultaneamente os menos alienados e os mais oprimidos do mundo, e uma vez que seja tecnologicamente possível incluí-los em coalizões revolucionárias, é quase inevitável assumirem um papel central.

O papel dos povos indígenas, por sua vez, remete-nos ao da etnografia como possível modelo para o pretensão intelectual revolucionário não vanguardista — bem como algumas de suas potenciais ciladas. Evidentemente, o que estou propondo só funcionaria se fosse, em último caso, uma forma de auto-etnografia, combinada, quem sabe, a certa extrapolação utópica: uma questão de extrair a lógica ou os princípios tácitos que inerentes a determinadas formas de prática radical e, em seguida, não apenas oferecer a análise de volta a essas comunidades, mas utilizá-las para formular novas visões ("se aplicássemos os mesmos princípios que você está aplicando à organização política da economia, não ficaria assim?"). Aqui também há paralelos sugestivos na história dos movimentos artísticos radicais, que se tornaram movimentos precisamente ao se tornarem seus próprios críticos (e, é claro, a ideia de auto-crítica assumiu um tom muito diferente, e mais ameaçador, dentro da política marxista). Também há intelectuais já tentando fazer exatamente este tipo de trabalho auto-etnográfico. No entanto, digo isso tudo não tanto para fornecer modelos, mas para abrir um campo de discussão, em primeiro lugar, enfatizando que mesmo a noção de vanguardismo

em si é muito mais rica em sua história e muito mais cheia de possibilidades alternativas do que qualquer um de nós poderia esperar.

Os Novos Anarquistas

É difícil pensar em outra época na qual tenha havido tamanho abismo entre intelectuais e ativistas, entre teóricos da revolução e seus praticantes. Escritores que há anos publicam ensaios que soam como manifestos a favor de vastos movimentos na realidade inexistentes parecem tomados pela confusão ou, pior, pelo menosprezo, agora que movimentos reais estão emergindo em toda parte. É particularmente escandaloso o caso daquele que, por nenhuma boa razão em especial, ainda é chamado de movimento "antiglobalização", que em meros dois ou três anos conseguiu transformar por completo a noção de possibilidades históricas de milhões de pessoas em todo o planeta. Isso pode ser resultado de pura ignorância ou da confiança no que pode ser colhido de fontes abertamente hostis como o New York Times ; mas, a bem da verdade, a maior parte do que se escreve mesmo em veículos progressistas parece perder o bonde — ou, pelo menos, raras vezes enfoca aquilo que os participantes do movimento realmente veem de mais importante nele.

Como antropólogo e participante ativo — em especial da extremidade mais radical, voltada à ação direta, do movimento — posso ser capaz de esclarecer alguns pontos comuns de incompreensão, mas as notícias podem não ser bem-vindas. Muito da hesitação, suspeito, reside na relutância daqueles que há tempos se imaginam radicais de alguma sorte em se resignar com o fato de que são na verdade liberais: interessados em expandir as liberdades individuais e buscar a justiça social, mas não de

maneiras que desafiem a sério a existência de instituições reinantes como o capital e o Estado. E mesmo muitos daqueles que gostariam de ver uma mudança revolucionária podem não se sentir inteiramente felizes por terem de aceitar que a maior parte da energia criativa para a política radical agora vem do anarquismo — uma tradição que até o momento em grande medida desprezaram — e que levar esse movimento a sério necessariamente também implicará um respeitoso engajamento nele.

Estou escrevendo como anarquista, mas de certo modo, contar o número de pessoas envolvidas no movimento que de fato se declaram "anarquistas", e em que contextos, é um pouco fora de propósito¹³. A própria noção de ação direta, com sua rejeição a uma política que seja atraente para os governos, visando a modificar seu comportamento, a favor da intervenção física contra o poder estatal de uma forma que em si prefigure uma alternativa — tudo isso emerge diretamente da tradição libertária. O anarquismo é o coração do movimento, sua alma, a fonte da maioria das novidades e das esperanças que nele residem. Adiante, portanto, tentarei esclarecer aqueles que parecem ser os três equívocos mais comuns no que tange ao movimento — nossa suposta oposição a algo chamado "globalização", nossa suposta "violência" e nossa suposta falta de ideologia coerente — e em seguida sugerir como os intelectuais radicais poderiam pensar em reimaginar sua própria prática teórica à luz de tudo isso.

Um movimento de globalização?

A expressão "movimento antiglobalização" foi cunhada pela mídia americana, e os ativistas nunca se sentiram à vontade com ela. Se é um movimento contra alguma coisa, é contra o neoliberalismo, que pode ser definido como uma espécie de fundamentalismo de mercado — ou melhor, estalinismo de mercado — que defende que só há uma direção possível para o desenvolvimento histórico humano. O mapa é sustentado por uma elite de economistas e publicitários corporativos, a quem

13. Há aqueles que levam os princípios anarquistas de antissectarismo e abertura tão a sério que às vezes relutam em se declarar "anarquistas" por essa mesma razão.

deve ser cedido todo o poder outrora mantido por instituições com algum vestígio de responsabilidade democrática, e a partir de agora será comandado em grande medida por meio de tratados não eleitos como o FMI, a OMC ou o NAFTA. Na Argentina, na Estônia ou em Taiwan, seria possível dizer a plenos pulmões: "Somos um movimento contra o neoliberalismo." Nos EUA, entretanto, a linguagem é sempre um problema. A mídia corporativa aqui é provavelmente a mais monolítica do planeta em se tratando de política: tudo é neoliberalismo — a realidade subjacente —; conseqüentemente a palavra não pode ser usada. As questões envolvidas só podem ser abordadas mediante termos de propaganda como "livre comércio" ou "o mercado livre". Assim os ativistas americanos veem-se num dilema: se um sugere colocar "a palavra com N" (como muitas vezes a chamam) num panfleto ou release, os alarmes soam imediatamente: está sendo excludente, atuando apenas para uma elite instruída. Já houve todo tipo de tentativa de se criarem expressões alternativas — somos um "movimento pela justiça global", somos um movimento "contra a globalização corporativa".

Nenhuma é especialmente elegante ou muito satisfatória, e, por conseqüente, é comum ouvirem-se em reuniões os falantes utilizando "movimento de globalização" e "movimento antiglobalização" de forma praticamente indistinta. O termo "movimento de globalização", no entanto, é bem apropriado. Se considerarmos que globalização significa o esfacelamento das fronteiras e o movimento livre de pessoas, posses e ideias, fica bastante claro que não apenas o movimento em si é produto dela como a maioria dos grupos envolvidos nele — em particular os mais radicais — apoiam muito mais a globalização em geral do que o FMI ou a OMC. Foi uma rede internacional chamada Ação Global dos Povos, por exemplo, que convocou os primeiros dias planetários de ação como o J18 e o N30 — este, a chamada original para os protestos contra as reuniões da OMC em Seattle em 1999. E a AGP por sua vez deve suas origens ao famoso Encontro Internacional pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, que ocorreu com a lama da selva à altura dos joelhos na estação chuvosa de Chiapas, em agosto de 1996, e foi iniciado, como afirma o Subcomandante Marcos, "por todos os rebeldes do mundo." Gente de mais de 50 países compareceu em peso à vila zapatista de La Realidad. A

visão para uma "rede intercontinental de resistência" foi detalhada na Segunda Declaração de La Realidad: "Declaramos que faremos uma rede coletiva de todas as nossas lutas e resistências particulares, uma rede intercontinental de resistência contra o neoliberalismo, uma rede intercontinental de resistência pela humanidade":

Que seja uma rede de vozes que resistem à guerra que o Poder trava contra elas.

Uma rede de vozes que não apenas falam, mas também lutam e resistem pela humanidade e contra o neoliberalismo.

Uma rede que cubra os cinco continentes e ajude a resistir à morte que o Poder nos promete¹⁴.

Isto, a Declaração não deixou dúvida, "não é uma estrutura organizativa, não tem centro regente nem decisório, não tem comando central nem hierarquias. Nós somos a rede, todos nós que resistimos."

No ano seguinte, simpatizantes zapatistas europeus dos grupos Ya Basta! organizaram um segundo encuentro na Espanha, no qual a ideia de processo em rede foi levada adiante: a AGP nasceu numa reunião em Genebra em fevereiro de 1998. Desde o princípio, incluiu não apenas grupos anarquistas e sindicatos radicais da Espanha, da Grã-Bretanha e da Alemanha, como também uma liga gandhista e socialista de fazendeiros da Índia (a KRRS), associações de pescadores indonésios e cingaleses, o sindicato dos professores da Argentina, grupos indígenas como os maoris da Nova Zelândia e os cunas do Equador, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra brasileiro, uma rede de comunidades fundadas por escravos fugidos das Américas do Sul e Central — e uma infinidade de outros. Durante um longo tempo, a América do Norte teve representação escassa, salvo pelo Sindicato Canadense dos Funcionários dos Correios — que atuou como o principal centro de comunicação da AGP, até ser praticamente substituído pela internet — e um grupo anarquista

14. Lido pelo Subcomandante Marcos durante a sessão de encerramento do Primeiro Encontro Intercontinental, em 3 de agosto de 1996: *Our Word Is Our Weapon: Selected Writings*, Juana Ponce de León, ed., Nova York, 2001.

chamado CLAC, sediado em Montreal.

Se as origens do movimento são internacionalistas, também o são suas demandas. A plataforma tripla do Ya Basta! na Itália, por exemplo, pede uma "renda básica" garantida universalmente; a cidadania global, assegurando o movimento livre de pessoas através de fronteiras; e o acesso livre às novas tecnologias — o que na prática significaria limitações extremas aos direitos de patente (eles próprios uma forma muito insidiosa de protecionismo). A rede sem fronteiras — seu slogan: "Ninguém é ilegal" — organizou acampamentos de uma semana de duração, laboratórios de resistência criativa, nas fronteiras da Polônia com a Alemanha e a Ucrânia, na Sicília e em Tarifa, Espanha. Ativistas vestiram-se como fiscais de fronteira, construíram pontes flutuantes sobre o rio Oder e interditaram o Aeroporto de Frankfurt com uma orquestra clássica inteira para protestar contra a deportação de imigrantes (deportados morreram sufocados em voos da Lufthansa e da KLM). O acampamento deste verão está previsto para Estrasburgo, casa do Sistema de Informação Schengen, uma base de dados de busca e controle com dezenas de milhares de terminais em toda a Europa, tendo como alvo as movimentações de migrantes, ativistas e quem lhes aprouver.

Cada vez mais, ativistas vêm tentando chamar atenção para o fato de que a visão neoliberal de "globalização" é muito limitada ao movimento de capital e de mercadorias, e na verdade aumenta as barreiras contra o fluxo livre de pessoas, informações e ideias — o tamanho da fiscalização nas fronteiras americanas quase triplicou desde a assinatura do NAFTA. Não é de surpreender: se não fosse possível aprisionar de maneira eficaz a maioria das pessoas do mundo em enclaves empobrecidos, não haveria incentivo para a Nike ou a Gap mudarem seus centros de produção para lá, para início de conversa. Com um movimento livre de pessoas, todo o projeto neoliberal entraria em colapso. Aí está outra coisa que se deve ter em mente quando se fala no declínio da "soberania" no mundo contemporâneo: a principal conquista do Estado-nação no século passado foi o estabelecimento de uma malha uniforme de barreiras fortemente policiadas em todo o mundo. É precisamente contra esse sistema internacional de controle que estamos lutando, em nome da genuína globalização.

Essas conexões — e as ligações mais amplas entre as políticas neoli-

berais e os mecanismos de coerção do Estado (polícia, prisões, militarismo) — desempenharam um papel cada vez mais saliente em nossas análises à medida que nós mesmos enfrentávamos níveis crescentes de repressão estatal. As fronteiras tornaram-se uma questão central na Europa durante as reuniões do FMI em Praga, e mais tarde nas da União Europeia em Nice. Na cúpula da ALCA em Quebec, no último verão, linhas invisíveis que antes eram tratadas como se não existissem (pelo menos para os brancos) foram convertidas da noite para o dia em fortificações contra o movimento de pretendentes a cidadãos globais que exigiam o direito de peticionar a seus governantes. A "parede" de três quilômetros construída no centro de Quebec, para proteger os chefes de Estado que se fartavam lá dentro de qualquer contato com a população, tornou-se o símbolo perfeito do que o neoliberalismo realmente significa em termos humanos. O espetáculo do Black Bloc, armado com alicates e arpões, acompanhado por todos, dos Steelworkers aos guerreiros mohawk, para derrubar a parede, tornou-se — por essa mesma razão — um dos momentos mais fortes da história do movimento¹⁵.

Há um gritante contraste entre este e internacionalismos anteriores, no entanto. Aqueles acabavam exportando modelos organizacionais ocidentais para o resto do mundo; neste, o fluxo foi o contrário. Muitas, talvez a maioria, das técnicas marcantes do movimento — incluindo a própria desobediência civil não violenta em massa — foram originalmente desenvolvidas no Hemisfério Sul.

No longo prazo, pode se mostrar o elemento mais radical nele.

Bilionários e palhaços

Na mídia corporativa, a palavra "violento" é usada como uma espécie de mantra — invariável, repetidamente — sempre que um grande ato acontece: "protestos violentos", "confrontos violentos", "polícia invade quartel-general de manifestantes violentos", até mesmo "revoltas vio-

15. Ajudar a derrubá-la foi certamente uma das experiências mais revigorantes da vida deste autor.

lentas" (existe outro tipo?). Tais expressões costumam ser invocadas quando uma descrição simples em inglês claro do ocorrido (manifestantes atirando bombas de tinta, quebrando janelas de lojas vazias, dando as mãos para bloquear cruzamentos, sendo agredidas por policiais com casquetes) daria a impressão de que a única parte realmente violenta foi a polícia.

A mídia americana é provavelmente a maior infratora nesse caso — e isto apesar do fato de que, após dois anos de crescente ação direta militante, ainda é impossível citar um único exemplo de qualquer pessoa a quem um ativista americano tenha causado dano físico. Eu diria que o que realmente perturba os poderosos não é a "violência" do movimento, mas a relativa falta dela; os governos simplesmente não sabem como lidar com um movimento abertamente revolucionário que se recusa a cair nos padrões familiares de resistência armada.

O esforço para destruir paradigmas existentes costuma ser bastante autoconsciente. Ao passo que outrora parecia que as únicas alternativas à marcha com cartazes eram a desobediência civil não violenta gandhista ou a franca insurreição, grupos como a Rede de Ação Direta, o Reclaim the Streets, os Black Blocs ou o Tute Bianche, todos, de suas próprias maneiras, tentam mapear um território intermediário completamente novo. Eles estão tentando inventar o que muitos chamam de "nova linguagem" da desobediência civil, combinando elementos de teatro de rua, festival e aquilo que só pode ser chamado de guerra não violenta — não violenta no sentido adotado, digamos, pelos anarquistas dos Black Blocs, que rechaçam qualquer ameaça física direta a seres humanos. O Ya Basta!, por exemplo, é famoso por suas táticas de tute bianche, ou "macacões brancos": homens e mulheres vestidos com elaboradas formas de enchimentos, que vão de armaduras de espuma e tubos internos a patinhos de borracha flutuantes, capacetes e macacões de paraquedista brancos à prova de substâncias químicas (seus primos britânicos são bem-vestidos Wombles). Enquanto esse exército de mentirinha abre caminho por entre as barreiras policiais, todo o tempo protegendo uns aos outros de ferimentos ou detenções, o aparato ridículo parece reduzir seres humanos a personagens de desenho animado — deformados, desengonçados, bobos, quase indestrutíveis. O efeito só é aumentado quando

filas de figuras fantasiadas atacam policiais com balões e pistolas de água ou, como o "Pink Bloc" em Praga e outros lugares, vestem-se como fadas e lhes fazem cócegas com espanadores.

Nas convenções dos partidos americanos, os Billionaires for Bush (ou Gore) vestiram chamativos smokings e vestidos de festa e tentaram enfiar bolos de dinheiro falso nos bolsos dos policiais, agradecendo-lhes por reprimirem os dissidentes. Ninguém sofreu sequer um arranhão — talvez a polícia receba terapia de aversão contra bater em alguém de smoking. O Revolutionary Anarchist Clown Bloc, com suas bicicletas altas, suas perucas nas cores do arco-íris e seus martelos de brinquedo, confundiram os policiais atacando-se uns aos outros (ou os Billionaires). Tinham os melhores cantos: "Democracia? Ha ha ha!", "A pizza unida jamais será vencida", "Hey ho, hey ho — ha ha, hi hi!", além de meta-cantos como "Chamado! Resposta! Chamado! Resposta!" e — o favorito de todos — "Canto de quatro palavras! Canto de quatro palavras!"

Em Quebec, uma catapulta gigante construída ao longo de linhas medievais (com a ajuda da ala esquerdista da Sociedade para o Anacronismo Criativo) atirou bichinhos de pelúcia na ALCA. Técnicas ancestrais de guerra foram estudadas para serem adotadas para formas não violentas mas muito militantes de confronto: havia peltastas e hoplitas (aqueles principalmente das Ilhas do Príncipe Eduardo, estes de Montreal) na cidade, e as pesquisas avançam para paredes de escudos de estilo romano. O bloqueio tornou-se uma forma de arte: se for produzida uma enorme teia de barbante ao longo de um cruzamento, fica impossível atravessar. Policiais de motocicleta ficam presos como moscas. O Fantoche da Liberdade, com os braços totalmente abertos, é capaz de bloquear uma estrada de quatro pistas, assim como fileiras em ziguezague podem ser uma forma de bloqueio móvel. Rebeldes em Londres no último Primeiro de Maio planejaram ações de Banco Imobiliário — construir hotéis em Mayfair, venda do século em Oxford Street, jardinagem de guerrilha — apenas interrompidas pelo forte policiamento e pela chuva torrencial. No entanto, mesmo o mais militante dos militantes — ecossabotadores como a Frente de Libertação da Terra — escrupulosamente evita qualquer coisa que ameace seres humanos (ou animais, tampouco). É essa embaralhação de categorias convencionais que tanto

confunde as forças da ordem e as deixa desesperadas para trazer as coisas de volta ao território familiar (a simples violência): mesmo ao ponto, como em Gênova, de estimular vândalos fascistas a gerar tumulto como desculpa para usar de força esmagadora contra os outros.

Essas formas de ação remetem às peripécias e ao teatro de guerrilha dos yuppies ou dos "índios metropolitanos" da Itália nos anos 60, às batalhas das invasões no mesmo país ou na Alemanha nos 70 e 80 e mesmo à resistência camponesa à expansão do aeroporto de Tóquio. No entanto me parece que aí também as origens realmente cruciais estão nos zapatistas e em outros movimentos do Hemisfério Sul. Em muitos aspectos, o Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN) representa uma tentativa daqueles que sempre tiveram negado o direito a uma resistência não violenta e civil de tomá-lo; em essência, de cobrar ao neoliberalismo suas promessas de democratização e cessão do poder à "sociedade civil". É, como dizem seus comandantes, um exército que aspira a deixar de ser um exército (é uma espécie de segredo aberto o fato de que, há pelo menos cinco anos, eles não portam armas de verdade). Como Marcos explica sua conversão das táticas-padrão de guerrilha:

Achamos que ou não nos dariam atenção ou se juntariam a nós para lutar. Porém, não reagiram de nenhuma das duas formas. O que ocorreu foi que todas essas pessoas, que eram milhares, dezenas de milhares, centenas de milhares, talvez milhões, não queriam se levantar conosco, mas... também não queriam que fôssemos aniquilados. Queriam que dialogássemos. Isto rompeu completamente nosso planejamento e acabou definindo o zapatismo, o neozapatismo¹⁶.

Hoje o EZLN é o tipo de exército que organiza "invasões" às bases militares mexicanas nas quais centenas de rebeldes irrompem inteiramente desarmados para gritar com os soldados residentes e tentar deixá-los envergonhados. De forma semelhante, ações em massa do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra ganham enorme autoridade moral no

16. Entrevistado por Yvon LeBot, Subcomandante Marcos: *El Sueño Zapatista*, Barcelona, 1997, pp. 214 - 5; Bill Weinberg, *Homage to Chiapas*, Londres, 2000, p. 188.

Brasil ao reocuparem terras sem uso de maneira totalmente não violenta. Em ambos os casos, está bem claro que se as mesmas pessoas tivessem tentado a mesma coisa vinte anos atrás, simplesmente teriam sido baleadas.

Anarquia e paz

Como quer que se escolha traçar suas origens, essas novas táticas estão perfeitamente de acordo com a inspiração anárquica geral do movimento, que visa menos a tomar o poder do Estado que a expor, deslegitimar e dismantelar mecanismos de domínio e ao mesmo tempo conquistar espaços cada vez maiores de autonomia a partir disso. O ponto crítico, todavia, é que isso tudo só é possível numa atmosfera geral de paz. Na verdade, parece-me que são as definitivas cartadas da luta no momento: uma luta que possa determinar a direção global do século XXI. Devemos nos lembrar de que na virada do século XX, quando a maioria dos partidos marxistas estava se tornando social-democrata reformista, o anarquismo e o anarcossindicalismo eram o centro da esquerda revolucionária¹⁷. A situação só mudou realmente com a 1ª Guerra Mundial e a Revolução Russa. Foi o sucesso dos bolcheviques, costumam nos dizer, que levou ao declínio do anarquismo — com a gloriosa exceção da Espanha — e catapultou o comunismo a uma posição de destaque. No entanto, parece-me que é possível olhar de outra forma.

No fim do século XIX a maioria das pessoas acreditava honestamente que a guerra entre potências industrializadas estava se tornando obsoleta. As aventuras coloniais eram uma constante, mas uma guerra entre a França e a Inglaterra, em solo francês ou inglês, soava tão impensável quanto hoje. Por volta de 1900, mesmo o uso de passaportes era considerado um barbarismo antiquado. O "curto século XX" foi, em

17. "No período de 1905 a 1914 a esquerda marxista, na maioria dos países, havia estado à margem do movimento revolucionário e o corpo principal de marxistas havia sido identificado com uma social-democracia não revolucionária de facto, ao passo que o grosso da esquerda revolucionária era anarcossindicalista, ou ao menos muito mais próximo das ideias e do espírito do anarcossindicalismo do que dos do marxismo clássico." Eric Hobsbawm, "*Bolshevism and the Anarchists*", *Revolutionaries*, Nova York, 1973, p. 61.

contraste, provavelmente o mais violento da História humana, quase inteiramente preocupado em travar guerras mundiais ou se preparar para elas. Não é de se admirar, portanto, que o anarquismo logo tenha começado a parecer irrealista, se a medida definitiva da eficiência política passou a ser a capacidade de manter enormes máquinas de assassinato mecanizado. Aí está algo em que os anarquistas, por definição, jamais poderão ser muito bons. Tampouco é de se admirar que os partidos marxistas — que eram bons demais nisso — parecessem notavelmente práticos e realistas em comparação.

Não obstante, no momento em que a Guerra Fria terminou, e a guerra entre potências industrializadas voltou a soar impensável, o anarquismo reapareceu justo onde estivera no fim do século XIX, como um movimento internacional bem no centro da esquerda revolucionária. Se isso é verdade, torna-se mais claro quais são as cartadas derradeiras da atual mobilização "antiterrorista". No curto prazo, a situação parece muito assustadora. Os governos que procuravam desesperadamente um modo de convencer o público de que éramos terroristas mesmo antes do 11 de Setembro agora sentem que receberam carta branca; resta pouca dúvida de que muitas boas pessoas estão prestes a sofrer uma terrível repressão. No longo prazo, entretanto, um retorno aos níveis de violência do século XX é simplesmente impossível. Os ataques de 11 de setembro foram claramente uma espécie de golpe de sorte (o primeiro esquema terrorista insanamente ambicioso da História que de fato deu certo); a expansão das armas nucleares está garantindo que porções cada vez maiores do globo estarão para todos os efeitos práticos fora dos limites da guerra convencional. E se a guerra é a saúde do Estado, os prognósticos de uma organização de estilo anarquista só podem estar melhorando.

Praticando a democracia direta

Uma queixa constante a respeito do movimento de globalização na imprensa progressista é que, embora taticamente brilhante, ele carece de um tema central ou uma ideologia coerente (esse parece ser o equivalente esquerdista das acusações da mídia corporativa de que somos um

bando de crianças tolas propagandeando um punhado de causas desconexas — liberdade a Mumia, diminuição das dívidas, salvação das florestas primárias). Outra linha de ataque alega que o movimento é assolado por uma oposição genérica a todas as formas de estrutura ou organização. É desolador, dois anos após Seattle, eu ter de escrever isto, mas obviamente alguém precisa fazê-lo: em especial na América do Norte, é um movimento de reinvenção da democracia. Ele não se opõe à organização. Almeja criar novas formas de organização. Não é carente de ideologia. Essas novas formas de organização são sua ideologia. Ele almeja criar e instituir redes horizontais em vez de estruturas verticais como Estados, partidos ou corporações, redes baseadas nos princípios da democracia consensual descentralizada e não hierárquica. Em última instância, aspira a ser muito mais que isso, pois em última instância aspira a reinventar a vida cotidiana como um todo. Porém, ao contrário de muitas outras formas de radicalismo, ele primeiro se organizou na esfera política — principalmente porque esse era um território que os poderosos (que voltaram toda sua artilharia pesada para a esfera econômica) em grande medida abandonaram.

Ao longo da última década, ativistas da América do Norte vêm depositando enorme energia criativa na reinvenção dos processos internos de seus próprios grupos, para criar modelos viáveis de que aspecto teria de fato a democracia direta em funcionamento. Neste ponto nos inspiramos particularmente, como apontei, em exemplos externos à tradição ocidental, que de modo quase invariável se valem de algum processo de solução consensual, em vez de no voto majoritário. O resultado é uma rica e crescente coleção de instrumentos organizacionais — conselhos de porta-vozes, grupos de afinidade, ferramentas de facilitação, subgrupos, aquários, moções de preocupação, observadores e assim por diante —, todos visando a criar formas de processo democrático que permitam que iniciativas venham de baixo e atinjam a máxima solidariedade efetiva, sem sufocar as vozes dissonantes, gerar posições de liderança ou impelir alguém a fazer algo com que não concordou livremente.

A ideia básica do processo de consenso é que, em vez de votar, tentam-se criar propostas que sejam aceitáveis para todos — ou, pelo menos, que não sejam altamente objetáveis para ninguém: primeiro se faz

a proposta, então se solicitam "preocupações" e se tenta discuti-las. Muitas vezes, nesse ponto, membros do grupo fazem "emendas amigáveis" para somar à proposta original, ou senão alterá-la, de modo a assegurar que as preocupações sejam abordadas. Em seguida, por fim, quando o consenso é requerido, pergunta-se se alguém deseja "bloquear" ou "ficar de fora". Ficar de fora significa apenas dizer: "Eu não estaria disposto a fazer parte dessa ação, mas não impediria ninguém de fazê-lo." Bloquear é uma forma de dizer: "Acho que isso viola os princípios ou propósitos fundamentais de se estar no grupo." Funciona como um veto: qualquer um pode eliminar completamente uma proposta bloqueando-a — embora existam maneiras de questionar se um bloqueio se baseia em princípios genuínos.

Existem diferentes tipos de grupos. Conselhos de porta-vozes, por exemplo, são grandes assembleias coordenadas em "grupos de afinidade" menores. São organizados com mais frequência antes, e durante, ações diretas de larga escala, como Seattle ou Quebec.

Cada grupo de afinidade (que pode ter entre quatro e vinte membros) escolhe um "porta-voz", que ganha o poder de falar por eles no grupo maior. Somente os porta-vozes podem atuar no processo real de buscar o consenso no conselho, mas antes das grandes decisões eles voltam a se dividir em grupos de afinidade e cada um chega a um consenso quanto à posição que deseja que o porta-voz tome (não é tão desordenado quanto possa parecer). Subgrupos, por outro lado, ocorrem quando um grande encontro se divide temporariamente em outros menores que se concentrarão em tomar decisões ou gerar propostas, que em seguida podem ser submetidas à aprovação de todo o grupo quando este se reunir. Ferramentas de facilitação são usadas para resolver problemas ou alavancar o processo caso ele pareça estar emperrando. Pode-se solicitar uma sessão de brainstorming, na qual só será permitido apresentar ideias, e não criticar as alheias, ou uma votação informal não vinculativa, na qual os membros levantam a mão apenas para ver o que todos pensam acerca de determinada proposta em vez de tomar uma decisão. O aquário é utilizado apenas se houver uma profunda diferença de opinião: podem ser escolhidos dois representantes para cada lado — um homem e uma mulher — e fazer com que os quatro se sentem no meio, com os

demais rodeando-os em silêncio, e ver se conseguem elaborar uma síntese e chegar a um acordo, que depois pode ser levado como uma proposta a todo o grupo.

Política prefigurativa

Trata-se em grande parte de um trabalho em andamento, e originar uma cultura democrática entre indivíduos com pouca experiência nesse tipo de coisa é necessariamente um empreendimento doloroso e instável, repleto de todas as formas de tropeços e falsas partidas, mas — como quase qualquer chefe de polícia que tenha nos encarado nas ruas pode atestar — uma democracia direta dessa espécie pode ser incrivelmente eficaz. E é difícil encontrar alguém que tenha tido uma participação plena em uma ação dessa natureza cujo sentimento em relação às possibilidades humanas não tenha sido profundamente transformado em consequência. Uma coisa é dizer: "um novo mundo é possível." Outra é experimentá-lo, mesmo que momentaneamente. Talvez a melhor maneira de começar a pensar nessas organizações — a Rede de Ação Direta, por exemplo — seja vê-las como diametralmente opostas aos grupos sectários marxistas, ou, nesse caso, aos grupos sectários anarquistas. 18 Enquanto o "partido" democrático-centrista põe a ênfase em alcançar uma análise teórica completa e correta, demanda uniformidade ideológica e tende a justapor a visão de um futuro igualitário com formas extremamente autoritárias de organização no presente, essas organizações procuram abertamente a diversidade. O debate sempre se concentra em cursos de ação particulares; é dado como certo que ninguém jamais converterá inteiramente outro indivíduo a seu ponto de vista. O lema poderia ser: "Se você está disposto a agir como anarquista agora, sua visão de longo prazo é absolutamente de sua conta". O que parece bastante sensato: nenhum de nós sabe até onde esses princípios de fato podem nos levar, ou que aspecto pode vir a ter uma sociedade complexa baseada neles. Sua ideologia, portanto, é imanente aos princípios antiautoritários que subjazem a sua prática, e um de seus princípios mais explícitos é o de que tudo deve continuar como está.

Por fim, eu gostaria de trazer à tona algumas questões que as redes

de ação direta levantam acerca da alienação e suas implicações mais amplas na prática política. Por exemplo: por que, mesmo quando não há quase nenhum outro eleitorado para a política revolucionária numa sociedade capitalista, a tendência é que o grupo mais propenso a simpatizar com seu projeto consista em artistas, músicos, escritores e outros envolvidos em alguma forma de produção não alienada? Decerto deve haver alguma ligação entre a experiência real de primeiro imaginar e depois dar vida, individual ou coletivamente, e a capacidade de prever alternativas sociais — em particular a possibilidade de uma sociedade em si fundamentada em formas menos alienadas de criatividade. Pode-se até sugerir que coalizões revolucionárias sempre tendem a se valer de uma espécie de aliança entre os menos alienados e os mais oprimidos de uma sociedade. Verdadeiras revoluções, poderíamos dizer então, tenderam a ocorrer quando essas duas categorias se encontraram de maneira mais abrangente.

Isto, no mínimo, ajudaria a explicar por que quase sempre parecem ser os camponeses e artesãos — ou mais que isso, os ex-camponeses e ex-artesãos recém-proletarizados — quem de fato derruba os regimes capitalistas, e não aqueles habituados há gerações ao trabalho assalariado. Também ajudaria a explicar a extraordinária importância das lutas dos indígenas no novo movimento: eles tendem a ser simultaneamente os últimos dos alienados e os primeiros dos oprimidos do planeta. Agora que novas tecnologias de comunicação tornaram possível incluí-los nas alianças revolucionárias globais, bem como em resistências e revoltas locais, é quase inevitável eles desempenharem um papel profundamente inspirador.

O Choque da Vitória

O maior problema que se apresenta aos movimentos de ação direta é que não sabemos como lidar com a vitória.

Pode parecer estranho dizer isso, pois muitos de nós não temos nos sentido particularmente vitoriosos nos últimos tempos. A maioria dos anarquistas hoje em dia sente que o movimento pela justiça global foi uma espécie de lampejo: inspirador, sem dúvida, enquanto durou, mas sem êxito nem em derrubar duradouras raízes organizacionais nem em transformar os contornos do poder no mundo. O movimento contra a guerra foi ainda mais frustrante, já que os anarquistas e suas táticas foram amplamente marginalizados. A guerra irá terminar, é claro, mas apenas porque guerras sempre terminam. Ninguém sente que contribuiu muito para isso.

Quero sugerir uma interpretação alternativa. Permitam-me esboçar aqui três proposições iniciais:

1. Por estranho que possa parecer, as classes dominantes vivem com medo de nós. Parecem ainda se assustar com a possibilidade de que, se o americano médio souber o que pretendem, todos eles acabem pendurados em árvores. Sei que parece implausível, mas é difícil pensar em outra explicação para a maneira como eles entram em pânico no momento em que surge o menor sinal de mobilização em massa, especialmente de ação direta em massa, e em geral tentam desviar a atenção iniciando algum tipo de guerra.

2. De certa forma esse pânico é justificado. A ação direta em massa — em especial quando organizada em linhas democráticas — é incrível-

mente eficaz. Nos últimos trinta anos, na América, houve apenas dois exemplos de ação em massa desse tipo: o movimento nuclear no fim dos anos 70 e o chamado movimento "antiglobalização", aproximadamente de 1999 a 2001. Em cada caso, os principais objetivos políticos foram atingidos muito mais rápido do que quase todos os envolvidos imaginavam ser possível.

3. O verdadeiro problema que esses movimentos enfrentam é que sempre são tomados pela surpresa com a velocidade de seu sucesso inicial. Nunca estamos preparados para a vitória. Ela nos põe em estado de confusão. Começamos a lutar uns contra os outros. O aumento da repressão e dos apelos ao nacionalismo que inevitavelmente acompanha uma nova rodada de mobilização de guerra então cai como uma luva para autoritários de todos os lados do espectro político. Como resultado, quando todo o impacto de nossa vitória inicial se torna claro, geralmente estamos ocupados demais sentindo-nos fracassados para sequer notá-lo.

Vou analisar os dois exemplos mais proeminentes caso a caso:

I. O movimento antinuclear

O movimento antinuclear do fim dos anos 70 marcou a primeira aparição, na América do Norte, do que hoje consideramos táticas e formas de organização padrão do anarquismo: ações em massa, grupos de afinidade, conselhos de porta-vozes, processo de consenso, solidariedade carcerária, o próprio princípio de democracia direta descentralizada. Era tudo um tanto primitivo, em comparação com o que temos agora, e havia diferenças significativas — notavelmente uma concepção muito mais estrita, de estilo gandhista, de não violência —, mas todos os elementos estavam presentes e foi a primeira vez que vieram juntos no mesmo pacote. Durante dois anos, o movimento cresceu de forma vertiginosa e deu todos os sinais de se tornar um fenômeno de proporção nacional. Depois, quase tão rápido quanto, desintegrou-se.

Tudo começou quando, em 1974, alguns pacifistas veteranos que haviam se tornado agricultores orgânicos na Nova Inglaterra conseguiram bloquear a construção de uma usina nuclear proposta em Montague, Massachusetts. Em 1976, uniram-se a outros ativistas da região,

inspirados pelo sucesso da ocupação de um ano de uma usina na Alemanha, para criar a Clamshell Alliance. Seu objetivo imediato era interromper a construção de uma usina nuclear proposta em Seabrook, New Hampshire. Embora a aliança nunca tenha conseguido uma ocupação, como conseguiu uma série de dramáticas prisões em massa, combinada à solidariedade carcerária, suas ações — que envolveram, no auge, dezenas de milhares de pessoas organizadas em linhas diretamente democráticas — conseguiram colocar a própria ideia da energia nuclear em questão de forma nunca antes vista. Coalizões semelhantes começaram a brotar através do país: a aliança Palmetto, na Carolina do Sul; a Oystershell, em Maryland; a Sunflower, no Kansas; e a mais famosa de todas, a Abalone Alliance, na Califórnia, que originalmente reagiu a um plano completamente insano de construir umaAs três primeiras ações em massa da Clamshell, em 1976 e 1977, foram amplamente bem-sucedidas. Porém, a aliança logo entrou em crise por questões relativas ao processo democrático. Em maio de 1978, um recém-criado Comitê Coordenador violou o processo para aceitar uma oferta de última hora do governo de uma manifestação legal de três dias em Seabrook no lugar de uma quarta ocupação planejada (a desculpa foi a relutância em desagradar à comunidade local). Tiveram início acrimoniosos debates acerca de consenso e relações comunitárias, que depois se estenderam para o papel da não violência (mesmo atravessar cercas, ou medidas defensivas como máscaras de gás, haviam sido originalmente proibidas), à discriminação de gênero e assim por diante. Em 1979, a aliança havia se dividido em duas facções adversárias e cada vez mais ineficazes, e, após diversos atrasos, a usina de Seabrook (ou pelo menos metade dela) entrou em operação. A Abalone Alliance durou mais, até 1985, em parte devido a seu forte núcleo de anarco-feministas, mas no fim Diablo Canyon também adquiriu sua licença e entrou em operação em dezembro de 1988.

Visto de fora, não parece muito inspirador. Porém, o que o movimento estava realmente tentando alcançar? Pode ser útil aqui mapear todo seu gama de objetivos:

1. Objetivos de curto prazo: especificamente bloquear a construção da usina nuclear em questão (Seabrook, Diablo Canyon...);

2. Objetivos de médio prazo: bloquear a construção de toda nova usina nuclear, deslegitimar a própria ideia de energia nuclear e começar a caminhar rumo à conservação e à energia verde e legitimar novas formas de resistência não violenta e democracia direta de inspiração feminista;

3. Objetivos de longo prazo: (pelo menos para os elementos mais radicais) esmagar o Estado e destruir o capitalismo.

Assim sendo, os resultados são claros. Os objetivos de curto prazo quase nunca foram atingidos. Apesar de numerosas vitórias táticas (atrasos, falências de empresas de serviços, ordens judiciais), as usinas que se tornaram o foco da ação em massa todas acabaram entrando em atividade. Os governos simplesmente não podem se permitir perder uma batalha dessa. Os objetivos de longo prazo obviamente também não foram alcançados. Contudo, uma razão para isso foi que os de médio prazo o foram de maneira quase imediata. As ações de fato deslegitimaram a própria ideia da energia nuclear — elevando a consciência pública ao ponto de o derretimento de Three Mile Island, em 1979, ter condenado a indústria para sempre. Embora os planos para Seabrook e Diablo Canyon possam não ter sido cancelados, praticamente todos os outros então pendentes de construir um reator nuclear o foram, e nenhum outro foi proposto em um quarto de século. Houve de fato um direcionamento maior à conservação, à energia verde, e uma legitimação de novas técnicas democráticas de organização. Tudo isso aconteceu muito mais rápido do que qualquer um havia imaginado.

Em retrospecto, é fácil observar que a maioria dos problemas subsequentes foi produto direto da própria velocidade do sucesso do movimento. Os radicais esperavam estabelecer elos entre a indústria nuclear e a própria natureza do sistema capitalista que a criou.

Como visto, o primeiro se mostrou mais do que disposto a atirar a segunda ao mar no momento em que ela se tornou uma responsabilidade. Assim que empresas de serviços gigantes começaram a alegar que também queriam promover a energia verde, efetivamente dando ao que hoje chamamos de ONGs um lugar à mesa, houve uma enorme tentação de abandonar o barco. Em especial porque muitas só se aliaram a grupos mais radicais para ganharem elas mesmas um lugar à mesa, para início de conversa.

O resultado inevitável foi uma série de acalorados debates estratégicos. Contudo, é impossível entender isso sem primeiro entender que debates estratégicos, dentro de movimentos diretamente democráticos, raras vezes são conduzidos como tais. Quase sempre assumem a forma de debates sobre outro assunto. Tomemos como exemplo a questão do capitalismo. Os anticapitalistas costumam ter o maior prazer em discutir sua posição quanto à matéria. Os liberais, por outro lado, realmente não gostam de ter de dizer "na verdade, sou a favor da manutenção do capitalismo", de modo que, sempre que possível, tentam mudar de assunto. Portanto, debates que na realidade são sobre desafiar ou não diretamente o capitalismo em geral acabam ocorrendo como se fossem discussões de curto prazo acerca de táticas e não violência. Socialistas autoritários ou outros que suspeitam da democracia em si também não gostam de fazer disso uma questão e preferem discutir a necessidade de criar as coalizões mais amplas possíveis.

Aqueles que apreciam a democracia mas sentem que um grupo está tomando a direção estratégica errada com frequência acham muito mais eficaz desafiar seu processo de tomada de decisão do que as decisões em si. Existe outro fator ainda menos lembrado, mas que julgo ter igual importância. Todos sabem que ante uma coalizão ampla e potencialmente revolucionária, a primeira atitude de qualquer governo é tentar rachá-la. Fazer concessões para aplacar os moderados e ao mesmo tempo criminalizar os radicais — é o bê-á-bá da arte de governar. O governo americano, no entanto, está de posse de um império global em constante mobilização para a guerra, o que lhe dá outra opção que a maioria dos governos não tem. Aqueles que o controlam podem, praticamente a qualquer momento em que desejarem, decidir elevar o nível de violência no exterior. Esta se mostrou uma forma notavelmente eficaz de desarmar movimentos sociais baseados em preocupações domésticas. Não parece coincidência o movimento pelos direitos civis ter sido seguido por grandes concessões políticas e uma rápida escalada da guerra no Vietnã; o movimento nuclear ter sido sucedido pelo abandono da energia nuclear e um acirramento da Guerra Fria, com os programas Guerra nas Estrelas e guerras por procuração no Afeganistão e na América Central; o Movimento pela Justiça Global ter antecedido o colapso do Consenso de

Washington e a Guerra ao Terror. Como resultado, a SDS original teve de deixar de lado sua ênfase inicial na democracia participativa para se tornar um simples movimento antiguerra; o movimento antinuclear metamorfoseou-se em movimento de congelamento nuclear; as estruturas horizontais da DAN e da AGP deram espaço a organizações de massa verticalizadas como a ANSWER e a UFPJ. Do ponto de vista do governo, a solução militar tem seus riscos. Tudo pode explodir na cara de alguém, como aconteceu no Vietnã (daí a obsessão, pelo menos desde a primeira Guerra do Golfo, em projetar um conflito efetivamente à prova de protestos). Também há sempre o pequeno risco de algum erro de cálculo desencadear por acidente um apocalipse nuclear e destruir o planeta. Mas esses são riscos que os políticos confrontados com a agitação civil parecem normalmente ter estado mais dispostos a assumir — quisera que porque movimentos diretamente democráticos lhes causam autêntico pavor, enquanto movimentos antiguerra são seu adversário preferido. Estados são, afinal, acima de tudo formas de violência. Para eles, mudar o foco da discussão para a violência é trazer as coisas de volta para seu terreno, aquilo sobre o que eles realmente preferem falar. Organizações projetadas seja para travar, seja para se opor a guerras sempre tenderão a ser hierarquicamente mais estruturadas que aquelas projetadas com quase qualquer outra coisa em mente. Decerto foi o que ocorreu no caso do movimento antinuclear. Embora as mobilizações antiguerra dos anos 80 tenham reunido números muito maiores do que a Clamshell ou a Abalone jamais contaram, também marcaram um retorno a marchas com cartazes, manifestações autorizadas e abandono de experimentos com novas formas de democracia direta.

II. O movimento pela justiça global

Presumirei que nosso gentil leitor esteja amplamente familiarizado às ações em Seattle, aos bloqueios do FMI e do Banco Mundial no A16 em Washington seis meses depois e assim por diante.

Nos EUA, o movimento irrompeu de forma tão rápida e dramática que nem a mídia foi capaz de ignorá-lo completamente. Também começou logo a devorar a si mesmo. Redes de Ação Direta (DANs) foram fun-

dadas em quase toda grande cidade norte-americana. Ao passo que algumas (em especial as de Seattle e Los Angeles) eram reformistas, anti-corporativistas e adeptas de estritos códigos de não violência, a maioria (como as de Nova York e Chicago) era esmagadoramente anarquista e anticapitalista e se dedicava à diversidade de táticas. Outras cidades (Montreal, Washington) criaram Convergências Anticapitalistas ainda mais explicitamente anarquistas. As DANs anticorporativistas dissolveram-se quase de imediato, mas muito poucas duraram mais do que alguns anos. Houve intermináveis e intensos debates: sobre não violência, sobre manifestações em reuniões de cúpula, sobre questões relativas a racismo e privilégios, sobre a viabilidade do modelo de rede. Então vieram o 11 de Setembro, seguido de um enorme crescimento do nível de repressão e resultante paranoia, e a fuga desesperada de quase todos nossos antigos aliados entre sindicatos e ONGs. Já em Miami, em 2003, parecia que havíamos sido jogados à lona, e o movimento foi dominado por uma paralisia da qual apenas recentemente começamos a nos recuperar.

O 11 de Setembro foi um evento tão estranho, uma catástrofe tão grande, que torna quase impossível percebermos qualquer outra coisa ao redor. Como consequência imediata, quase todas as estruturas criadas no movimento de globalização ruíram. Porém, uma razão pela qual isso foi tão fácil foi não apenas que a guerra parecia uma preocupação muito mais premente, mas também que, mais uma vez, na maioria de nossos objetivos imediatos, já tínhamos, inesperadamente, vencido.

De minha parte, comecei a participar da DAN de Nova York bem na época do A16. A DAN como um todo via a si mesma então como um grupo com dois objetivos principais. Um era ajudar a coordenar a ala norte-americana de um vasto movimento global contra o neoliberalismo, e o que então era chamado de Consenso de Washington, a acabar com a hegemonia das ideias neoliberais, deter todos os grandes acordos comerciais (a Organização Mundial do Comércio, a ALCA) e desacreditar e por fim destruir organizações como o FMI. O outro era disseminar um modelo (de considerável inspiração anarquista) de democracia direta: descentralizado, estruturado em grupos de afinidade e processo de consenso, para substituir estilos de organização ativistas antiquados, com

seus comitês de gestão e suas alterações ideológicas. Na época, às vezes o chamávamos de "contaminacionismo", a ideia de que tudo de que as pessoas realmente precisavam era ser expostas à experiência da ação e da democracia diretas, e assim iriam querer começar a imitá-las por conta própria. Havia um sentimento geral de que não estávamos tentando construir uma estrutura permanente; a DAN era apenas um meio para aquele fim. Quando tivesse alcançado esse propósito, diversos membros fundadores me explicaram, ela deixaria de ser necessária. Por outro lado, eram objetivos bastante ambiciosos, por isso também presumimos que mesmo que os atingíssemos, levaria pelo menos uma década. No fim, levou cerca de um ano e meio.

É óbvio que não conseguimos alavancar uma revolução social. No entanto, uma razão pela qual nunca chegamos ao ponto de inspirar centenas de milhares de pessoas a se levantar foi, mais uma vez, o fato de termos atingido nossos outros objetivos de maneira tão rápida. Considere-se a questão da organização. Embora as coalizões antiguerra ainda operem, como coalizões antiguerra sempre fazem, como grupos de frente popular verticalizados, quase todos os grupos radicais de pequeno porte não dominados por uma ou outra sorte de sectários marxistas — e isto inclui qualquer um, desde organizações de imigrantes sírios em Montreal a jardins comunitários em Detroit — hoje operam segundo princípios eminentemente anarquistas. Eles podem não saber.

Mas o contaminacionismo funcionou. Alternativamente, considere-se o domínio das ideias. O Consenso de Washington jaz em ruínas. Tanto que é difícil até mesmo lembrar como era o discurso público neste país antes de Seattle. Raras vezes a mídia e as classes políticas foram tão unânimes acerca de alguma coisa. A ideia de que um capitalismo superenergizado e irrestrito, com "livre comércio" e "mercados livres", era a única direção possível para a História humana, a única solução possível para qualquer problema, era assumida de forma tão integral que qualquer um que lançasse dúvida sobre essa proposição era tratado como literalmente insano. Ativistas da justiça global, quando primeiro forçaram a atenção da CNN ou da Newsweek, foram de imediato subestimados como lunáticos reacionários. Um ano ou dois mais tarde, ambas estavam dizendo que havíamos ganhado a discussão.

Em geral, quando faço essa observação diante de um público anarquista, alguém imediatamente rebate: "Sim, claro, a retórica mudou, mas as políticas continuam as mesmas." Isso é verdade de certa maneira. Isto é, é verdade que não destruímos o capitalismo. Entretanto, pode-se dizer que nós (entenda-se como "nós" aqui a ala horizontalista e voltada para a ação direta do movimento planetário contra o neoliberalismo) lhe desferimos um golpe maior em apenas dois anos do que qualquer um desde, digamos, a Revolução Russa.

Permitam-me analisar ponto a ponto:

Acordos de livre comércio. Todos os ambiciosos tratados de livre-comércio planejados desde 1998 fracassaram. O AMI foi desbancado; a ALCA, foco das ações em Quebec e Miami, foi freada. A maioria de nós se lembra da cúpula da ALCA em 2003 principalmente por apresentar o "modelo Miami" de extrema repressão policial mesmo contra a resistência civil nitidamente não violenta. E foi isso. Todavia, nos esquecemos de que foi acima de tudo o ataque furioso de um grupo de péssimos perdedores — Miami foi o encontro que sacramentou a morte da ALCA. Hoje ninguém ao menos fala em tratados amplos e ambiciosos nessa escala. Os EUA estão relegados a buscar pequenos acordos de comércio binacionais com aliados tradicionais como a Coreia do Sul e o Peru, ou na melhor das hipóteses acordos como o CAFTA, unindo seus Estados-clientes remanescentes na América Central, e sequer está claro se dará certo.

Organização Mundial do Comércio. Após a catástrofe (para eles) em Seattle, os organizadores levaram o encontro seguinte para a ilha de Doha, no Golfo Pérsico, aparentemente decidindo que prefeririam correr o risco de ser detonados por Osama bin Laden a ter de encarar outro bloqueio da DAN. Durante seis anos insistiram na "rodada de Doha". O problema foi que, encorajados pelo movimento de protesto, os governos do Hemisfério Sul começaram a insistir em que não iriam mais concordar em abrir suas fronteiras para importações agrícolas de países ricos a menos que estes no mínimo parassem de despejar bilhões de dólares em subsídios sobre seus próprios agricultores, impossibilitando os do Sul de competir. Já que os EUA em particular não tinham a menor intenção de fazer qualquer espécie dos sacrifícios que exigiam ao resto do mundo, todos os acordos foram cancelados. Em julho de 2006, Pascal Lamy, ca-

beça da OMC, declarou a rodada de Doha encerrada, e agora ninguém sequer fala em outra negociação com a entidade por pelo menos dois anos — quando ela pode muito bem ter deixado de existir.

O Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial. Eis a história mais impressionante de todas. O FMI está se aproximando rapidamente da falência, e isto é resultado direto da mobilização mundial contra ele. Para ser mais direto: nós o destruímos. O Banco Mundial não vai muito melhor. Porém, no momento em que todos os efeitos foram sentidos, sequer estávamos prestando atenção.

Vale a pena contar essa última história em detalhes, por isso permitam-me abandonar os tópicos por um momento e continuar com o texto principal:

O FMI sempre foi o arquivilão da luta. É o instrumento mais poderoso, mais arrogante, mais impiedoso por meio do qual políticas neoliberais foram, nos últimos 25 anos, impostas aos países mais pobres do Hemisfério Sul, basicamente pela manipulação da dívida. Em troca do refinanciamento emergencial, o FMI exigia "programas de ajustamento estrutural" que forçavam imensos cortes na saúde e na educação, pisos para os preços de alimentos, além de intermináveis esquemas de privatização que permitiam a capitalistas estrangeiros apropriar-se de recursos locais a preços de queima de estoque. O ajustamento estrutural nunca serviu para reerguer os países economicamente, significou apenas a manutenção da crise, e a solução sempre foi insistir em mais uma rodada de ajustamento estrutural. O FMI teve outro papel, menos celebrado: o de fiscal do mundo. Era seu trabalho garantir que país algum (independente do nível de pobreza) jamais tivesse direito à moratória em empréstimos de banqueiros ocidentais (independente do nível de estupidéz).

Mesmo que um banqueiro oferecesse a um ditador corrupto um empréstimo de 1 bilhão de dólares, e esse ditador o depositasse diretamente em sua conta na Suíça e deixasse o país, o FMI asseguraria que 1 bilhão de dólares (mais generosos juros) fossem tirados de suas antigas vítimas. Se um país de fato declarasse moratória, por qualquer razão, o FMI podia impor um boicote de crédito cujos efeitos econômicos eram mais ou menos comparáveis aos de uma bomba nuclear (tudo isso vai de

encontro mesmo à teoria econômica elementar, segundo a qual aqueles que emprestam dinheiro devem aceitar um certo grau de risco, mas, no mundo da política internacional, as leis econômicas só são utilizadas para atar as mãos dos pobres.) Esse papel foi sua derrocada.

O que aconteceu foi que a Argentina declarou a moratória e se safou. Nos anos 90, o país fora o melhor aluno do FMI na América Latina — privatizou literalmente todas as instituições públicas exceto a alfândega. Então, em 2002, a economia desmoronou. Os resultados imediatos, todos conhecemos: batalhas nas ruas, assembleias populares, a queda de três governos em um mês, estradas bloqueadas, fábricas ocupadas... O "horizontalismo" — princípio amplamente anarquista — estava no centro da resistência popular. A classe política via-se em tão completo descrédito que seus membros eram obrigados a usar perucas e bigodes postiços para poderem ir a restaurantes sem sofrer ataques físicos. Quando Néstor Kirchner, um social-democrata moderado, assumiu o poder em 2003, sabia que precisava tomar uma atitude drástica para que a maioria da população ao menos aceitasse a ideia de ter um governo, sem falar em um governo dele. E assim fez. Fez, na verdade, aquilo que ninguém em sua posição jamais deveria fazer: declarou a moratória da dívida externa argentina.

O fato é que Kirchner foi bastante perspicaz. Ele não declarou a moratória dos empréstimos do FMI. Declarou a da dívida privada da Argentina, anunciando que, para todos os empréstimos pendentes, pagaria apenas 25 centavos por dólar. O Citibank e o Chase, é claro, foram ao FMI, seu costureiro fiscal, exigir punição. Porém, pela primeira vez em sua história, o Fundo não se mexeu. Em primeiro lugar, com a economia argentina já em ruínas, mesmo o equivalente econômico a uma bomba nuclear faria pouco mais do que chacoalhar os escombros. Em segundo, praticamente todos estavam cientes de que fora seu desastroso conselho que preparara o terreno para o colapso do país, antes de qualquer coisa. Em terceiro e mais decisivo, isso aconteceu no auge do impacto do movimento pela justiça global: o FMI já era a instituição mais odiada do planeta, e destruir voluntariamente o que restava da classe média argentina seria ir um pouco longe demais.

Então o país teve permissão para se safar. Depois disso, tudo mudou.

Brasil e Argentina juntos conseguiram pagar sua dívida restante ao próprio FMI. Com uma pequena ajuda de Chávez, o resto do continente fez o mesmo. Em 2003, a dívida latino-americana com o FMI era de US\$ 49 bilhões. Hoje, é de US\$ 694 milhões. Pondo em perspectiva: é uma queda de 98,6%. Para cada mil dólares devidos quatro anos atrás, a América Latina agora deve 14. A Ásia veio em seguida. China e Índia não têm dívida remanescente com o FMI e se recusam a tomar novos empréstimos. O boicote agora inclui Coreia, Tailândia, Indonésia, Malásia, Filipinas e praticamente todas as outras economias regionais importantes. A Rússia também. O Fundo está relegado ao controle das economias da África e talvez de algumas partes do Oriente Médio e da antiga esfera soviética (basicamente aquelas que não possuem petróleo). Como resultado, suas receitas despencaram 80% em quatro anos. Na maior das ironias possíveis, cada vez mais parece que o FMI chegará à falência se não encontrar alguém disposto a resgatá-lo. Tampouco está claro se há alguém particularmente interessado. Com sua reputação de fiscal financeiro em frangalhos, o órgão não tem mais serventia evidente nem para os capitalistas. Houve uma série de propostas em recentes encontros do G8 para criar-lhe uma nova missão — uma espécie de tribunal internacional da falência, quem sabe —, mas todas acabaram naufragando por uma ou outra razão. Mesmo que venha a sobreviver, o FMI já foi reduzido a uma caricatura do que era antes.

O Banco Mundial, que logo assumiu o papel de bom guarda, está em forma um tanto melhor. No entanto, deve-se enfatizar aqui a expressão "um tanto" — quer dizer, sua receita caiu apenas 60%, não 80%, e há poucos boicotes de verdade. Por outro lado, atualmente o Banco é mantido vivo em grande parte pelo fato de Índia e China ainda estarem dispostas a lidar com ele, e as duas partes sabem disso, portanto ele não está mais em grandes condições de ditar regras.

Obviamente, isso tudo não significa que todos os monstros tenham sido aniquilados. Na América Latina, o neoliberalismo pode estar em retirada, mas a China e a Índia estavam executando "reformas" devastadoras dentro de seus próprios territórios; as proteções sociais na Europa estão sob ataque; e a maior parte da África, a despeito de muito exibicionismo hipócrita da parte dos Bonos e dos países ricos do mundo, ainda

está afundada em dívidas, e agora também enfrenta uma nova colonização pela China.

Os EUA, com seu poderio econômico retrocedendo na maior parte do mundo, estão tentando freneticamente redobrar seu domínio sobre o México e a América Central. Não estamos vivendo numa utopia. Mas já sabíamos disso. A questão é por que nunca percebemos nossas vitórias.

Olivier de Marcellus, um ativista suíço da AGE, aponta para uma razão: sempre que algum elemento do sistema capitalista respira, seja a indústria nuclear ou o FMI, algum periódico esquerdista começa a nos explicar que, de fato, é tudo parte do plano deles —ou, quem sabe, um efeito do inexorável desenrolar das contradições internas do capital, mas, sem dúvida, nada pelo qual nós mesmos sejamos de forma alguma responsáveis. Mais importante ainda, talvez, seja nossa relutância em sequer pronunciar a palavra "nós". A moratória argentina, ela não foi realmente engendrada por Néstor Kirchner? O que ele tem a ver com o movimento de globalização? Quer dizer, as mãos dele não foram forçadas por milhares de cidadãos que estavam se rebelando, depredando bancos e substituindo o governo por assembleias populares coordenadas pela CMI. Bem, está certo, talvez tenham sido. Neste caso, aqueles cidadãos eram pessoas de cor do Hemisfério Sul. Como "nós" podemos assumir a responsabilidade por suas ações? Esqueçam que a maioria deles se via como parte do mesmo movimento pela justiça global que nós, defendia ideias semelhantes, vestia roupas semelhantes, utilizava táticas semelhantes, em muitos casos até pertencia às mesmas confederações e organizações. Dizer "nós" aqui sugeriria o pecado original de falar pelos outros.

De minha parte, creio ser razoável um movimento global considerar suas realizações em termos globais. Elas não são inconsideráveis. Porém, assim como ocorreu com o movimento antinuclear, estavam quase todas focadas no meio-termo.

Permitam-me mapear uma hierarquia de objetivos semelhante à anterior:

1. Objetivos de curto prazo: interromper e encerrar reuniões de cúpula específicas (FMI, OMC, G8 etc.);

2. Objetivos de médio prazo: destruir o "Consenso de Washington" acerca do neoliberalismo, bloquear todos os novos pactos comerciais, deslegitimar e por fim acabar com instituições como a OMC, o FMI e o

Banco Mundial; disseminar novos modelos de democracia direta;

3. Objetivos de longo prazo: (pelo menos para os elementos mais radicais) esmagar o Estado e destruir o capitalismo.

Mais uma vez, encontramos o mesmo padrão. Após o milagre de Seattle, objetivos de curto prazo — táticos — raras vezes foram atingidos. No entanto, isso se deveu principalmente ao fato de que, diante de tal movimento, os governos tendem a bater o pé e tornar uma questão de princípio evitar que eles o sejam. Isto em geral era considerado muito mais importante, na verdade, do que o sucesso da reunião de cúpula em questão. A maioria dos ativistas parece não se dar conta de que em inúmeros casos — as reuniões de 2001 e 2002 do FMI e do Banco Mundial, por exemplo — a polícia acabou reforçando esquemas de segurança tão elaborados que chegou muito perto de ela mesma dar fim às reuniões, fazendo com que muitos eventos fossem cancelados, as cerimônias fossem arruinadas e ninguém tivesse chance de se falar. Mas a questão não era se os comissários chegariam a se reunir ou não. A questão era que os manifestantes não tinham perspectiva de vitória.

Aí, também, os objetivos de médio prazo foram atingidos de forma tão rápida que na verdade os de longo prazo se tornaram mais difíceis. ONGs, sindicatos, marxistas autoritários e aliados similares abandonaram o barco quase imediatamente. Debates estratégicos vieram em seguida, mas foram realizados, como sempre, de maneira indireta, como discussões acerca de raça, privilégios, tática, como quase tudo, exceto como debates estratégicos. Outra vez, tudo se tornou infinitamente mais difícil devido ao recurso do Estado à guerra.

É duro, como mencionei, para os anarquistas assumir muita responsabilidade direta pelo inevitável fim da guerra no Iraque, ou mesmo pelo duro golpe que o império já recebeu lá. No entanto pode-se muito bem levar em consideração a responsabilidade indireta. Desde os anos 60, e a catástrofe no Vietnã, o governo americano não abandonou sua política de responder a qualquer ameaça de mobilização democrática em massa com um retorno à guerra. Mas isso requer muito mais cuidado. Em essência, eles têm de engendrar guerras que sejam à prova de protestos. Existem ótimas razões para crer que a primeira Guerra do Golfo foi explicitamente engendrada com isso em mente. A abordagem utilizada na

invasão ao Iraque — a insistência em um exército menor e de alta tecnologia, o extremo apoio no poder de fogo indiscriminado, mesmo contra civis, para se proteger de níveis de baixas americanas semelhantes aos do Vietnã — parece ter sido desenvolvida, novamente, mais com a intenção de evitar qualquer potencial movimento de paz dentro de casa do que com foco na efetividade militar. Isto, de qualquer forma, ajudaria a explicar por que o exército mais poderoso do mundo acabou amarrado e mesmo derrotado por um grupo quase inimaginavelmente heterogêneo de guerrilheiros com acesso insignificante a zonas de segurança, financiamentos ou apoio militar externos. Como nas cúpulas de comércio, eles estão tão obcecados em fazer com que as forças de resistência civil não tenham perspectiva de vencer a batalha doméstica que prefeririam perder a verdadeira guerra.

Perspectivas (com um breve retorno à Espanha dos anos 30)

Como, então, lidar com os perigos da vitória? Não posso afirmar ter uma resposta simples. Na realidade escrevi este ensaio mais para iniciar uma conversa, pôr o problema na mesa — inspirar um debate estratégico. Ainda assim, algumas implicações são bastante nítidas. Na próxima vez em que planejarmos uma grande campanha de ação, creioque faremos bem em pelo menos levar em conta a possibilidade de alcançarmos nossos objetivos estratégicos de médio prazo com muita rapidez e de, quando isso acontecer, muitos de nossos aliados debandarem. Temos de reconhecer debates estratégicos pelo que são, mesmo quando parecem ser outra coisa. Tomemos um exemplo famoso: discussões acerca de destruição de propriedades após Seattle. A maioria delas, creio eu, foram na verdade discussões acerca do capitalismo. Aqueles que censuraram a quebra de janelas o fizeram principalmente porque desejavam apelar aos consumidores da classe média para que aderissem à modalidade de intercâmbio global do consumismo verde, que se aliassem a burocracias trabalhistas e sociais-democratas no exterior. Não foi uma trilha projetada para criar um confronto direto com o capitalismo, e a maioria daqueles que nos instaram a tomar essa rota estavam no mínimo céticos quanto à possibilidade de um dia o capitalismo ser realmente derrotado.

Aqueles que quebraram janelas não queriam saber se estavam ofendendo os proprietários suburbanos, pois não os viam como um elemento potencial em uma coalizão anticapitalista revolucionária. Estavam tentando, na prática, sequestrar a mídia para enviar a mensagem de que o sistema era vulnerável — na esperança de inspirar atos insurrecionais da parte daqueles que pudessem estar considerando entrar para uma aliança genuinamente revolucionária: adolescentes alienados, pessoas de cor oprimidas, trabalhadores comuns impacientes com os burocratas sindicalistas, os desabrigados, os criminalizados, os radicalmente descontentes. Se um movimento anticapitalista militante fosse ter início, na América, teria de começar com membros assim: pessoas que não precisam ser convencidas de que o sistema está corroído, apenas de que existe algo que possam fazer. E em todo caso, mesmo que fosse possível haver uma revolução anticapitalista sem conflito armado nas ruas — o que a maioria de nós espera que seja, já que, vamos admitir, se nos levantarmos contra o exército americano, iremos perder —, não há como fazermos essa revolução e ao mesmo tempo respeitarmos escrupulosamente o direito de propriedade.

Isto nos leva a uma questão interessante. O que significaria conquistar não apenas nossos objetivos de médio prazo, mas também os de longo prazo? No momento não está muito claro para ninguém como isso poderia acontecer, pela simples razão de que nenhum de nós tem muita fé remanescente "na" revolução, no antigo sentido dado ao termo nos séculos XIX e XX. Afinal, a visão total de uma revolução, de que haverá uma única insurreição em massa ou greve geral e então todos os muros ruirão, é inteiramente baseada na velha fantasia de dominar o Estado. Esta seria a única maneira possível de a vitória ser tão absoluta e completa — pelo menos se estivermos falando de um país inteiro ou de um território significativo.

À guisa de ilustração, consideremos: o que haveria realmente significado para os anarquistas espanhóis ter "vencido" em 1937? É impressionante quão raro nos fazemos perguntas como essa. Apenas imaginamos que teria sido algo como a Revolução Russa, que começou de modo semelhante, com a dissolução do antigo exército, a criação espontânea de soviets. Mas isso foi nas grandes cidades. A Revolução foi seguida de

anos de guerra civil na qual o Exército Vermelho gradualmente impôs o controle do novo Estado a cada parte do Império Russo, quisessem ou não as comunidades em questão. Imaginemos que as milícias anarquistas na Espanha tivessem derrotado o exército fascista, e então desfeito completamente e expulsado o Governo Republicano socialista de seus gabinetes em Barcelona e Madri. Decerto teria sido uma vitória aos olhos de qualquer um. Porém, o que teria acontecido em seguida? Haveriam eles transformado a Espanha em uma não república, um anti-estado estabelecido exatamente dentro das mesmas fronteiras internacionais? Haveriam imposto um regime de conselhos populares em cada vila e município no território do que outrora fora a Espanha? Como, exatamente? Precisamos ter em mente que em muitas vilas, povoados e até regiões do país os anarquistas eram quase inexistentes. Em alguns, praticamente toda a população era formada por católicos ou monarquistas conservadores; em outros (digamos, no País Basco), havia uma classe trabalhadora militante e bem-organizada, porém esmagadoramente socialista ou comunista. Mesmo no auge do fervor revolucionário, a maioria deles continuaria fiel a seus antigos valores e ideias. Se a FAI vitoriosa tentasse exterminar a todos — uma tarefa que teria exigido matar milhões de pessoas —, expulsá-los do país, realocá-los à força em comunidades anarquistas ou mandá-los para campos de reeducação, seria não só culpada de atrocidades de nível mundial, mas também teria de deixar de ser anarquista. Organizações democráticas simplesmente não podem cometer atrocidades nessa escala sistemática: para isso, seria necessária uma entidade verticalizada de inspiração comunista ou fascista, já que não se pode fazer com que milhares de seres humanos massacrem de forma sistemática mulheres, crianças e idosos indefesos, destruam comunidades ou expulsem famílias de seus lares ancestrais a menos que eles possam alegar estar apenas cumprindo ordens. Parece que haveria somente duas soluções possíveis para o problema:

1. Permitir à República continuar como governo de facto, controlado pelos socialistas, permitir-lhes impor o controle governamental às áreas de maioria direitista e conseguir deles alguma espécie de acordo para que deixassem cidades, povoados e vilas de maioria anarquista em paz para se organizarem como desejassem, esperando que eles manti-

vessem o acordo (esta pode ser considerada a opção "de sorte");

2. Declarar que todos deveriam formar suas próprias assembleias populares locais e permitir-lhes decidir seu próprio modo de auto-organização.

A segunda parece a mais ajustada aos princípios anarquistas, mas os resultados provavelmente não teriam sido muito diferentes. Afinal, se os habitantes de Bilbao, digamos, tivessem um ardente desejo de criar um governo local, como exatamente alguém os teria impedido? Municípios onde a Igreja ou proprietários de terras ainda tivessem apoio popular presumivelmente colocariam as mesmas velhas autoridades direitistas no poder; municípios socialistas ou comunistas poriam burocratas de seus partidos; estadistas de direita e de esquerda formariam então confederações rivais que, embora eles controlassem apenas uma fração do antigo território espanhol, se declarariam o legítimo governo da Espanha. Os governos estrangeiros reconheceriam uma ou a outra — já que ninguém estaria disposto a trocar embaixadores com um não governo como a FAI, mesmo supondo que esta o desejasse, o que não seria o caso. Em outras palavras, a guerra armada poderia terminar, mas a luta política continuaria, e grandes partes da Espanha presumivelmente acabariam parecendo-se com a Chiapas contemporânea, com cada distrito ou comunidade dividido em facções anarquista e anti-anarquista. A vitória final teria de ser um processo longo e árduo. A única maneira de realmente persuadir os enclaves estadistas seria persuadir suas crianças, o que poderia ser alcançado com a criação de uma vida obviamente mais livre, mais prazerosa, mais bonita, segura, relaxada e satisfatória nos setores sem Estado. Os poderes capitalistas estrangeiros, por outro lado, mesmo que não interviessem militarmente, fariam todo o possível para evitar a notória "ameaça do bom exemplo", por meio de boicotes econômicos e subversão e despejando recursos nas zonas estatizadas. No fim, tudo provavelmente dependeria do grau em que as vitórias anarquistas na Espanha inspi-rassem insurreições semelhantes alhures.

A verdadeira razão do exercício imaginativo é apenas mostrar que não existem rupturas totais na História. O outro lado da velha ideia da ruptura total, aquele momento em que o Estado cai e o capitalismo é derrotado, é que nada além disso representa uma vitória real. Se o capitalismo permanecer de pé, se começar a mercantilizar nossas ideias ou-

trora subversivas, é a prova de que eles venceram. Nós perdemos, nós fomos cooptados. Para mim isso é absurdo. Podemos dizer que o feminismo perdeu, que não conquistou nada, só porque a cultura corporativa se sentiu obrigada a demonstrar apoio à condenação do sexismo e firmas capitalistas começaram a comercializar livros, filmes e outros produtos feministas? É claro que não: a menos que tenhamos conseguido destruir o capitalismo e o patriarcado com um golpe mortal, esse é um dos mais claros sinais de que chegamos a algum. É de se presumir que qualquer estrada efetiva para a revolução envolverá infinitos momentos de cooperação, infinitas campanhas vitoriosas, infinitos pequenos momentos de insurreição ou momentos de autonomia fugaz e encoberta. Hesito mesmo em especular como realmente seria. No entanto, para começarmos a caminhar nessa direção, a primeira coisa que precisamos fazer é reconhecer que, de fato, vencemos algumas. Na verdade, ultimamente, temos vencido um bocado. A questão é como romper o ciclo de exaltação e desespero e gerar algumas visões estratégicas (quanto mais, melhor) dessas vitórias construídas uma sobre a outra, para criar um movimento cumulativo rumo a uma nova sociedade.

Está cada vez mais claro que a era das revoluções não acabou. E torna-se da mesma forma evidente que o movimento revolucionário global no século XXI terá origens que remontam menos à tradição do marxismo, ou mesmo do socialismo no sentido estrito, que à do anarquismo. Em todo lugar, do Leste Europeu à Argentina, de Seattle a Bombaim, as ideias e os princípios anarquistas geram novos sonhos e visões radicais. Muitas vezes seus expoentes não se denominam “anarquistas”.[...] Acima de tudo, o anarquismo, como uma ética de prática — a ideia de se construir uma nova sociedade “dentro da casca da antiga” —, tornou-se a inspiração essencial do “movimento dos movimentos” (do qual os autores fazem parte), cujo propósito desde o início é menos tomar o poder do Estado do que expor, deslegitimar e dismantelar mecanismos de comando ao mesmo tempo em que conquista espaços cada vez maiores de autonomia e gestão participativa dentro dele.

