

INTERVENÇÃO

RIZOMA.NET



Amigos Leitores,

Agora está acionada a máquina de conceitos do Rizoma. Demos a partida com o formato demo no primeiro semestre deste ano, mas só agora, depois de calibradas e recauchutadas no programa do site, que estamos começando a acelerar.

Cheios de combustível e energia incendiária, voltamos à ativa agora, com toda a disposição para avançar na direção do futuro.

É sua primeira vez no site? Estranhou o formato? Não se preocupe, o Rizoma é mesmo diferente, diferente até pra quem já conhecia as versões anteriores. Passamos um longo período de mutação e gestação até chegar nesta versão, que, como tudo neste site, está em permanente transformação. Essa é nossa visão de "work in progress".

Mas vamos esclarecer um pouco as coisas. Por trás de tantos nomes "estranhos" que formam as seções/rizomas do site, está nossa assumida intenção de fazer uma re-engenharia conceitual.

Mas de que se trata uma "re-engenharia conceitual" ? Trata-se sobretudo de reformular conceitos, dar nova luz a palavras que de tão usadas acabam por perder muito de seu sentido original. Dizer "Esquizofonia" em vez de "Música" não é uma simples intenção poética. A poesia não está de maneira alguma excluída, mas o objetivo aqui é muito mais engendrar novos ângulos sobre as coisas tratadas do que se reduzir a uma definição meramente didática. Daí igualmente a variedade caleidoscópica dos textos tratando de um mesmo assunto nas seções/rizomas. Não se reduzir a uma só visão, virar os ângulos de observação, descobrir novas percepções. Fazer pensar.

Novas percepções para um novo tempo? Talvez. Talvez mais ainda novas visões sobre coisas antigas, o que seja. Não vamos esconder aqui um certo

anseio, meio utópico até, de mudar as coisas, as regras do jogo. Impossível? Vai saber... Como diziam os situacionistas: "As futuras revoluções deverão inventar elas mesmas suas próprias linguagens".

Pois é, e já que falamos de jogo, é assim que propomos que você navegue pelo site. Veja as coisas como uma brincadeira, pequenos pontos para você interligar à medida que lê os textos, pois as conexões estão aí para serem feitas. Nós jogamos os dados e pontos nodais, mas é você quem põe a máquina conceitual para funcionar e interligar tudo. Vá em frente! Dê a partida no seu cérebro, pise no acelerador do mouse e boa diversão!

Ricardo Rosas e Marcus Salgado, editores do Rizoma.

28/08/2002

Índice

ESCRACHES: 9 HIPÓTESES PARA A DISCUSSÃO

Colectivo Situaciones

PÁGINA - 07

A INVASÃO DOS MEMES – OS INVASORES DE MENTES

Ricardo Rosas

PÁGINA - 11

ANARQUIA, ANTI-CULTURA E COMUNICAÇÃO-GUERRILHA

Universidade Invisível

PÁGINA - 13

AS MÁSCARAS E O BLOC : A HISTÓRIA PRÉ-SEATTLE

CCMA – Centro de Contrainformação e Material Anarquista

PÁGINA - 19

ASSALTO À MÍDIA

Ricardo Rosas

PÁGINA - 26

“ATAQUES” GRÁFICOS CONTRA O IMPÉRIO

Iansã Negrão e Flanie Ziéme

PÁGINA - 31

AUTO-ORGANIZAÇÃO DA INTELIGÊNCIA COLETIVA GLOBAL - Uma estratégia para o movimento pós-Seattle-Gênova

Franco Berardi (Bifo)

PÁGINA - 34

BIOPOLÍTICA E BIOPOTÊNCIA NO CORAÇÃO DO IMPÉRIO

Peter Pål Pelbart

PÁGINA - 38

BOICOTE E CONSUMO CRÍTICO : Práticas para o exercício da cidadania

Marta Vieira Caputo (mvcaputo@yahoo.com.br)

PÁGINA - 45

CAMUFLE O SINAL - TÁTICAS DE GUERRILHA NA SELVA DA COMUNICAÇÃO

Sonja Bruenzels, Luther Blissett, autonome a.f.r.i.k.a. gruppe

(afrika@contrast.org)

PÁGINA - 54

O PENSAMENTO SOCIALISTA LIBERTÁRIO DE NOAM CHOMSKY

(Parte 1)

Felipe Corrêa

PÁGINA - 56

O PENSAMENTO SOCIALISTA LIBERTÁRIO DE NOAM CHOMSKY

(Parte 2)

Felipe Corrêa

PÁGINA - 68

CREME E CASTIGO

Vanessa Bárbara

PÁGINA - 78

**PROTESTOS CRIATIVOS E ALEGRES NUMA NOVA ERA DE MANIFESTAÇÕES
POLÍTICAS**

P.R., Nova Iorque

PÁGINA - 81

VÁ PARA O INFERNO

Ivan Marsiglia, de Vancouver (Revista Trip)

PÁGINA - 83

ENTREVISTA COM HAKIM BEY NA HIGH TIMES MAGAZINE

Zero Boy

PÁGINA - 86

MINHA LUTA NO IMPÉRIO (1) – Entrevista com Luca Casarini (2)

Enrico Pedemonte

PÁGINA - 95

ESCRACHES

Grupo Etcétera

PÁGINA - 98

TRANSCENDÊNCIA, ESPERANÇA E ÊXTASE

Uma visão histórica da paixão e do divertimento político

Barbara Ehrenreich

PÁGINA - 102

GUERRILHA ANTIPUBLICIDADE INVADE METRÔ EM PARIS

Selma Schnabel

PÁGINA - 108

HAKIM BEY: O PROFETA ANARQUISTA DO CAOS ELETRÔNICO

Ricardo Rosas

PÁGINA - 111

VIAJOU SEM PASSAPORTE: A INTERVENÇÃO URBANA CRIATIVA

Vanessa Bárbara

PÁGINA - 114

INVENTAR NOVOS GESTOS

Yomango Barcelona

PÁGINA - 119

MANIFESTO DA AÇÃO DECADENTE

Ação Decadente

PÁGINA - 121

NO LOGO

Por João de Almeida Santos

PÁGINA - 123

NOME: COLETIVOS, SENHA: COLABORAÇÃO

Ricardo Rosas

PÁGINA - 129

NOTAS SOBRE A POLÍTICA

Giorgio Agamben

PÁGINA - 133

NOVAS TÁTICAS PARA UM NOVO MOVIMENTO...

Centro de Mídia Independente

PÁGINA - 139

O CONTROLE DO VIRTUAL

José Bragança de Miranda, Universidade Nova de Lisboa

PÁGINA - 142

O MOVIMENTO COMO TERCEIRO ATOR

Franco Berardi* PÁGINA – 149

DESCONSTRUÇÃO, HEGEMONIA E DEMOCRACIA: O PÓS-MARXISMO DE ERNESTO LACLAU (Parte 1)Joanildo A. Burity (Universidade Federal de Pernambuco)
PÁGINA – 151**DESCONSTRUÇÃO, HEGEMONIA E DEMOCRACIA: O PÓS-MARXISMO DE ERNESTO LACLAU (Parte 2)**Joanildo A. Burity (Universidade Federal de Pernambuco)
PÁGINA – 163**ESTUDANTES SEM COLÔNIA DE FÉRIAS**

Maria Cristina Fernandes PÁGINA – 177

PANFLETAGEM SUBLIMINAR

Ari Almeida PÁGINA – 180

PÓS-MÍDIA (para Félix Guattari)

Franco Berardi (Bifo)* PÁGINA – 182

QUE VENHA A MÍDIA TÁTICA! (1)

Ricardo Rosas e Tatiana Wells PÁGINA – 184

A ORGANIZAÇÃO DA RESISTÊNCIA

François Brune* PÁGINA – 186

A EVOLUÇÃO DO RECLAIM THE STREETS

Centro de Mídia Independente PÁGINA – 192

RUCKUS SOCIETY : ESCOLA PARA REBELDES

Jim Cason e Enviado (La Jornada) PÁGINA – 197

**SOBRE AS SOCIEDADES DE CONTROLE*
POST-SCRIPTUM**

Gilles Deleuze PÁGINA – 202

SOMOS TODOS GRUPELHOS (1)

Felix Guattari PÁGINA – 206

T.A.Z. - ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (Temporary Autonomous Zone) (Parte 1)

Hakim Bey PÁGINA – 213

T.A.Z. - ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (Temporary Autonomous Zone) (Parte 2)

Hakim Bey PÁGINA – 227

T.A.Z. - ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (Temporary Autonomous Zone) (Parte 3)

Hakim Bey PÁGINA – 239

**TERRITÓRIO E DESTERRITÓRIO: dentro e fora do FSE 2004, as novas
subjetividades de movimento**

Rodrigo Nunes PÁGINA – 247

TESES SOBRE O GROUCHO-MARXISMO

Bob Black PÁGINA – 258

***TUTE BIANCHE**: O LADO PRÁTICO DA PRODUÇÃO DE MITOS (EM TEMPOS
CATASTRÓFICOS)**

Por Wu Ming 1 (Roberto Bui) PÁGINA – 261

**A LUTA CONTRA O DESPOTISMO ECONÔMICO DEVE DEIXAR DE SE
SITUAR NO TERRENO DO ADVERSÁRIO***

Raoul Vaneigem PÁGINA – 270

VIVA O NEOÍSMO

Luther Blissett PÁGINA – 274

ESCRACHES: 9 HIPÓTESES PARA A DISCUSSÃO

Colectivo Situaciones



1

Os escraches extravasam as formas tradicionais da política: são uma prática inovadora que afirma um novo sentido da política e da militância.

Nesse sentido, é fundamental poder esmiúçá-lo e conhecer suas implicações. Como a experiência zapatista, a do MST e tantas outras, funda uma nova subjetividade revolucionária. Pensar a especificidade que o escrache implica, as características reais que a constituem, é a única forma de impedir que seja reinterpretado a partir de fórmulas que hoje não nos auxiliam. Este é o objetivo deste encontro (1).

2

Os escraches são, em primeiro lugar, um chamado à luta, uma confirmação prática de que a ação transformadora é agora, ou não é. São o oposto da melancolia daquele que espera (sentado) por um mundo melhor. O escrache nos demonstra que a luta não depende da idéia de um amanhã luminoso, de nenhuma estratégia cientificamente demonstrada, nem de nenhum salvador que nos liberte.

Por isso o escrache funda uma outra idéia do tempo, diferente daquela que o capitalismo nos oferece.

Para este último o passado já se foi, só existe como memória passiva, como Nunca Mais. Vivemos o futuro como uma promessa longínqua e imprecisa, que não depende de nós. Por isso nosso presente é débil, triste: estamos sós, e esperando um milagre.

No escrache, pelo contrário, o passado atua com força, os desaparecidos vivem como projeto atual, é um passado que afirma: é passado do presente. Por outro lado, o futuro já chegou, porque não é outro além daquele que vamos construindo, que depende de nós: é o futuro do presente. Assim o escrache funda um presente pleno de potencialidades, decisivo.

O escrache é uma prática que não pode esperar nem se conformar. Surge hoje e é para o agora.

3

É assim porque se organiza o escrache apenas para dar resposta à exigência que o funda: *justiça*. É esta a necessidade que afirma na prática. E é uma experiência que não precisa de nenhuma justificação. Não precisa de um programa acabado, nem sequer de adesões individuais: não depende do “consenso”.

É uma verdade independente da complexidade da conjuntura, das razões de Estado, das relações de forças, não se esgota em nenhuma compensação pontual. Por isso o escrache se nega a ser simplesmente a representação das vítimas; por isso não busca no Poder a solução. O escrache produz um compromisso militante que está mais próximo, que não depende do poder. É um novo sentido do compromisso.

4

O escrache cria uma outra idéia e outra prática da justiça, que é oposta e antagônica à justiça formal. E com ela funda uma nova prática e um novo conceito da Democracia.

Em primeiro lugar, “se não há justiça, há Escrache”. Ou seja, a justiça não depende de uma instituição que a encarne, mas da ação que a produz. Não é a instituição, nem a norma, nem sequer o direito (humano) o que funda o justo, mas o ato e a prática concreta da justiça.

Em segundo lugar, o mais importante, esta busca de justiça não se esgota, nem sequer se expressa, na pena carcerária, nem pode ser contida nas burocracias judiciais. A luta que o escrache expressa vai mais além do Estado de direito, não pode ser reabsorvida por este. Se hoje fossem presos um, dois, ou dez militares genocidas, os escraches não acabariam.

O escrache inventa concretamente ma nova noção da justiça, fundada na capacidade popular de produzir verdades que o poder não pode desarmar cooptando-as. É esta a via pela qual o campo popular se converte em sujeito autônomo.

5

O escrache, então, é uma nova situação que compõe e implementa uma prática alternativa. Ou seja, que contém indícios de uma nova sociedade. Estes indícios se manifestam, atuam, independentemente dos slogans ou palavras que elegemos para explicar-los. Às vezes, inclusive, elegemos slogans contrários à prática que levamos adiante.

Um exemplo disto ocorre quando pedimos justiça ao estado, no mesmo momento em que negamos esta justiça e fundamos outra. Isto ocorre quase sempre, e nos mostra algo fundamental: que o sujeito da política é a situação da qual participamos, a ação coletiva com a qual nos comprometemos; e não os indivíduos isolados e a idéia que fazemos de nós.

Por isso o escrache funciona como uma máquina. Não é decisivo quantas pessoas participam dele, nem como foi organizado. Quando se põe em ação, funciona, transmite um sentido de radicalidade impressionante, comove o bairro, incorpora pessoas espontaneamente.

6

O aporte e a importância do escrache é singular, específico. É a busca pela justiça, e nada mais. Mas por isso mesmo (e não apesar disso) é que é tão potente. Por isso mesmo, é que é universal, por essa singularidade é que todos nos sentimos parte, nessa singularidade nos sentimos expressados.

É certo que os H.I.J.O.S. se equivocariam se amanhã opinassem sobre o que devem fazer os trabalhadores, ou sobre que estratégia devem seguir os assentamentos, ou sobre como um cientista deve pesquisar. Não; se os H.I.J.O.S. são um grupo de vanguarda hoje, é porque fazem os escraches. E não o contrário.

O escrache demonstra que as vanguardas hoje se definem por suas práticas concretas e não por suas opiniões sobre as práticas. E além

disso, deixam claro que toda prática política de vanguarda, alternativa ou revolucionária, é, por circunstância, singular.

7

O que dissemos antes, a singularidade do escrache, se confirma por um outro ângulo. Pelo fato de que muitas vezes se assume o escrache abstraindo-se de sua significação profunda; quando isto acontece, o escrache carece de radicalidade política.

Isto aconteceu com sindicatos, partidos políticos, agrupamentos universitários que realizam escraches pedindo aumento sal, incrementação de orçamentos, ou qualquer petição ao poder em questão – seja estatal ou não. Nestas ocasiões se perde a essência do escrache, e se fica preso na lógica da negociação.

É evidente que o significado político do escrache, sua universalidade, passa por outro aspecto além da simples imitação.

8

H.I.J.O.S. é um movimento social que se organiza pela exigência de justiça. E no compromisso com esta exigência de justiça. E no compromisso com esta exigência concreta inventa o escrache, prática que funda uma nova forma de entender a justiça. O escrache, por isso, é político. A política, então, não é outra coisa senão o pôr em ação de novas formas de fazer e entender a vida social.

Isto é o contrário de entender a política como algo diferente da luta social, isto é, como a luta por magníficas abstrações, como “a liberdade”, “a revolução”, ou “o bem da humanidade”, abstrações que apenas se realizarão (talvez) quando tomemos o poder.

A política da realização de projetos transformadores e não a elaboração de prudentes e autorizados programas. H.I.J.O.S. faz os escraches, enquanto os partidos de esquerda tentam capitalizar isso para sua “importante” estratégia. Por isso H.I.J.O.S. rejeita os partidos de esquerda. H.I.J.O.S. é uma organização política porque não é nem pretende ser um partido.

9

O escrache é então uma referência visível de uma nova prática de transformação. Mas, visto desta maneira, podemos encontrar milhares de experiências que compartilhem da mesma busca, talvez menos espetaculares, menos difundidas ou referenciadas, mas igualmente importantes. Situações de resistência e criação de novas formas de existência, onde se produzem e se exercitam concepções autônomas às do poder, em cada um dos âmbitos da vida.

No aprofundamento e desenvolvimento destas experiências, e na capacidade que elas tenham de se articular para se fortalecer mutuamente, é onde transcorre hoje a política revolucionária.

1. Este texto foi escrito como estopim de um debate com integrantes de H.I.J.O.S., que também foi publicada no nº 1 da revista Situaciones.

Tradução de Ricardo Rosas

Publicado no nº 1 da revista “Situaciones”, setembro de 2000.

Fonte: Instituto Hemisférico de Performance e Política (<http://hemi.nyu.edu/>).

Link: Colectivo Situaciones (www.situaciones.org).

A INVASÃO DOS MEMES – OS INVASORES DE MENTES

Ricardo Rosas

Uma nova ciência, baseada na linguagem e na percepção, está tomando corpo. Esse saber, chamado de memética, aos poucos têm se disseminado, com seu aparato de novas palavras, pela Internet.

O conceito básico é que palavras, idéias, são vistas como vírus, potentes contaminadores de significados que podem ser espalhados instantaneamente e que se auto-replicam na medida em que são comunicados. O termo meme apareceu pela primeira vez no livro “ O Gene Egoísta”, de Richard Dawkins, conceituado estudioso de botânica. Nele Dawkins define o meme como um equivalente mental do gene, que reteria as informações psicológicas básicas do ser humano e que funcionaria pela imitação e com a capacidade de replicação. Os memes, nesse caso, reteriam as informações básicas da espécie e estariam relacionadas aos mecanismos de sobrevivência.

A definição inicial, no entanto, tem sido paulatinamente incrementada e ampliada. Há cada vez mais estudiosos de memes, cursos voltados para essa disciplina, e já chega a fazer parte de currículos acadêmicos. A memética tem se voltado para entender os mecanismos de formação de opiniões, de transmissão de informações, de criação de novos conceitos. Daí sua aplicabilidade a estudos dos meios de comunicação, da mídia, da publicidade, da moda, e, é claro, da própria internet. Há vários livros que já saíram, em inglês, sobre o assunto e é enorme a quantidade de sites sobre memes. A premissa fundamental de que um slogan, uma frase, uma palavra,

uma idéia, um estilo, um termo, podem ser um meme, é o que conta.

O enfoque da memética, em muitos casos, tem tido um mero viés comportamental. Volta-se, em geral, para os hábitos repetidos e lugares comuns, chavões sociais passados pelas instituições ou pela própria família, de pai para filho, ou, numa empresa, de patrão para empregado.

Mas essa é só a ponta do iceberg. A subversão do conceito de meme tem sido igualmente explorada, chegando a ser proposto que se hackeie memes. A coisa evoluiu de tal forma que um mote já antigo, o da linguagem como vírus, está sendo reutilizado pelos estudiosos dos memes. A metáfora do vírus, que vocês já devem conhecer da famosa música de Laurie Anderson, “*Language is a virus*”, vem por sua vez do escritor beat William Burroughs, que acreditava que somos todos controlados pela mídia e meios de comunicação e que a única forma de escapar a esse controle era emitindo, criando vírus de linguagem, coisa que ele fazia através de suas experiências com os cut-ups. Burroughs cutapeava os textos de jornais e revistas recortando-os em pedacinhos e colando-os ao acaso para daí extrair novas mensagens, reconfigurações de significados. Da mesma forma, aplicaria isso a tapes, gravando conversas, músicas, sons de rua, de bares, de vários locais e misturando tudo para obter novos efeitos, que explicará detalhadamente em *A Revolução Eletrônica*. A noção de vírus cai direitinho no conceito de disseminação dos memes, e mais ainda nos anti-memes ou memes hackeados.

A abordagem viral do meme não podia ser mais atual, nessa nossa época de AIDS e vírus de computador, e é sob esse aspecto que os memes tem sido

utilizados por grupos undergrounds como os zippies e os culture jammers. Os primeiros, freaks cibernéticos ou cyberhippies, se autoproclamam eles mesmos um novo meme e pretendem lançar cada vez mais novos memes, unindo conceitos de tecnologia e misticismo, filosofia DIY (faça-você-mesmo) e psicodelia pela rede e pelo submundo eletrônico das raves. Já os culture jammers querem a implosão semiótica do sistema capitalista e sua mídia. Para tanto sua estratégia é a paródia, o plágio alterado (ou deturramento, desvio), a interferência, o ruído. Essas estratégias de assalto e sabotagem da mídia subvertem os memes propagados pela publicidade e programas de tevê e seu objetivo primordial é modificar a visão passiva que temos e absorvemos dessas mídias. Historicamente falando, um pouco do que os dadaístas, situacionistas e punks vêm fazendo ao longo do século.

Agora que você já sabe o que são memes, cuidado. Este é um meta-meme. Ele já está na sua cabeça. Espalhe-o por aí.

(Arquivo Rizoma)

ANARQUIA, ANTI-CULTURA E COMUNICAÇÃO-GUERRILHA

Universidade Invisível

Primeiro Manifesto da Universidade Invisível

A liberdade que tanto prezamos nós, anarquistas, autonomistas e ultra-esquerdistas, ainda permanece distante. Em um mundo onde atitudes são bens de consumo a serem trocados por tempo, o preço da liberdade é muito alto. Não é possível, nesse mundo dentro de um outro mundo, dar-se ao luxo de não temer a fome, a negação de abrigo e, talvez mais do que tudo, não temer que alguém seja capaz de nos retirar todos os confortos banais de que dependemos. Não há liberdade sem igualdade, ou igualdade sem liberdade, e, portanto, não há como ser livre nesse mundo. É preciso compreender as estratégias para a negação da existência como bem de consumo; é preciso escolher nosso Paraíso, e lutar por ele até a morte, ou estar contente por viver no inferno - em suma, é preciso botar fogo nesse mundo.

As idéias devem voltar a serem perigosas.

A Universidade Invisível pretende abolir a divisa entre a teoria e a prática trabalhando precisamente nesse ponto. Central a todas as linhas do anarquismo - e dessa síntese que queremos e apoiamos, o anarquismo social - se encontram princípios comuns. Uma crítica radical da exploração capitalista e das alienações que ela induz (superconsumo, individualismo

exarcebado, mercantilização de todos os aspectos da vida, fundando uma lógica de servidão voluntária). Uma crítica igualmente radical da dominação e do Estado não apenas como braço armado das classes dominantes, mas igualmente como classe enquanto tal, como nomenklatura, simultaneamente causa e efeito da divisão social. Um combate permanente e não-hierarquizada contra todas as formas de opressão do ser humano e pelo ser humano. Uma luta de todos os instantes pela liberdade de cada um e de todos pela vida que a acompanha. Pela igualdade econômica e social. A socialização dos meios de produção! A autogestão generalizada! O federalismo libertário! A livre associação de iguais! A abolição das fronteiras, dos exércitos, das prisões e das polícias! A reunificação de um corpo social hoje profundamente dividido e fraturado! O apoio mútuo! A elaboração de uma nova síntese entre o coletivo e o individual! Uma gestão dos recursos naturais do planeta, banindo a pilhagem! A partilha desses mesmos recursos e a mundialização de sua gestão!

A todos esses clamores ancestrais, juntamo-nos ao coro daqueles que lutam pela união verdadeira dos libertários de todo o mundo, pela convergência de nossas ações e teorias na direção da revolução.

Mas ainda é preciso avançar muito na teoria e na prática, na propaganda e na ação, abolindo as fronteiras entre essas atividades. São novos tempos: tempos de panóptico e totalidades no campo social, o que deveria ser chamado de pan-kapital. É preciso, acima de tudo, trabalhar-se no nível da tática, sem perder de vista a estratégia.

O anarquista deve tentar raciocinar de uma forma minimamente linear, e

deve pensar as coisas em camadas e na forma de hipertexto. A idéia de hipertexto foi enunciada pela primeira vez por Vannevar Bush em 1945, em um artigo chamado "As We May Think" ("como podemos pensar"). Por que "As We May Think"? Segundo ele, e isso pode ser estendido à maioria das formas de pensamento sistematizado, na comunidade científica, a maior parte dos sistemas de indexação e organização de informações é artificial. Cada item é classificado apenas sob uma única rubrica, e a ordenação é puramente hierárquica (classes, subclasses, etc.). Bush argumenta que a mente humana simplesmente não funciona assim. Ela vai de uma representação para outra a longo de uma rede intrincada, desenha trilhas que se bifurcam, tece uma trama infinitamente mais complicada do que os bancos de dados de hoje ou os sistemas de informação existentes em 1945. A psicologia cognitiva, com seu modelo das redes neurais, tem demonstrado isso. É óbvio que não é possível imitar o processo que embasa o exercício da inteligência, e Vannevar Bush reconhece isso. O que ele propõe, e é o que endossamos aqui, é que nos inspiremos nesse processo. Vannevar Bush imaginou um dispositivo, denominado "memex", para mecanizar a classificação e a seleção por associação paralelamente ao princípio clássico da ciência. No início dos anos 60, Theodora Nelson inventou o termo "hipertexto" para exprimir a idéia de escrita/leitura não-linear em um sistema de informática. O hipertexto é um documento em texto que contém hyperlinks (ligações), uma espécie de apontador para outra fonte de informação.

Escolhendo esse hyperlink, obtém-se a página de informação que ele designava que pode, por sua vez, ter também vários hyperlinks. Como indica o "ClueTrain Manifesto", "hyperlinks subvertem hierarquia". Pensar em

hipertexto é subverter a hierarquia de idéias que correm na mente do anarquista, permitindo que ele pense e repense táticas de subversão.

A primeira diferenciação que surge dessa nova forma de pensar é a dicotomia entre tática e estratégia. A tática, de forma simplista, refere-se a tudo aquilo que é da ordem do curto e médio prazo, à batalha; a estratégia refere-se ao que é da ordem do longo prazo, da guerra. Murray Bookchin postula que o anarquista social deve se comprometer com quatro pontos:

1) a criação de confederações de municipalidades descentralizadas; 2) a oposição ao estatismo; 3) a crença na democracia direta; e 4) a nutrição do comunismo libertário. Esse programa de quatro pontos é um programa estratégico. Poderia-se dizer que são objetivos menores a serem cumpridos antes (e durante) a revolução social. Na realidade, a revolução social e esse programa são intercambiáveis. O anarquismo social, ou anarquismo contemporâneo, deve se comprometer com novas formas de pensar a revolução social, que não é um objetivo em si. Poderia se afirmar que o objetivo final da estratégia anarquista é a revolução social, que por sua vez tem por fim a anarquia. O anarquista distingue-se do ativista por perseguir uma estratégia geral - a criação de uma sociedade libertária - ao invés de se focar em um ponto único (como a questão do trabalho ou dos alimentos transgênicos).

O aspecto tático, por sua vez, trabalha num nível menor, mas não menos importante. A tática anarquista visa o trabalho negativo - retirar tijolos da muralha que nos cerca - e o trabalho positivo - ajudar as pessoas a experimentar formas de organização descentralizadas, coletivas e

cooperativas. O aspecto tático não é subordinado ao aspecto estratégico, mas interage com ele de forma não-linear - hipertexto, lembra?

Infelizmente, nenhuma literatura ou teoria pode dar conta das formas infalíveis de se alcançar todos os objetivos estratégicos - e nem deveria desejá-lo, dado o grau de exposição que o anarquismo enfrentaria em relação ao pan-capitalismo. A orientação da Universidade Invisível, portanto, é claramente no sentido da tática. Com isso em mente, é preciso considerar-se novos campos de batalha. A escolha da Universidade Invisível é a guerrilha cultural.

Culturalmente, em relação a recursos e capacidades de organização, estamos bem municiados. Cabe a nós fazer com que nossa luta exista culturalmente e em todos os níveis. Os capitalistas e o Estado são capacitados para manipular os sentimentos de milhões em questões de dias. Escolas, prisões e entretenimento estão continuamente moldando a forma de pensar e se comportar das pessoas, e o fazem em um campo que não é físico, mas metafísico: o imaginário social - um conjunto coerente, lógico e sistemático de idéias recolhidas da experiência social e transformadas nesse conjunto pela ideologia. O imaginário social funciona em dois registros: como representações da realidade (sistema explicativo ou teórico) e como normas e regras de conduta e comportamento (sistema prescritivo de normas e valores). Representações, normas e valores formam um tecido de imagens que explicam toda a realidade e prescrevem para toda a sociedade o que ela deve fazer e como deve pensar, falar, sentir e agir. Todos nós habitamos essa realidade; alguns tentam confrontá-la. Como podemos, então, sustentar nossas vidas na forma de um desafio à dominação, produzir

dentro de nosso mundo herdado as visões e imperativos de um novo mundo e levar a guerra de classes para o campo do imaginário social?

A questão da cultura atropela as antigas estratégias. Podemos tratar a cultura ou como subproduto de uma base material, algo criado somente por aqueles que são particularmente "dotados", ou como algum monstro terrível e aleatório. Nenhuma dessas perspectivas, endereçando a cultura como algo separado da vida das pessoas, irá mudar alguma coisa.

Como iremos definir, localizar e fortalecer uma contra-cultura - ou, ainda, uma anti-cultura - anarquista? Precisamos discutir os termos no qual se funda essa anti-cultura anarquista porque ela é integral na nossa luta por libertação. Protestos, organizações e grupos de afinidade sempre irão falhar se não conseguirem criar uma anti-cultura que torne a revolução necessária.

A revolução social contem todas as possibilidades da cultura, realizada ao invés de retratada. A cultura, na sua forma atual, serve tanto para oprimir as classes perigosas, quanto para glorificar as personalidades e mistificações da elite dominante. Ela trabalha no imaginário social, e reintegra todas as tentativas de crítica do status quo. A classe impossível - coberta de invisibilismo, aberta a todos, existindo fora dos moralismos do trabalho, discurso, arte e participação - recusa o mundo das aparências. Os objetivos iniciais (criticismo não-mediado, sabotagem e o estabelecimento das utopias impossíveis) estão envolvidos na trama da anarquia. Não se pode, como querem os deslumbrados por Hakim Bey, liberar a anarquia no mundo em doses homeopáticas. Não se trata, também, de ignorar a guerra de classes, mas, como já foi colocado, de avançar com ela sobre o imaginário social.

A função primária, por exemplo, do projeto da "abolição da arte" é destruir todas as mitologias culturais em que os poderes estabelecidos cristalizam a imagem de sua superioridade, de sua própria inteligência; a arte é a poltrona confortável na qual o Estado senta-se à procura de prazer. Ser um artista em uma sociedade na qual a "cultura" em todas as suas formas é o agente primário de dominação política e o bem de consumo ideal é um ato inerentemente contraditório. A arte privilegia os mesmos valores de "individualidade" e "criatividade" que são constatemente negados pela realidade econômica do capitalismo.

Deve-se tornar clara a diferença entre a abolição da arte e todas as tentativas anteriores de destruição ideológica (dada em especial): aliamos consciente e deliberadamente a eliminação de valores estéticos à necessidade e possibilidade da revolução social.

Não alimentemos ilusões: a maioria dos "críticos de arte" continuarão a agir como se a arte não tivesse sido abolida, e como isso não fosse possível; a maioria dos "artistas" continuarão a acreditar no caráter "artístico" de sua produção; a maioria dos freqüentadores de galeria, amantes da arte e, logicamente, negociantes e compradores de arte irão ignorar o fato de que a abolição da arte pode realmente acontecer no tempo e espaço reais de uma situação pré-revolucionária como aquela do Maio de 1968. É essencial que se coloque mais lenha na fogueira da guerra de classes, utilizando-se das máquinas da indústria cultural para que possamos colocá-la em contradição de forma mais efetiva. A intenção não é terminar a produção, mas mudar a parte mais aventureira da produção "artística" na direção da

produção de idéias, formas e técnicas revolucionárias.

Basta aos individualistas terem as suas idéias e limitarem as suas opiniões à sua própria vida - o que é chamado de "life-stylism" (algo como "estilismo de vida") -, mas a maioria dos anarquistas quer ir mais longe e influenciar outros. Às discussões sobre problemas sociais ou políticos, os anarquistas empenhados levam o ponto de vista libertário e nas lutas públicas defendem a solução libertária. Mas, para terem um impacto real, têm que trabalhar com outros anarquistas ou dentro de um grupo organizado que tenha uma base mais permanente do que o simples encontro ao acaso. É o começo da organização, a qual leva à propaganda e finalmente à ação.

A controvérsia em torno da importância da propaganda para a militância anarquista é longa. O anarco-comunismo a colocou no centro de seu programa tático, e todo o anarquismo posterior herdou isso. Não se trata, obviamente, de minimizar a importância da propaganda, muito menos de descartá-la como tática revolucionária, mas é preciso abrir espaço para outras táticas e, acima de tudo, rever a qualidade da propaganda - novamente, penetrar no campo do imaginário social. É preciso deixar de lado a velha propaganda anarquista que já não faz mais efeito e procurar algo que seja realmente tático.

Em um texto chamado "What About Communication Guerrilla?" ("E quanto à Comunicação-Guerrilha?"), escrito pelo autônomo a.f.r.i.k.a. gruppe, Luther Blissett e Sonja Brünzels, a reflexão à volta da comunicação (aqui entendida como sinônimo de propaganda) se estende para além do trabalho clássico e entra no campo do que se conviu chamar de "mídia tática", que

visa oferecer uma outra maneira de pensar a função transgressiva da comunicação. Mídia tática é um conceito que se firmou nos anos 90, fruto de práticas de ativistas e festivais de novas mídias na Europa e nos EUA. Seu fundamento básico é a produção "faça-você-mesmo", realizando um uso diferenciado das potencialidades de comunicação, tornadas possíveis graças à crescente acessibilidade de materiais e meios de comunicação. Trata-se de avançar para além do tradicional em termos de comunicação subversiva. Citando o "What About Communication Guerilla?": "O principal problema com as concepções tradicionais da comunicação política radical é a aceitação da idéia de que quem possui os meios pode controlar os pensamentos dos humanos. Essa hipótese surge de um modelo de comunicação muito simples que foca-se somente nos meios. A euforia à volta da sociedade da informação, assim como sua oposição pessimista - que se preocupa com o excesso de informação - não encara o problema crucial das democracias representativas: fatos e informações, mesmo se tornaram-se lugar-comum, não disparam quaisquer conseqüências". Dessa forma, propomos uma reflexão do papel da comunicação e das interrelações entre a recepção da informação, o conhecimento e as opções de ação dentro do contexto social contemporâneo, o pan-capitalismo.

A informação por si só não tem significado ou conseqüência. Essas coisas surgem somente através da recepção ativa e através da ação da audiência. É preciso que os espectadores deixem de sê-lo para que a comunicação-guerrilha anarquista, como passaremos a denominar a nova forma de propaganda proposta, tenha efeito. Não se pode mais focar em fatos e argumentos como se tem feito na maioria dos panfletos, brochuras, slogans e cartazes. É preciso assumir uma posição de militância radical - uma

posição tática -, levar a ação direta ao campo da propaganda. A comunicação-guerrilha não visa destruir os códigos e símbolos do poder e do controle, mas sim distorcer e desfigurar seu significado como uma forma de contra-atacar sua onipotência. "Guerrilhas de comunicação não pretendem ocupar, interromper ou destruir os canais dominantes de comunicação, mas deturpar e subverter as mensagens transportadas" ("What About Communication Guerilla?", autonome a.f.r.i.k.a. gruppe, Luther Blissett e Sonja Brünzels).

Nada disso é novidade, pelo menos fora do anarquismo. O dada de Berlim, os Indiani Metropolitani italianos, os situacionistas, todos utilizaram-se disso. O importante, nesse caso, é que a comunicação-guerrilha ainda não foi cooptada pelo poder, ou "recuperada", como diriam os situacionistas. A comunicação-guerrilha não substitui uma crítica racional do pan-capitalismo, da política e da cultura hegemônica. Ela não substitui a contra-informação ("contra a informação capitalista, contra-informação anarquista", eles dizem), mas cria possibilidades adicionais de intervenção. Ao mesmo tempo, não deve ser vista como um apêndice, uma mera adição ao trabalho da política "real" e da ação direta material. A comunicação-guerrilha ataca as relações de poder circunscritas na organização social da vida cotidiana, nas regras, na ordem da conduta e discursos públicos. O pan-capitalismo tem uma camada simbólica, que Bifo chamou de semiocapital e o que aqui chamamos de imaginário social, e é nesse nível que estão as legitimações e naturalizações do poder e da desigualdade econômica, política e cultural. O semiocapital é um quadro cognitivo da atividade social, um quadro semiótico ligado ao imaginário social. O conhecimento desse nível é utilizado pela comunicação-guerrilha, temporariamente

expropriando o capital cultural e recombinao-o para criar distúrbio na economia simbólica das relações sociais.

A comunicação-guerrilha não pode seguir somente utilizando os meios usuais, mas também os espaços públicos - não como mera maquiagem urbana, mas voltada a questões de interesse geral, e por isso sua natureza híbrida que mistura cultura popular, cultura oposicionista e até mesmo a cultura de massas. Daí também que implica em abrangência. TV, rádio, vídeo, meio impresso, websites, softwares e todo tipo de mídia eletrônica, performances, DJs, teatro de rua, murais, canetões, spray, adesivos, pôsteres, lambe-lambe, stencils, panfletos, fanzines, batukação, bicicletadas... tudo isso faz parte da comunicação-guerrilha. Já é hora do anarquismo distanciar-se do passado da propagando e entrar na comunicação-guerrilha.

A mídia tática está surgindo no Brasil recentemente. Pelo que podemos observar até agora, tem sido dominada por um discurso estético, que classifica a comunicação-guerrilha como "arte". Não há nada de guerrilha no que foi produzido pelos grupos chamados de a(r)tivistas. Já disse Marshall McLuhan que "o meio é a mensagem", e a arte, não importa o que esteja escrito ou pintado ou o que quer que seja, diz que a desigualdade é a lei.

Email: universidadeinvisivel@yahoo.com.br

AS MÁSCARAS E O BLOC : A HISTÓRIA PRÉ-SEATTLE

CCMA – Centro de Contrainformação e Material Anarquista

“Aqueles que possuem autoridade, temem a máscara pelo seu poder em identificar, rotular e catalogar comprometido: em saber quem você é... nossas máscaras não servem para esconder ou ocultar a nossa identidade, mas para revelá-la... hoje nós devemos dar um rosto a essa resistência; colocando nossas máscaras mostramos a nossa união; e levantando as nossas vozes nas ruas, nós botamos pra fora toda a raiva contra os poderosos sem rosto...”

Tirado de uma mensagem impressa dentro das 9000 máscaras distribuídas no dia 18 de junho de 1999, carnaval anti-capitalista, que destruiu o distrito financeiro central de Londres.

Nos protestos contra a OMC em Seattle ano passado, havia entre 100 e 300 anarquistas e outros vestidos de preto que literalmente demoliram as vitrines das odiosas corporações multinacionais. Desde então a tática do Bloc vem despertando o interesse e chamando a atenção de diferentes pessoas preocupadas com transformação social. Todos os setores da classe média alta, progressistas e liberais têm pregado moralmente a grande distância sobre como não existe vez para *tal* comportamento no movimento *deles*. Ao mesmo tempo, o Bloc em Seattle inspirou e renovou o interesse nas táticas militantes, as quais não aceitam autoridade e nem baixam a cabeça perante o seu poder. O Bloc N30, junto com muitos outros aspectos dos eventos de Seattle, tem inspirado também anarquistas radicais a parar de se esconder dentro de grupos ativistas liberais com pautas reformistas, e começar a ter mais voz ativa nas suas exigências pela revolução e total

transformação social. Além da rápida proliferação de organizações e publicações anarquistas, está clara a evidência do ressurgimento do anarquismo nos EUA, que pode ser vista nos Blocs maiores, os quais estavam presentes no dia 16 de abril em Washington DC, na Assembléia Nacional dos Republicanos e Democratas, neste verão. Pra bem ou pra mal, parece que no último ano, o Bloc virou uma tradição americana, e tudo começou com aqueles bravos garotos e garotas em Seattle...

Será?! De fato, 30 de novembro esteve longe de ser a primeira vez que um grande grupo de radicais vestidos de preto com máscaras pretas estiveram prontos para se empenhar na militância com solidariedade e anonimato. O Bloc como uma associação pra estratégia em protesto pode ter mais de 20 anos. Sua origem, de fato, vem dos Autônomos Europeus, um movimento social radical que não necessariamente se proclamou anarquista, mas muitas das suas táticas e idéias têm se tornado bem apreciadas e adotadas pelos auto-proclamados anarquistas.

Sobre autonomia

Autonomia, autônomos, ou autonomistas têm sido os nomes usados por vários movimentos populares de transformação social e contra-cultura na Itália, Alemanha, Dinamarca, Holanda e outras partes da Europa nas últimas três décadas. Todos esses diferentes movimentos têm procurado se opor radicalmente à autoridade, dominação e violência, onde quer que ela exista na vida cotidiana (quase todo lugar). Autonomia, neste caso, não significa um tipo de superioridade complexa regional, ou isolamento, como o nacionalismo, estatismo... e também não significa autonomia individual às

custas da maioria, como existe na base do capitalismo. O que os autônomos valorizam e desejam, é a liberdade para os indivíduos que escolheram outros com os quais possa dividir afinidades, e unir-se com eles para sobreviver e preencher todas as necessidades e desejos coletivamente, sem interferência da ganância, indivíduos violentos ou enormes burocracias desumanas.

Os primeiros assim chamados autônomos foram aqueles indivíduos envolvidos no movimento Autonomia Italiana, que começou no quente verão de 1969, uma época de intensa inquietação social.

Através da década de 70, um grande movimento pela transformação social total era formado na Itália pelos grupos autônomos de operários, mulheres e estudantes. Capitalistas, sindicatos e a burocracia estatistas do Partido Comunista não tinham nada a ver com esse movimento, e de fato, deu duro para reprimí-lo e pará-lo.

Ainda, a estrutura do poder estava, frequentemente, prejudicada em como lidar com a recusa completa, de vários setores da população, a obedecer às ordens das autoridades. Apesar da rápida proliferação da ação direta, greves moratórias, ocupações de massa, batalhas urbanas, ocupações de universidades e outras ações radicais popularmente apoiadas durante a década de 70, o movimento dos Italianos “acalmou-se”. Isto se deu, em parte, devido aos ataques violentos, prisões e assassinatos de radicais pela polícia e pelo governo centralizador do Partido Comunista. Ao mesmo tempo, a reação a esta escala de violência estatal era, frequentemente, a escolha do terrorismo pelos grupos de guerrilha urbana radical.

O terrorismo de auto-defesa, muitas vezes serviu para afastar as pessoas do movimento público de transformação social. Alguns escolheram se tornar mais militantes e reservados enquanto outros abandonaram a política, para viver uma aparente pacífica vida de obediência à autoridade.

Construindo o poder de enfrentamento revolucionário - A cultura dos autônomos

Apesar do potencial revolucionário do Autonomia Italiana de 70 ter sucumbido, sua agitação, confiança e “atrevimento” serviram de inspiração para os jovens da Alemanha Ocidental de 1980. Inspirados também pelo movimento *squatter* de Amsterdam e as organizações jovens na Suíça, Alemanha e outras cidades maiores, começaram a formar a sua própria cultura autônoma com grupos sociais baseados na resistência radical e formas de vida alternativas.

A direção e a composição da organização radical na Alemanha Ocidental de 1980 era em parte determinado pelo domínio da recessão econômica e os caminhos que ela seguiu. Por causa das conexões bem-estabelecidas entre os industriais e o governo alemão, os efeitos da recessão não foram tão sentidos pelos *blue collar workers*, mas pelos jovens que acharam impossível assegurar trabalho e moradia, e, que antes haviam se mudado da casa dos pais e se tornaram economicamente e socialmente “independentes”.

Conseqüentemente, os motivos para a mobilização da juventude autônoma incluíram abalar o conformismo da sociedade rural alemã e da família

nuclear, sérias deficiências domésticas, alto desemprego –bem como o status ilegal de aborto e planos governamentais para a expansão massiva do poder nuclear.

Como resultado da recessão econômica e visitas aos subúrbios, no fim de 1970, enormes regiões prediais residenciais, em diferentes cidades interioranas alemãs, especialmente na Alemanha Ocidental, foram abandonadas pelos empreendedores e as agências do governo. Ocupar esses prédios era uma opção viável para os jovens empobrecidos que procuravam independência da casa da família nuclear. Comunidades *squatters* cresceram na vizinhança de Kreuzberg, em Berlim; os *squats* de Haffenstrasse, em Hamburgo; e em outros pontos de concentração. A pedra angular dessas comunidades era a vida em comum, e a criação de centros sociais radicais: *infoshops*(1), livrarias, cafeterias, lugares de encontro, bares, galerias de arte, e outros espaços multivalentes, onde as raízes políticas artísticas e culturais são desenvolvidas como uma alternativa para a vida da família nuclear, utopias de TV, e “cultura” pop de massa. Desses espaços sociais seguros, cresceram maiores iniciativas radicais para lutar contra o poder nuclear, ou centralizador; destruir a sociedade patriarcal e os papéis de gênero; mostrar solidariedade com os oprimidos do mundo atacando corporações multinacionais européias ou instituições financeiras como o Banco Mundial; e depois da reunificação alemã, lutar contra o crescente neo-nazismo.

Iniciativas semelhantes para uma vida alternativa como resistência estavam acontecendo nos anos 80 (e em alguns lugares, bem antes) na Holanda, Dinamarca, e qualquer lugar da Europa Setentrional. Eventualmente, todas

essas vivências norte-européias em grupos sociais descentralizados, os quais estavam dedicados a criar uma sociedade não-coercitiva e anti-hierárquica, tornaram-se rotulados como Autônomas.

Com o tempo, as idéias e táticas autonomistas também migraram através da reunida Cortina de Ferro européia. Eu, pessoalmente, tenho visitado centros sociais autônomos radicais na Inglaterra, Espanha, Itália, Croácia, Eslovênia e República Tcheca.

Repressão linha dura, resistência militante e o Bloc

Desde o começo, a Alemanha Ocidental não encarou bem os jovens autônomos, quer quando eles estavam ocupando usinas nucleares ou prédios desabitados. No inverno de 1980, o governo da cidade de Berlim decidiu reprimir duramente os milhares de jovens *squatters* pela cidade: eles decidiram incriminá-los, atacá-los e despejá-los nas ruas geladas do inverno. Essa foi uma ação muito mais chocante e diferente na Alemanha, do que seria nos EUA, e teve como resultado o repúdio e condenação da polícia e do governo pela opinião pública.

De 1980 em diante, houve um ciclo crescente de prisões em massa, batalhas urbanas, e novas ocupações em Berlim e no resto da Alemanha. Os autônomos não estavam assustados, e cada despejo era respondido como novas ocupações. Quando os *squatters* de Freiburg foram presos, passeatas e manifestações os apoiaram, e, condenaram a política de despejo da polícia estatal, em quase todas as grandes cidades do país. Naquele dia, em Berlim,

posteriormente chamado “sexta-feira negra”, 15000 a 20000 pessoas tomaram as ruas e destruíram uma área de consumo da classe média alta.

Esse era o caldeirão fervente de opressão e resistência, do qual o Bloc surgiu... Em 1981, o governo alemão começou a legalizar certo *squats*, numa tentativa de dividir a contra-cultura e marginalizar os segmentos mais radicais. Mas, essas táticas eram lentas demais para pacificar o movimento popular radical –especialmente, desde 1980-81 não só se havia visto tamanha brutalidade como os *squatters*, mas além disso, a maior mobilização policial da Alemanha desde o III Reich, com o objetivo de atacar manifestantes não-violentos na “livre república de Wendland”, um acampamento de 5000 ativistas que bloqueavam a construção da usina Gorleben de lixo nuclear.

Mesmo anteriormente, ardentes pacifistas haviam sido radicalizados pela experiência da violenta repressão policial contra diversos *squats* e ocupações.

Em resposta à violenta repressão estatal, os ativistas desenvolveram a tática do Bloc: eles foram protestar e marchar, usando capacetes pretos de motoqueiros, máscaras de ski, e vestindo-se de preto (ou, para os mais preparados, estofamento de espuma e botas com ponta de aço, carregando seus próprios escudos). No Bloc, os autônomos e outros radicais poderiam se defender ou desviar, mais eficientemente, dos ataques policiais; sem serem reconhecidos como indivíduos, evitando prisões e batidas posteriores. E, como todos rapidamente perceberam, ter um grupo grande de pessoas, todas vestidas com a mesma cor de roupa, com os rostos

cobertos, não só ajuda a escapar da polícia, mas também deixa mais fácil a tarefa dos sabotadores em destruir vitrines, bancos, e muitos outros símbolos materiais do poder do capitalismo e do Estado. Nesse sentido, o Bloc é uma forma de militância que alivia a problemática entre desobediência civil não-violenta e, sabotagem e “terrorismo” guerrilheiro.

Realizações do Bloc e da resistência Autônoma

Blocs, militância autônoma e resistência popular ao Estado-polícia e à Nova Ordem Mundial se espalharam entre os europeus nos anos 80.

Apesar dos radicais holandeses não se intitularem autônomos desde o começo (até 1986), os ativistas contraculturais holandeses dividiram táticas, organizaram estruturas e militâncias com os auto-proclamados Autônomos. O movimento *squatter* da Holanda realmente começou em 1968, e por volta de 1981, mais de 1000 casas e apartamentos foram ocupadas em Amsterdam, e havia por volta de 15000 *squats* no resto do país. Restaurantes, bares, cafés e centros de informação ocupados eram lugar comum, e os organizados *squatters* (costumeiramente chamado *kraakers*) tinham seu próprio conselho para planejar a direção do movimento e sua própria estação de rádio.

Contudo, alguns autônomos holandeses se recusaram a usar máscaras de ski enquanto estavam no Bloc, isso não quer dizer que o movimento deixou de ser militante. Um livro sobre o movimento *squatter* holandês mostra que “ desde o início havia existido uma ‘brigada de capacetes pretos’, a qual parecia ter entrado numa batalha”.

Batalhas nos despejos dos *squats* de Amsterdam, frequentemente, mostravam a construção de enormes barricadas e, encurralados *squatters* arremessando mobília e outros projéteis, de vários tamanhos e formatos, pelas janelas, visando abater a polícia. Nos anos iniciais, existiam certos limites para o uso da violência, a qual os *squatters* usariam para retaliar os ataques policiais. De qualquer maneira, em 1985, quando um *squatter* chamado Hans Kok morreu sob custódia policial, ao ser preso durante um brutal despejo e evacuação, os limites foram superados. Seguindo as notícias de sua morte, uma noite de ávida destruição reinou em Amsterdam, e mesmo carros da polícia foram queimados em frente de vários distritos. Um *squatter* disse: “todos tinham a idéia, agora nós usaremos dos últimos meios, apenas antes das armas mesmo: Molotovs...todos caminhavam com Molotovs em seus bolsos, todos tinham garrafas cheias com gasolina...era o novo método de ação direta”. Apesar da morte de Hans Kok e da resposta á altura terem tido um efeito negativo sobre o movimento, a nova estratégia se mostrou útil em alguns meios ativistas. Em 1985, o grupo holandês Ação Anti-racista (RARA), fez uma campanha bem-sucedida forçando a rede de supermercados holandeses MARKO a sair da África do Sul: a campanha foi realizada através de numerosos bombardeios, extremamente caros e danosos para eles, nas lojas e escritórios da MARKO.

Na Alemanha, em 1986, crescentes ataques policiais e tentativas de despejo, contra um complexo de casas ocupadas em Hamburgo, chamada Haffenstrasse, foram recebidas pela contra-ofensiva marcha de 10000 pessoas, entre elas, no mínimo, 1500 do Bloc, carregando uma faixa enorme que dizia: “Construa o poder de enfrentamento revolucionário!”. No fim da

passeata, o Bloc foi capaz de, vitoriosamente, levar á cabo uma batalha de rua, na qual a polícia bateu em retirada. No dia seguinte, 13 lojas de departamentos foram queimadas, causando um prejuízo de \$10 milhõe\$ de dólar\$.

Naquele mesmo ano, o desastre de Chernobyl trouxe uma nova onda de manifestações contra a construção de novas usinas nucleares na Alemanha. Um relato dessas manifestações anti-nuclear mostrou: “essas cenas lembram uma ‘guerra civil’; capacetes, Autônomos e anarquistas armados com estilingues, Molotovs e maçaricos colidiram brutalmente com a polícia, a qual usou canhões d’água, helicópteros e gás CS (oficialmente banido para uso em civis)”.

Em junho de 1987, quando Ronald Reagan foi à Berlim, cerca de 50000 pessoas se manifestaram contra a Guerra Fria, incluindo 3000 pessoas do Bloc. Um par de meses depois, os ataques policiais à Haffenstrasse se intensificaram novamente. Em novembro de 1987, moradores e milhares de outros autônomos fortificaram o complexo, construíram barricadas nas ruas e lutaram contra a polícia cerca de 24 horas. No fim, a cidade decidiu legalizar as residências ocupadas.

Mais de 10 anos antes de Seattle e o protesto contra a OMC, os Autônomos mobilizaram um evento semelhante com um grande grupo de resistentes. Em setembro de 1988, o Banco Mundial e o FMI se encontraram em Berlim. Os Autônomos se valeram deste encontro como foco para a resistência mundial contra o capitali\$mo corporativo globalizante e, contra a destruição governamental de bases autônomas e comunitárias. Milhares de ativistas de

toda a Europa e EUA foram mobilizados, e 80000 manifestantes foram “encontrar” os banqueiros (no mínimo, 30000 a mais que Seattle). A polícia, completamente superada em número, e a segurança privada do evento tentaram manter a “ordem” banindo todos os manifestantes e atacando brutalmente qualquer assembléia pública, mas as revoltas ainda estraçalharam os centros consumistas de classe média (já era tradição).

Blocs pré-Seattle

Em novembro de 1999, a tática do Bloc parecia nova para muitos americanos porque, em parte, as ações e as idéias do movimento Autônomo europeu eram obscurecidas ou ignoradas pela mídia americana e quase nem foram divulgadas. Contudo, a ignorância pelo Bloc também provém do fato que muitos americanos recebem notícias de acontecimentos regionais de uma mídia manipuladora, a qual ignora quaisquer acontecimentos que não servem para os seus propósitos, apresentando qualquer evento que tom o lugar como um espetáculo singular, desconectado do passado e do futuro, a ser esquecido em pouco tempo, mesmo se aconteceu recentemente.

Radicais nos EUA nunca foram totalmente ignorantes a respeito das idéias e ações dos Autônomos europeus, e o desenvolvimento da subcultura punk/hardcore, dos anos 80, nos EUA, se espelhou na cultura Autônoma. Desde o começo de 1990, anarquistas e outros radicais nos EUA, estavam usando máscaras nas passeatas e protestos, criando laços de solidariedade entre os manifestantes e o anonimato perante as autoridades.

Enquanto durava a Guerra do Golfo, um protesto nas ruas de Washington

D.C. incluiu o Bloc, que quebrou as vidraças do prédio do Banco Mundial. Naquele mesmo ano, no Columbus Day, em São Francisco, um Bloc apareceu para mostrar à resistência militante, o contínuo genocídio da dominação norte-americana pelos europeus. Pessoalmente, o maior Bloc que eu já vi foi no M4M (millions for Mumia), na Filadélfia, em abril de 1999.

Eu diria que havia, no mínimo, 1500 vestidos de preto, mascarados e carregando faixas como: “Vegans por Mumia”. Apesar de não ter acontecido nenhuma batalha de rua e, particularmente, nenhuma destruição de propriedade privada, alguns garotos entraram em um estacionamento, ao longo da passeata, e subiram no teto, agitando a bandeira negra.

O futuro global da máscara preta

O símbolo do militante autônomo mascarado se espalhou pelo terceiro mundo. Ao mesmo tempo em que o NAFTA, política econômica destrutiva neoliberal foi declarado no dia 1 de janeiro de 1994, a revolta guerrilheira explodiu em Chiapas, um estado do sul do México.

O levante procurava criar espaços, para o desenvolvimento de uma organização social autônoma entre a marginalizada população indígena. A ala armada dessa luta pela autonomia comunitária e a democracia direta sem coerção ou hierarquia, tem sido e continua sendo, os Zapatistas, homens e mulheres que usam máscaras negras sempre que aparecem em público. Muitos autônomos e anarquistas têm os visitado e tentado ajudá-los com conhecimento, dinheiro, materiais, e criando solidariedade e atenção internacional para a situação em Chiapas.

Voltando a Alemanha, os Autônomos passam por tempos difíceis. Dizem por aí que os *squatters* anteriores tomavam conta de, no mínimo, 165 grandes apartamentos na Alemanha Ocidental, mas até 1997, sobraram apenas 3 apartamentos. Legalizar alguns *squats* enquanto brutalmente despejavam outros, funcionou como política eficiente para o Estado-polícia. Muitas pessoas que vivem em *squats* legalizados estão impedidos de virar o jogo, encorajando e expressando solidariedade com estratégias praticadas por outros *squatters*, e essa marginalização deixa mais fácil a derrota *squatter*, nas batalhas urbanas, pelas crescentes forças policiais.

O ressurgimento do neo-nazismo, no que um dia foi Alemanha Ocidental, e em outras áreas do país significou maiores problemas para os Autônomos alemães. Eles enfrentam a violência e o assassinato de ataques neo-nazistas, onde essas gangues policiam as ruas como uma “tropa contra punks e imigrantes”.

A maior parte do tempo e esforço dos Autônomos, vai para a organização de ações e grupos anti-fascistas, mas isso também significa negligenciar as tarefas para o desenvolvimento de alternativas para uma sociedade anti-autoritária, um dos objetivos originais dos Autônomos. “Antifa” ou grupos anti-fascistas levam os Autônomos a confrontos ainda mais violentos com a polícia alemã, que basicamente apóia os grupos neo-nazistas e sua ideologia nacionalista, racista –isso quando oficiais da polícia não estão diretamente ligados a grupos fascistas.

Rumores dizem que muitos militantes na Europa Sententrional, onde o Bloc

têm sido uma estratégia de manifestação comum, têm desistido ao mesmo tempo em que paravam de atingir seu objetivo. O poder de repressão estatal tem desenvolvido e usado forças tecnológicas, legais e físicas ainda maiores para isolar, observar, perseguir e localizar os envolvidos com os Blocs. Um processo semelhante está acontecendo nos EUA, com o ressurgimento das táticas ao estilo COINTELPRO, tendo como alvo os radicais que se opõe ao império estatal americano de capitalismo globalizante.

Mesmo que o Bloc continue como estratégia, ou seja abandonado, certamente, serviu ao seu propósito. Em certas épocas e lugares, o Bloc efetivamente, levou as pessoas a agirem em solidariedade coletiva contra a violência do capitalismo e do Estado. É importante que nós não fiquemos presos à nostalgia como um ritual ou uma tradição ultrapassada, nem rejeitar tudo porque, às vezes, parece inapropriado.

Em vez disso, devíamos continuar lutando pragmaticamente (e teoricamente), para preencher nossas necessidades e desejos individuais através de várias táticas e objetivos, quando elas forem apropriadas ao momento específico. “Disfarçar-se” como um Bloc tem sua hora e seu lugar, assim como as outras estratégias que se confrontam com ela...

Texto extraído do Centro de Contrainformação e Material Anarquista (www.anarquismo.org)

ASSALTO À MÍDIA

Ricardo Rosas

Os culture jammers são punks da era tecno. Verdadeiros sampleadores do discurso midiático vigente, os culture jammers levam o faça-você-mesmo (DIY) subversivo dos punks ao coração da cultura do capitalismo corporativo. Jammers vem de praticantes de jam (obstrução, congestionamento), mas jam numa gíria para "a prática ilegal de interromper transmissões de rádio ou conversas entre locutores canastrões com arrotos, obscenidades e outras provocações sem graça", como descreve o jornalista Mark Dery. Obstruidores, bagunceiros ou hackers da cultura, os culture jammers dão uma sacudida nos sentidos anestesiados das massas consumidoras, embriagadas hoje pelas técnicas de persuasão, marketing, propaganda subliminar, controle e vigilância, como o panóptico estudado por Michel Foucault em *Vigilar e Punir*, o Grande Irmão de George Orwell, a Sociedade do Espetáculo de Guy Debord ou as Sociedades de Controle de que William Burroughs falava (chegando a propor uma tática de combate em *The Electronic Revolution*) e que Deleuze e Guattari teorizaram numa filosofia libertária.

Usando técnicas e procedimentos da publicidade, do urbanismo, das logomarcas, dos signos urbanos, dos discursos dos meios de comunicação, da memória coletiva veiculada pela televisão e pelos jornais e rádios e meios eletrônicos de comunicação, os culture jammers efetuam colagens, apropriações, alterações de slogans, usos inesperados de lugares comuns da linguagem publicitária, interferências em produtos e brinquedos, cartazes, outdoors ou marcas, e reatualizam toda uma tradição, ou anti-tradição, de

contestação e inconformismo, cujas manifestações na segunda metade do século vinte foram devidamente historiadas por Stewart Home no seu já clássico *Assalto à cultura*. Agora, no entanto, trata-se de um ataque de dentro do Espetáculo (no sentido que lhe dá Debord), de uma rebelião do imaginário frente à sua colonização pelo discurso das grandes corporações e dos meios de comunicação e produção cultural por elas controlados. Serão os "congestionadores da cultura" uma alternativa ao controle global das megacorporações? Para certos jornalistas e estudiosos da cultura contemporânea como Mark Dery e Naomi Klein, a resposta é sim.

Dery escreve para revistas como o *Village Voice*, *Artbyte* e *Getting It* e sua especialidade é cultura marginal, fringe, e experiências extremas neste nosso fim de milênio, em livros como *Escape Velocity* e *Pyrothenic Insanitarium* e particularmente no seu *Culture Jamming: Hacking, Slashing and Snipping in the Empire of Signs* (*Congestionamento da Cultura: Hackeando, Retalhando e Tesourando no Império dos Signos*), que se debruça sobre o fenômeno destes grupos que têm interferido com seus ruídos na nossa cultura midiaticizada. O livreto é um verdadeiro apanhado de toda a cena jammer, com uma bibliografia e documentação acurada.

Naomi Klein causou rebuliço na imprensa pop e alternativa com seu livro *No Logo* (*Sem Logo*), um livro abertamente ativista, contra as megacorporações que colonizam os pensamentos e a diversão das pessoas. Tornou-se uma espécie de bíblia dos protestos anti-globalização. Klein consagra aos jammers as graças pelo desvelar do véu de Ísis da mídia. Ao desconstruírem a cultura comercial e propagandística, os jammers permitem ver os limites em que os meios de comunicação nos confinam, os memes passados sem se

perceber, a manipulação de nosso imaginário. Klein vê com bons olhos os que protestaram contra a OMC (Organização Mundial de Comércio) em Seattle e Washington, que organizaram barricadas ao som de tecno.

O clamor de Klein vai na mesma direção da TAZ de Hakim Bey ou das idéias de Abbie Hoffman ou Raoul Vaneigem nos anos 60. Definida como guerrilha semiótica por Umberto Eco, a tática dos bagunceiros bate de frente com a hipnose massificada. Nossa época não é nada inocente. Técnicas subliminares de persuasão e controle mental são programadas pelos que detém o poder da propagação cultural vigente. Valores e condicionamentos de consumo são infiltrados a todo momento em nossas mentes bombardeadas de informações por todo lado. Os culture jammers tomam uma atitude frente a isso : Subverta a mídia, faça anti-propaganda.

Sublicitar, adulterar, congestionar, bagunçar, detornar, plagiar, alterar. A interferência ou o ruído inesperado e transformador como o imaginava John Cage e Jacques Attali, ou o detornamento dos situacionistas, a lógica plagiarista já presente em Baudelaire, Rimbaud e Lautréamont, que deu esse significado especial ao termo *detournement* : desvio, alteração, pilhagem, tergiversação ou apropriação, como é alternadamente traduzido em português. Em face da multiplicidade de palavras, optei pelo neologismo *detornamento*.

A tradição literária da apropriação desembocou no século vinte em autores como Brion Gysin e William Burroughs e seus cut-ups, e, mais recentemente, no plágio de Stewart Home, na escrita de Kathy Acker ou mesmo na mais deslavada *jamming* do grupo de escritoras feministas

canadenses, as K/S Slashers, que escrevem ficção científica detornando o subtexto sexual da série Star Trek (K/S vem de Kirk/Spock) criando uma utopia pornô onde cyborgs transam entre si e Kirk e Spock são amantes assumidos.

A afirmativa de Debord em A Sociedade do Espetáculo de que "O plágio é necessário - O progresso o implica", é diretamente detornada do Lautréamont dos Poémes. O próprio Sociedade é todo construído com detornamentos. É contra a manipulação de nossos desejos que se faz a apropriação. O espetáculo determina nosso imaginário sem que o percebamos. Fazer o seu próprio espetáculo, ou antes, *sampleá-lo*, alterá-lo, detorná-lo talvez à busca de uma revelação como pretendia Burroughs com os cut-ups, talvez uma iniciação gnóstica como em The Matrix, assim mesmo subvertendo, transgredindo as regras do pensamento midiático.

Os culture jammers atuam em nosso inconsciente midiático coletivo metamorfoseando marcas em memes anarquistas e contraculturais, algo que você já deve ter visto sob outros ângulos em Eles vivem, de John Carpenter, ou num videoclip de George Michael. Tão pop quanto subversiva, o assalto à cultura midiática promovido pelos jammers tem atraído muita gente e há muitíssimos sites fazendo bagunça, parodiando marcas e grifes, ou cutapeando músicas, filmes, propagandas, discursos, notícias, memes, lugares comuns, títulos, arte, embalagens, banners. Puro agit-prop pop, derivado em ativismo eletrônico, impresso ou ação direta mesmo.

®™ark(www.rtmark.com) patrocina projetos alternativos de criadores e artistas que detornem a linguagem e os aparatos tecnológicos da mídia

vigente. Transgressão e projetos de risco é também a praia da revista Adbusters (www.adbusters.org), que defende a vandalização como arte e a anti propaganda como prática. Chamam a si mesmos uma espécie de QG dos culture jammers. Sua editora, Kalle Lasn, é autora do livro Culture Jam, obra básica sobre o tema. O Billboard Liberation Front (www.billboardliberation.com) propõe o melhoramento de outdoors. O Detritus (www.detritus.net) é uma database de sampleadores musicais da mais variada afiliação e tem uma página chamada Rhizome que dá todas as conexões do que seria uma bibliografia, bandas, músicos, sites afins e fanzines relacionados à cena. A Enciclopédia de Culture Jamming (www.syntac.net/hoax/index.php) é instrutiva, anedótica e muito bem humorada, como aliás é a tônica dos jammers. A Barbie Liberation Organization (www.syntac.net/hoax/barbie.html) hackeia a voz da boneca Barbie com a voz do boneco Joe, para questionar noções preconcebidas de sexismo e violência. Para uma panorâmica de várias anti-propagandas nos mais diversos temas e campos, vale conhecer o Subvertise (www.subvertise.org). É incontável a quantidade de organizações, grupos e sites com propostas de culture-jamming e uma dose equivalente de bom humor.

Uma risada rabelaisiana está por trás disso tudo, essa risada desestabilizadora e carnavalesca que o crítico russo Mikhail Bakhtin via como revolucionária, ironia grotesca que se escutará igualmente na música, como a banda Negativland detornando o U2, nos Tape-Beatles, ou em John Oswald cutapeando música disco, "grandes sucessos" e Michael Jackson. Oswald é o criador da Plunderphonics, a furtofônica ou audiopirataria. O sampler é uma prática mais que comum na música pop e na experimental.

Já foi objeto de culto secreto para Genesis P-Orridge, criador da música industrial e promotor de raves, e para os rappers é um instrumento de contestação ou de vendas fáceis, dependendo da intenção. O fato é que é difícil hoje em dia não escutar alguma música sem pelo menos um sampler de maquiagem. O próprio MP3, o DvX, o Napster e programas semelhantes de pirataria tanto audio quanto visual seriam apenas sintomas de algo muito maior.

Os jammers são por natureza anti-copyright e sua intenção é deixar às claras um mecanismo executado às escuras. A manipulação é definida por quem controla, e decidir quem manipula é hoje um ato político. O Critical Art Ensemble (www.critical-art.net) é um desses jammers abertamente políticos, mas naquele sentido do corpo político. O CAE é um grupo acadêmico que realiza ciberperformances on-line para defender suas teses subversivas de fim do direito autoral e da nomadologia invisível. Apoiaram o movimento dos zapatistas em Chiapas, talvez a primeira rebelião eletrônica, pois inteiramente conectada pelos rebeldes. O CAE também publicou dois livros on-line o Eletronic Civil Desobedience em direta citação do clássico de Henry David Thoreau, e The Eletronic Disturbance (Publicado no Brasil como Distúrbio Eletrônico na coleção Baderna, da Conrad) . A linha de pensamento do CAE é também devedora de Hakim Bey e do conceito de TAZ, tanto quanto de Deleuze e Guattari.

No cinema, além dos filmes detornados dos situacionistas e da produção de Anthony Balch (que já nos anos 60 filmava Burroughs em sequencias cutapeadas de caóticas assemblages visuais), um destaque atual é o cineasta underground Craig Baldwin, um apropriador de filmes B, educativos e

noticiários dos anos 50, que antropofagiza tudo numa colagem pirada. Baldwin já passeou pelas teorias de conspiração, OVNI e política imperialista em *O No Coronado!*, já retratou a cena musical dos culture jammers em *Sonic Outlaws* e seu último filme *Specters of the Spectrum* é uma colagem pirada de ficção científica trash numa história que levanta hipóteses polêmicas sobre a teoria da energia vital e as pesquisas, dentre outros, de Wilhelm Reich e Nikolas Tesla. Além de temas questionadores, os filmes de Baldwin bagunçam, cortam e colam toda uma memória desprezada da mídia no inconsciente coletivo. As colagens chapantes dos filmes de Martha Colburn, detornando fotos e cenas da memória fotográfica cotidiana também fazem bagunça cultural.

Um filme que passou meio despercebido nos cinemas e locadoras é *A Vida em Preto e Branco (Pleasantville)*, que conta a história de dois jovens de hoje teleportados para uma série típica dos anos cinquenta e alterando completamente os clichês idealizados e inverossímeis da narrativa, o que resulta na introdução de novas cores no preto-e-branco e uma alteração do comportamento, da moral, do amor e do sexo. *Pleasantville* tem a capacidade de suspender nossa descrença através de uma transformação dos sentidos e significados que temos com relação a nossos valores e tudo (do desbunde à AIDS) que aconteceu após a assim chamada "revolução sexual". É com a História que o filme dialoga ao percebermos o quanto trouxeram todos os transgressores daqueles anos cinzentos, como os beats e depois os hippies e em que inferno puritano não nos veríamos trancados se vivêssemos como nossos avós. *Pleasantville* congestiona nossa noção de valores e aquela que nos é passada todo dia por novelas e programas de tvê como a ideal.

Se *A Vida em Preto e Branco* detorna a "utopia" televisiva e seus lugares comuns facilmente detectáveis, *Os Surveillance Camera Players (Performáticos da Câmera de Vigilância)* detornam o panóptico, esse mecanismo do poder estudado por Michel Foucault em *Vigiar e Punir* e que cada vez mais nos cerca com a absoluta proliferação das câmeras de vigilância por ruas, bairros, edifícios, lojas e todos os lugares, de forma que talvez vivamos os estertores do que se podia chamar intimidade. Sorria, você está *sempre* sendo filmado. O sucesso de séries como *Casa dos Artistas* e *Big Brother* nos diz que talvez estejamos mesmo chegando à era prefigurada por Orwell, mas em forma de entretenimento, de audiência massificada, como o simulacro narcótico de Aldous Huxley em *Admirável Mundo Novo*.

O outro lado da moeda, a segurança e a homogeneização do comportamento que é imposto pela presença das câmeras de vigilância pode chegar muito em breve à sua mais efetiva aplicação. Segundo a *New Scientist* de Dezembro de 1999, um sofisticado sistema de segurança visual vem sendo desenvolvido por pesquisadores ingleses, o CCTV, que trabalha detectando qualquer comportamento desviante do âmbito normal de comportamento humano, com a finalidade de prever crimes. Este Show de Truman em que todos estamos possivelmente entrando é subitamente bagunçado pelos Performáticos da Câmera de Vigilância, que fazem happenings e encenam peças de Genet ou Artaud em shopping centers ou lojas de conveniência, quebrando etiquetas e rotinas comerciais. Os Performáticos são neo-situacionistas assumidos e detornam a realidade mediada de nosso tempo com arte transgressiva e utópica.

O "desregramento dos sentidos" que os jammers propõem bagunça o pragmatismo narrativo da cultura corporativista que nos domina, seu discurso e sua política. Esses "novos radicais", como chamou recentemente a revista *New Yorker*, estão cada vez mais tomando a forma de um movimento, como bastiões de uma renascente contracultura de artistas, ironistas, viajantes do mundo e da rede. Foi sob esse enfoque de uma nova boemia ativista que o jornalista Clive Thompson da *RAYGUN* (jun/2000) retratou a cena por trás dos protestos de Seattle e Washington D.C., movidos a música e totalmente anti-globalização.

O *Global Exchange*, uma entidade baseada em San Francisco e um dos principais grupos fomentadores dos protestos, tem como objetivos nada menos que: "democratizar" o mercado; humilhar grandes marcas em respeito a direitos (normalmente violados) do trabalho; e cancelar a dívida do Terceiro Mundo. Como você pode ver, há muita coisa dos jammers que pode ter interesse direto para nós, brasileiros.

Como diz Juliette Beck, do GE, "o poder corporativo é a questão de nossa geração". As adesões tem crescido em escala geométrica após os incidentes de Seattle. Agora, usando táticas de ação nômades e pacíficas, os grupos autônomos se comunicam por celulares numa estratégia descentralizada para despistar as tropas de choque. São pequenos grupos unidos via web por todo o país - culture jammers, ambientalistas, grupos de luta do direitos dos índios, anarquistas, como informa a *RAYGUN*.

O grupo de Juliette Beck traz de volta o protesto para a cultura, encenando

toda noite, no "QG" do *Global Exchange*, teatro político, leituras, piadas e música. Essa atitude carnalizada, se assim podemos dizer, tem estreita afinidade com o potlach situacionista ou a TAZ de Hakim Bey.

Mas a culture jamming chegou também à arena dos direitos civis. Sob o lema "Ninguém é ilegal", um grupo de artistas e ativistas durante a *Documenta* de 97 decidiu criar um festival alternativo, uma TAZ, para expressar sua indignação em relação à situação de terra de ninguém vivida por imigrantes nos EUA e na Europa. A coisa tomou corpo, gerando a filosofia dos borderhackers (Hackers de fronteira, que se reúnem em festivais como o *Borderhack* em Tijuana, fronteira do México com os EUA), que olha para os excluídos, dá a eles uma voz global, e procura penetrar, explorar e compreender um sistema mundial desigual, para então tentar mudar suas devastadoras consequências, como acredita Alex Burns, do *Disinformation* (www.disinfo.com).

As tão variadas facetas do Culture Jamming só comprovam o paradoxo de sua viabilidade prática e anseio utópico. O vasto escopo das apropriações, colagens, samplers, até chegar na vida real, reflete a mesma aspiração de utopia detectada por Stewart Home nos movimentos artísticos "obscuros" do pós-guerra.

O libertarianismo boêmio, o nomadismo, o plágio como prática artística e cultural, a pirataria e a desobediência civil talvez sejam nada mais que sintomas de uma época onde os interesses neo-liberais e globalizantes (ditados pelas megacorporações e o FMI) manipulam nosso imaginário sem, no entanto, conseguirem responder pelos desejos de uma sociedade

verdadeiramente livre e igualitária. Os culture jammers representariam, então, nada mais que os ruídos, as interferências, as vozes dissonantes do coro hipnotizado das maiorias silenciosas.

Julho de 2000

(Arquivo Rizoma)

“ATAQUES” GRÁFICOS CONTRA O IMPÉRIO

Iansã Negrão e Flanie Ziéme

Pacifistas protestam com tinta vermelha atirada na logomarca de instituições americanas e inglesa, em Salvador (BA)

.....

A terça-feira em Salvador amanheceu diferente. As logomarcas nos totens dos bancos de Boston e Citibank, Clube Banco dos Ingleses e lanchonete McDonald’s estavam manchadas de sangue. Pelo menos é o que parecia numa olhada rápida. O primeiro pensamento: mais uma onda de protestos atingiu os símbolos dos impérios britânico e americano. É vermelho, embora não seja sangue.

Mas a imagem é tão forte quanto: sobre o verdinho do BankBoston, escorria uma gosmenta tinta vermelha impregnada, difícil de limpar. “Só outro”, algum transeunte pode ter balbuciado na ida para o ponto de ônibus de mais uma segunda-feira, dessa vez surpreendente e politizada. A mensagem é assim: “Estamos devolvendo simbolicamente o sangue derramado às empresas que representam entre nós o predomínio do Império, as quais serão consideradas cúmplices deste projeto macabro até que tomem publicamente posição contra” (1). E veio de um coletivo organizado e anônimo de “cidadãos de boa índole indignados com essa nova fase do imperialismo”, com o nome de “Operação Sangue Quente”. Gente pacífica, mas não passiva.

A inspiração veio das ruas: há três semanas, um outdoor do McDonald's na Avenida Jorge Amado havia recebido uma interferência gráfica. Estava lá em cima da mensagem publicitária da promoção McNight (sanduíches mais baratos durante a madrugada) um texto em tinta neon: "Lixo dos EUA. Não financie a guerra. Boicote os produtos americanos". É o que está todo mundo fazendo, não é? Então eles decidiram ir além: um ataque cromático em emblemas do "Império". Bombas de tinta seriam o arsenal bélico usado no atentado.

Foram 20 pessoas no planejamento. Oito partiram para o ataque. Foi na madrugada de segunda para terça-feira, entre 3 e 4 horas, cronometradas, aproveitando a calma das ruas do primeiro dia da semana. Duas "viaturas de ataque" com quatro ativistas cada e um carro de cobertura. Eles se definem: "São três gerações de homens e mulheres desobedientes civis e militares com diferentes graus de envolvimento em questões e ações sociais". O mais novo 20, o mais velho 59. "Não deixe seu sangue esfriar, proteste" é só o começo. Ainda que o efeito vermelho das bombas tenha sido efêmero, a adrenalina continua em alta.

SANGUE QUENTE – Pelo menos a ocupação sinistra de Bush no Iraque serviu para mobilizar os glóbulos vermelhos de muita gente. O grupo da "Operação Sangue Quente" garante: "O sangue não vai esfriar tão cedo". Eles estão em alerta. A idéia é que outras intervenções surpreendam os cidadãos soteropolitanos, autoridades e o que estiver no alvo dos "guerreiros".

O incômodo com questões sociais não se bastará com o fim da guerra. Para eles, a pulsão coletiva capaz de intervenções plástico-ideológicas na cidade são mais poderosas, por exemplo, do que a maioria das caminhadas em favor da paz, que costumam atrair toda a mídia local.

O símbolo universal da paz, a pomba branca, aparece na logomarca da "Operação Sangue Quente" bicando a cabeça de uma ave, que lembra o cruzamento de um urubu com uma águia: uma remissão às forças armadas norte-americanas sendo detonada por uma força que, embora pareça inofensiva, é propositiva, intervém. "Nessa ação específica, queríamos atingir os cidadãos médios, para que eles associassem os alvos com o capital que financia a guerra", explicam.

Agora, qualquer questão, a qualquer momento, em qualquer lugar poderá ser o próximo alvo do fervilhar sanguíneo dos coligados anônimos da "Operação Sangue Quente". Motivos por aqui não faltam. Mas o grupo ambiciona mais: quer instigar os cidadãos a ações semelhantes. Ou, no mínimo a um exercício de pensamento. Um dia desses uma estátua de gente importante pode aparecer ensacada (como fizeram os três artistas do grupo "3Nós3", no início da década de 80, tempos em que São Paulo amanhecia mais surpreendente) ou algo do gênero.

Permanecer no anonimato é, segundo dizem, muito mais uma questão ligada à estratégia do que ao temor de autoridades. Ou da confusão que estas fazem quando não distinguem vândalos de manifestantes. Numa guerra sem armas de fogo, o anonimato pode

ser a melhor estratégia.

AÇÃO ENTRE AMIGOS – O plano foi discutido, a estratégia de ação muito bem pensada. Reuniões de cúpula na Toca dos Carcarás – nome dado ao local que abrigou os latinos de sangue quente – levantavam questões ideológicas e operacionais. Mapa do itinerário pronto, tinta fresca na bagagem. Alguns, tomados pela “síndrome do amarelismo”, abortaram antes do ataque. “Melhor assim”, disseram alguns.

Aquela madrugada pertenceu ao deserto. No céu cinza, uma semi-lua era a única em vigília. O clima era protetor porque não tinha olhos, mas a calma das ruas sem gente provocava uma sensação de vulnerabilidade. O medo veio porque havia também outras viaturas: policiais federais e militares estavam em atividade.

A primeira bomba que atingiu o Citibank da Rua Miguel Calmon, no Comércio, e que deveria ser silenciosa como planejado fez um estrondo alto. Pernas bambas titubearam. Sorte a ronda da Polícia Federal que estava na área ter mais o que fazer naquele momento. Da mesma forma com os homens da viatura da Polícia Militar ocupados em espancar dois homens em outra esquina e nada viram. Uma prostituta entretia a guarda de outra viatura na Manoel Dias e o coletivo pôde agir sem problemas no BankBoston, último banco-alvo da ação.

Enquanto cumpriam a missão, um advogado aguardava o pior, preparado. Eles alegariam protesto e desobediência civil, mas por estar dentro de uma ação política integrada, provavelmente seriam

enquadrados em crime de vandalismo e formação de quadrilha. O plantão insone foi dispensado quando todos se reencontraram ainda com bombas armadas-não detonadas e com todos os alvos atingidos.

Aliviados, alguém do grupo levantou o fato de nenhum deles nunca ter participado de uma ação clandestina. Só naquele momento, eles avaliaram o perigo de uma bala ter sido disparada ou um policial ter perseguido os carros. As moças acharam melhor não irem direto para casa: voltaram à cena do crime como boas criminosas para fotografar e flagrar dois vigias e dois cães, todos de guarda dormindo relaxados, bem de frente para a fachada iluminada do Citibank da Barra, tingida de tinta ainda quente.

(1) Esta matéria foi escrita com base em relatos dos participantes que preferiram não se identificar.

16 de abril de 2003

Fontes: Centro de Mídia Independente (www.midiaindependente.org).

Jornal A Tarde (www.atarde.com.br).

AUTO-ORGANIZAÇÃO DA INTELIGÊNCIA COLETIVA GLOBAL - Uma estratégia para o movimento pós-Seattle-Gênova

Franco Berardi (Bifo)



Durante 20 anos, o conformismo liberalista pareceu inatacável. Como uma verdadeira forma de terrorismo cultural, não admitia alternativas éticas nem políticas. Quem não aceitava a superioridade da lei do lucro era considerado um destroço do passado. Veio a revolta de Seattle, sinal do esfacelamento daquele conformismo...Subitamente foi posta em discussão a ditadura da economia em cada dimensão discursiva imaginária existencial.

Afinal, como amadureceu essa ruptura, que dinâmica social a tornou possível?

Seattle e a crise da ideologia da *new economy*

Para entender a origem do movimento global surgido em Seattle, é preciso interpretar a composição social do novo trabalho na rede, a formação e a crise do trabalho cognitivo global (1). Só quando entra em crise o processo produtivo e a ideologia da *new economy*, o trabalho cognitivo na rede se transforma em movimento global de auto-organização e de revolta.

Essa nova dinâmica manifestou-se há apenas dois anos. A rapidez de sua expansão política foi fulminante, mas a sua capacidade de auto-reflexão não avançou com o mesmo ritmo e ainda não dispomos de um quadro conceitual capaz de revelar a sua arquitetura social e as perspectivas estratégicas.

A emergência desse movimento não pode ser interpretada com os critérios da dialética e do socialismo novecentista, ele não poderá exprimir-se através das formas políticas da revolução, nem nas do reformismo. Talvez possamos buscar um conceito útil na tradição teórica do pensamento operário italiano (que interpreta os processos políticos com base no futuro da composição política do trabalho)(2), na tradição da esquizoanálise francesa (que interpreta os processos sociais como manifestações da imaginação desejosa)(3), e na prática da *netculture* e do Open Source.

Depois de Seattle, assistimos a dois fenômenos simultâneos. A semioeconomia (economia semiótica...), denominada *new economy*, entrou numa crise que não tem um caráter puramente financeiro, mas estrutural. A

crise da semioeconomia nasce da contradição entre massa da produção semiótica, ilimitada dentro das condições da tecnologia digital e conectiva, e mercado mental, ou seja, tempo de atenção socialmente disponível. Isto tem caráter limitado, porque se trata do tempo de que dispõe o cérebro organicamente limitado de um massa social limitada de consumidores mentais. *Aquilo que Marx chamou de crise de superprodução hoje se manifesta como descompasso entre ciberespaço e cibertempo, entre produção semiótica ilimitada e mercado-atenção em rápido esgotamento.* A crise da *new economy* se enraíza nessa contradição, e não há solução dentro dos limites postos pela forma social liberalista.

Quando a crise da semioeconomia se anunciou no imaginário juvenil, sobretudo no proletariado *high tech* (a classe virtual dos trabalhadores cognitivos em rede), produziu-se uma rejeição da redução da existência a *business*: recusa que não é tanto política quanto existencial...

Na década de 1990, a *new economy* funcionou como promessa de felicidade, de sucesso, de enriquecimento rápido. Um filão da cibercultura (representado pela revista *Wired*) construiu em cima dessa promessa uma cínica utopia de grande fascínio. A inteligência, a criatividade e a comunicação foram submetidas à regra econômica do lucro máximo. Contudo, a certa altura a promessa de felicidade fendeu-se. A implosão da Nasdaq (4) soou a sirene do alarme: a ilusão de felicidade dissolveu-se. Aqueles que se haviam proclamado empreendedores de si próprios descobrem que são escravos de automatismos técnicos, financeiros, conectivos que absorvem o seu tempo integral, a sua vida inteira, toda a sua atividade consciente. De repente, os trabalhadores cognitivos descobrem

que os seus salários só dão para administrar o ritmo, descobrem a miséria existencial e sexual da vida de *net-slaves*, descobrem as conseqüências do estresse da competição. Nessa crise cultural, é liberada enorme quantidade de tempo inteligente. À medida que a ilusão se dissolve, um número crescente de proletários cognitivos começa a investir as suas competências em um processo de solidariedade e de coletividade criativa. Disto nasce o movimento global, nesse plano o movimento global encontra a sua estratégia: é nessas condições que se prepara a explosão de Gênova.

Horror em Gênova

Gênova é a conclusão do ciclo de concretização do movimento global.

Fora da zona vermelha em que está fechado o G-8, manifestam-se centenas de milhares de pessoas. Não são militantes da esquerda novecentista, mas operadores de vídeo, intelectuais, trabalhadores sociais e um enorme número de agentes do voluntariado leigo e religioso. A polícia emerge em toda parte, espanca pessoas ajoelhadas, prende, fere, mate, no final agride os jornalistas do Indymedia surpreendidos durante o sono em uma escola. Os cidadãos civis estão horrorizados com o que está acontecendo na Itália, onde a máfia assume o governo. Esse país possui vocação para o conformismo autoritário, conforme se viu várias vezes no século passado. A identidade nacional italiana está enfraquecida em relação à riqueza das diversidades culturais, porém, de um lado, isto produz o familismo imoral da máfia, substituição tribal e criminal da autoridade de Estado. De outro lado, produz a agressiva afirmação do estatismo que se organiza no fascismo. Hoje, pela primeira vez, máfia e fascismo (Berlusconi e Fini) são aliados,

juntamente com o populismo racista da Liga e do integralismo católico. Essa reunião de inculturas produz produzirá monstruosidades inconcebíveis. Mas o problema não é só italiano. O capital global entrou numa crise da qual ninguém sabe imaginar a solução. A febre italiana é só um sinal desse enlouquecimento.

A perspectiva do movimento global

O movimento precisa inventar perspectivas completamente inovadoras com respeito às experiências dos movimentos revolucionários do século XX que não possuem mais nenhuma vitalidade. Por ora, a consciência teórica e estratégica não está à altura das potencialidades produtivas do movimento e da riqueza de sua composição social.

A mesma definição *no global* (comum a grupos como Attac e ao localismo ecologista ou ao voluntariado religioso, largamente empregada na linguagem jornalística) possui caráter impreciso e substancialmente reacionário. Esse movimento é global por vocação, por composição e por cultura. A anti-globalização reivindica a soberania política nacional e contra a globalização das *corporations*. Mas, escolhendo uma perspectiva de restauração da soberania nacional, o movimento está fadado a uma derrota certa; ele é reduzido à nostalgia por um passado em que o Estado nacional era uma máquina política eficaz, e as fronteiras nacionais possibilitavam uma territorialização da democracia. Agora, porém, o estado nacional é submetido a uma pressão desterritorializadora que não pode ser governada com as metodologias da política estatal moderna. A nova dimensão da democracia não cabe dentro dos limites da soberania nacional, mas deve ser

procurada em um plano mais elevado, mais complexo, no nível da rede global.

Da composição social do trabalho cognitivo na rede nasce a perspectiva de auto-organização da inteligência coletiva, de autonomia do saber da regra do lucro e da propriedade privada. A regra do lucro limita as potencialidades produtivas da inteligência coletiva e, na prática do Open Source (5), está implícita uma alternativa para as a normas do lucro. Essa alternativa deve tornar-se estratégia consciente do movimento global.

Depois de Gênova, o movimento precisa sair da espiral repetitiva das manifestações de reação antiglobalista. A auto-organização do trabalho cognitivo deve ser o seu programa: os cientistas, os pesquisadores, os operadores da comunicação, os próprios funcionários da *electronic governance* são os agentes sociais e produtivos dessa perspectiva de auto-organização da inteligência coletiva. São eles que podem derrubar certamente o funcionamento das interfaces tecnossociais, são eles que podem dar forma a uma arquitetura tecnológica socialmente orientada. Eles podem esvaziar o poder do semicapital (capital semiótico), sabotar os planos das *corporations* que dominam a semiosfera. Podem socializar o conhecimento sabotando as patentes, tornando públicos os resultados da pesquisa. Os trabalhadores cognitivos já começaram mover-se nessa direção. Milhares de pesquisadores de várias nacionalidades apresentaram a sugestão de publicação na internet dos resultados de cada pesquisa científica. Difundem-se as experiências de Open Source na informatização. No sistema da mídia, emergem situações como o Indymedia, rede de informações independentes do sistema econômico, capazes de inventar

concatenações sociais. De Seattle a Gênova o movimento agiu como força de transformação do imaginário planetário, da consciência ética e do campo político. Agora essa missão foi cumprida. Os poderosos da Terra estão em fuga, refugiam-se nas montanhas do Canadá ou nos desertos do Qatar. Agora o movimento deve tornar-se força política que possibilite a autonomia da inteligência coletiva da regra do semiocapital.

Notas

1. Trabalho cognitivo, ou imaterial, é o termo que se dá à nova configuração do trabalho na atual fase do capitalismo. Teorizado pelos pós-fordistas italianos, o trabalho imaterial é o trabalho da linguagem, criação mental e afetiva, seja pelo uso dos computadores, ou da própria criatividade humana. Segundo estes teóricos, sua importância tem crescido enormemente no atual ciclo produtivo, a ponto de se tornar ele mesmo a base da produção, em todos os setores. É sobre o trabalho cognitivo e sua reconfiguração do capitalismo que se encontra boa parte dos fundamentos que Antonio Negri expõe em *Império*. Para saber mais, vide: Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001. (Nota do Rizoma)

2. Corrente do pensamento neo-marxista dos anos de 1960 que tem, entre seus maiores teóricos, Mario Tronti e o próprio Antonio Negri. (Nota do Tradutor)

3. Bifo faz referência a Félix Guattari e Gilles Deleuze. (N. do T.)

4. A bolsa americana dos valores das empresas de alta tecnologia. (N. do T.)

5. O movimento do Open Source, do copyleft e/ou do freenet coloca no cerne de sua estratégia a socialização dos meios de tratamento da informação e, pois, articula num mesmo plano a organização das lutas e da produção. Para uma apresentação sucinta, vide: Stallman, Richard. *Biopirataria ou bioprivatização? Lugar Comum*. Rio de Janeiro: Nepcom/UFRJ, n. 9/10, set. 1999. Vide também: Moineau, Laurent; Papatheodorou, Aris. *Cooperação e produção imaterial em softwares livres. Elementos para uma leitura política do fenômeno GNU/Linux. Lugar Comum*. Rio de Janeiro: Nepcom/UFRJ, n. 11, maio/ago. 2000. (N. do T.)

Tradução de Silva Debetto C. Reis

Franco Berardi, ou **Bifo**, é escritor, ativista, lendário participante da pirata Rádio Alice nos anos 70, que atualmente vive e trabalha em Bolonha.

Fonte: Cocco, Giuseppe; Hopstein, Graciela. *As multidões e o Império: entre globalização da guerra e universalização dos direitos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, pp. 107-112.

BIOPOLÍTICA E BIOPOTÊNCIA NO CORAÇÃO DO IMPÉRIO

Peter Pål Pelbart

O Imperador da China resolveu, um belo dia, construir uma muralha para se proteger dos nômades, vindos do Norte. A construção mobilizou a população inteira por anos a fio. Conta Kafka que ela foi empreendida por partes : um bloco aqui, outro ali, outro acolá, e não necessariamente eles se encontravam. De modo que entre um e outro pedaço de muralha construído em regiões desérticas abriam-se grandes brechas, lacunas quilométricas (1). O resultado foi uma muralha descontínua cuja lógica ninguém entendia, já que ela não protegia de nada nem de ninguém. Talvez apenas os nômades, na sua circulação errática pelas fronteiras do Império, tinham alguma noção do conjunto da obra. No entanto, todos supunham que a construção obedecesse a um plano rigoroso elaborado pelo Comando Supremo, mas ninguém sabia quem dele fazia parte e quais seus verdadeiros desígnios. Enquanto isso, um sapateiro residente em Pequim relatou que já havia nômades acampados na praça central, a céu aberto, diante do Palácio Imperial, e que seu número aumentava a cada dia (2). O próprio imperador apareceu uma vez na janela para espiar a agitação que eles provocavam. O Império mobiliza todas suas forças na construção da Muralha contra os nômades, mas eles já estão instalados no coração da capital enquanto o Imperador todo poderoso é um prisioneiro em seu próprio palácio.

Kafka dá poucas indicações sobre os nômades. Eles têm bocas escancaradas, dentes afiados, comem carne crua junto a seus cavalos, falam como gralhas, reviram os olhos e afiam constantemente suas

facas. Não parecem ter a intenção de tomar de assalto o palácio imperial. Eles desconhecem os costumes locais e imprimem à capital em que se infiltraram sua esquisitice. Ignoram as leis do Império, parecem ter sua própria lei, que ninguém entende. É uma lei-esquiza, dizem Deleuze-Guattari (3). Por que esquiza ? Talvez pela semelhança do nômade com o esquizo. O esquizo está presente e ausente simultaneamente, ele está na tua frente e ao mesmo tempo te escapa, sempre está dentro e fora, da conversa, da família, da cidade, da economia, da cultura, da linguagem.. Ele ocupa um território mas ao mesmo tempo o desmancha, dificilmente ele entra em confronto direto com aquilo que recusa, não aceita a dialética da oposição, que sabe submetida de antemão ao campo do adversário, por isso ele desliza, escorrega, recusa o jogo ou subverte-lhe o sentido, corrói o próprio campo e assim resiste às injunções dominantes. O nômade, como o esquizo, é o desterritorializado por excelência, aquele que foge e faz tudo fugir. Ele faz da própria desterritorialização um território subjetivo.

Como pode o Império lidar com um território subjetivo de tal natureza ? Mas como pode ele deixar de lidar precisamente com isso ? Por mais que um Imperador tenha Muralhas concretas a construir, Império algum pode ficar indiferente a essa dimensão subjetiva sobre a qual ele se assenta primordialmente, sob pena de esfacelar-se - o que é ainda mais verdadeiro nas condições de hoje. De fato, como poderia o Império atual manter-se caso não capturasse o desejo de milhões de pessoas ? Como conseguiria ele mobilizar tanta gente caso não plugasse o sonho das multidões à sua mega-máquina planetária ? Como se expandiria se não vendesse a todos a promessa de uma

segurança, de uma felicidade, o desejo de um modo de vida ? Afinal, o que nos é vendido o tempo todo, senão isto : maneiras de ver e de sentir, de pensar e de perceber, de morar e de vestir ? O fato é que consumimos, mais do que bens, formas de vida - e mesmo quando nos referimos apenas aos estratos mais carentes da população, ainda assim essa tendência é crescente. Através dos fluxos de imagem, de informação, de conhecimento e de serviços que acessamos constantemente, absorvemos maneiras de viver e sentidos de vida, consumimos toneladas de subjetividade. Chame-se como se quiser isto que nos rodeia, capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade de espetáculo, era da biopolítica, o fato é que vemos instalar-se nas últimas décadas um novo modo de relação entre o capital e a subjetividade. O capital, como o disse Jameson, através da ascensão da mídia e da indústria de propaganda, teria penetrado e colonizado um enclave até então aparentemente inviolável, o Inconsciente. Mas esse diagnóstico é hoje insuficiente. Ele agora não só penetra nas esferas as mais infinitesimais da existência, mas também as mobiliza, ele as põe para trabalhar, ele as explora e amplia, produzindo uma plasticidade subjetiva que ao mesmo tempo lhe escapa por todos os lados, obrigando o próprio controle a nomadizar-se.

O Império contemporâneo, diferentemente do Império chinês do conto de Kafka, já não funciona na base de muralhas e trincheiras, e os últimos acontecimentos demonstraram cabalmente a falência da lógica da fortaleza. O Império se nomadizou completamente. Ou melhor, ele é a resposta política e jurídica à nomadização generalizada. Ele mesmo depende da circulação de fluxos de toda

ordem a alta velocidade, fluxos de capital, de informação, de imagem, de bens, mesmo e sobretudo de pessoas (4). Claro que nem tudo circula da mesma maneira por toda parte, e nem todos extraem dessa circulação os mesmos benefícios. O novo capitalismo em rede, que enaltece as conexões, a movência, a fluidez, produz novas formas de exploração e de exclusão, novas elites e novas misérias, e sobretudo uma nova angústia - a do desligamento. O que Castel chamou de desfiliação, e Rifkin de desconexão. Ser ameaçado de desconexão, de desengate - sabemos que a maioria se encontra nessa condição, de desplugamento efetivo da rede. O problema se agrava quando o direito de acesso às redes, como o diz Rifkin (e agora trata-se não só da rede no sentido estrito, tecnológico e informático, mas das redes de vida num sentido amplo) migra do âmbito social para o âmbito comercial. Em outras palavras : se antes a pertinência às redes de sentido e de existência, aos modos de vida e aos territórios subjetivos dependia de critérios intrínsecos tais como tradições, direitos de passagem, relações de comunidade e trabalho, religião, sexo, cada vez mais esse acesso é mediado por pedágios comerciais, impagáveis para uma grande maioria. O que se vê então é uma expropriação das redes de vida da maioria da população, através de mecanismos cuja inventividade e perversão parecem ilimitadas.

Mas não deveríamos deixar-nos embalar por um determinismo tão apocalíptico quanto complacente. Parafraseando Benjamin, seria preciso escovar esse presente a contrapelo, e examinar as novas possibilidades de reversão vital que se anunciam nesse contexto. Pois nada do que foi evocado acima pode ser imposto unilateralmente de cima para baixo, já que essa subjetividade vampirizada, essas redes de

sentido expropriadas, esses territórios de existência comercializados, essas formas de vida visadas não constituem uma massa inerte e passiva à mercê do capital, mas um conjunto vivo de estratégias. A partir daí, seria preciso perguntar-se de que maneira, no interior dessa mega-máquina de produção de subjetividade, surgem novas modalidades de se agregar, de trabalhar, de criar sentido, de inventar dispositivos de valorização e de auto-valorização. Num capitalismo conexcionista, que funciona na base de projetos em rede, como se viabilizam outras redes que não as comandadas pelo capital, redes autônomas, que eventualmente cruzam, se descolam, infletem ou rivalizam com as redes dominantes? Que possibilidade restam, nessa conjunção de plugagem global e exclusão maciça, de produzir territórios existenciais alternativos àqueles ofertados ou mediados pelo capital? De que recursos dispõe uma pessoa ou um coletivo para afirmar um modo próprio de ocupar o espaço doméstico, de cadenciar o tempo comunitário, de mobilizar a memória coletiva, de produzir bens e conhecimento e fazê-los circular, de transitar por esferas consideradas invisíveis, de reinventar a corporeidade, de gerir a vizinhança e a solidariedade, de cuidar da infância ou da velhice, de lidar com o prazer ou a dor? (5)

Mais radicalmente, impõe-se a pergunta: que possibilidades restam de criar laço, de tecer um território existencial e subjetivo na contramão da serialização e das reterritorializações propostas a cada minuto pela economia material e imaterial atual? Como reverter o jogo entre a valorização crescente dos ativos intangíveis tais como inteligência, criatividade, afetividade, e a manipulação crescente e violenta da esfera subjetiva? Como detectar modos de subjetivação

emergentes, focos de enunciação coletiva, territórios existenciais, inteligências grupais que escapam aos parâmetros consensuais, às capturas do capital e que não ganharam ainda suficiente visibilidade no repertório de nossas cidades?

Há alguns anos no Brasil eram visíveis configurações comunitárias diversas, ora mais ligadas à Igreja, ora ao Movimento dos Sem-Terra, ora às redes de tráfico, ou provenientes de movimentos reivindicatórios e estéticos diversos, como o hip-hop, ou modalidades de 'inclusão às avessas' proporcionado pelas gangues de periferia (6), mantendo com as redes hegemônicas graus de distância ou enlace diversos. Eu não saberia dizer o que está nascendo hoje nos centros urbanos brasileiros, muito menos nas demais cidades do planeta. Mas há um fenômeno que me intriga, entre outros. No contexto de um capitalismo cultural, que expropria e revende modos de vida, não haveria uma tendência crescente, por parte dos chamados excluídos, em usar a própria vida, na sua precariedade de subsistência, como um vetor de auto-valorização? Quando um grupo de presidiários compõe e grava sua música, o que eles mostram e vendem não é só sua música, nem só suas histórias de vida escabrosas, mas seu estilo, sua singularidade, sua percepção, sua revolta, sua causticidade, sua maneira de vestir, de "morar" na prisão, de gesticular, de protestar, de rebelar-se - em suma, sua vida. Seu único capital sendo sua vida, no seu estado extremo de sobrevivência e resistência, é disso que fizeram um vetor de existencialização, é essa vida que eles capitalizaram e que assim se auto-valorizou e produziu valor. É claro que num regime de entropia cultural essa "mercadoria" interessa, pela sua estranheza, aspereza, visceralidade, ainda que facilmente também ela possa ser

transformada em mero exotismo étnico de consumo descartável. Mas a partir desse exemplo extremo e ambíguo, eu perguntaria, também à luz dos nômades de Kafka a quem me referi no início, se não precisaríamos de instrumentos muito esquisitos para avaliar a capacidade dos chamados 'excluídos' ou 'desfiliados' ou 'desconectados' de construir territórios subjetivos a partir das próprias linhas de escape a que são impelidos, ou dos territórios de miséria a que foram relegados, ou da incandescência explosiva em que são capazes de transformar seus fiapos de vida em momentos de desespero coletivo.

Utilizando de maneira originalíssima textos de Gabriel Tarde, Maurizio Lazzarato debruçou-se recentemente sobre um feixe de questões correlatas (7), das quais reteríamos a seguinte: Que capacidade social de produzir o novo está disseminada por toda parte, sem estar essa capacidade subordinada aos ditames do capital, sem ser proveniente dele e nem depender de sua valorização? A idéia de Tarde relida por Lazzarato, e que eu retomo nesse contexto de maneira excessivamente sucinta, é que todos produzem constantemente, mesmo aqueles que não estão vinculados ao processo produtivo. Produzir o novo é inventar novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. Todos e qualquer um inventam, na densidade social da cidade, na conversa, nos costumes, no lazer - novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. A invenção não é prerrogativa dos grandes gênios, nem monopólio da indústria ou da ciência, ela é a potência do homem comum. Cada variação, por minúscula que seja, ao propagar-se e ser imitada torna-se quantidade social, e assim pode ensinar

outras invenções e novas imitações, novas associações e novas formas de cooperação. Nessa economia afetiva, a subjetividade não é efeito ou superestrutura etérea, mas força viva, quantidade social, potência psíquica e política.

Nesse contexto, as forças vivas presentes por toda parte na rede social deixam de ser apenas reservas passivas à mercê de um capital insaciável, e passam a ser consideradas elas mesmas um capital, ensejando uma comunalidade de auto-valorização. Ao invés de serem apenas objeto de uma vampirização por parte do Império, são positividade imanente e expansiva que o Império se esforça em regular, modular, controlar. A potência de vida da multidão, no seu misto de inteligência coletiva, afetação recíproca, produção de laço, capacidade de invenção de novos desejos e novas crenças, de novas associações e novas formas de cooperação, é cada vez mais a fonte primordial de riqueza do próprio capitalismo. Uma economia imaterial que produz sobretudo informação, imagens, serviços, não pode basear-se na força física, no trabalho mecânico, na automatismo burro, na solidão compartimentada. São requisitados dos trabalhadores sua inteligência, sua imaginação, sua criatividade, sua conectividade, sua afetividade - toda uma dimensão subjetiva e extra-econômica antes relegada ao domínio exclusivamente pessoal e privado, no máximo artístico. Como o diz Toni Negri, agora é a alma do trabalhador que é posta a trabalhar, não mais o corpo, que apenas lhe serve de suporte. Por isso, quando trabalhamos nossa alma se cansa como um corpo, pois não há liberdade suficiente para a alma, assim como não há salário suficiente para o corpo. Em todo caso, que a alma trabalhe significa, nos termos que mencionávamos há pouco,

que é a vitalidade cognitiva e afetiva que é solicitada e posta a trabalhar. O que se requer de cada um é sua força de invenção, e a força-invenção dos cérebros em rede se torna tendencialmente, na economia atual, a principal fonte do valor. É como se as máquinas, os meios de produção tivessem migrado para dentro da cabeça dos trabalhadores e virtualmente passassem a pertencer-lhes. Agora sua inteligência, sua ciência, sua imaginação, isto é, sua própria vida passaram a ser fonte de valor. A associação e cooperação entre uma pluralidade de cérebros prescinde, no limite, da mediação do capitalista, tão decisiva num regime fordista.

Podemos retomar nosso leitmotiv : todos e qualquer um, e não apenas os trabalhadores inseridos numa relação assalariada, detêm a força-invenção, cada cérebro-corpo é fonte de valor, cada parte da rede pode tornar-se vetor de valorização e de autovalorização. Assim, o que vem à tona com cada vez maior clareza é a biopotência do coletivo, a riqueza biopolítica da multidão. É esse corpo vital coletivo reconfigurado pela economia imaterial das últimas décadas que, nos seus poderes de afetar e de ser afetado e de constituir para si uma comunalidade expansiva, desenha as possibilidades de uma democracia biopolítica.

Duas palavrinhas ainda. Uma a respeito do termo biopolítica e outra a respeito do termo multidão. Biopolítico foi o termo forjado por Foucault para designar uma das modalidades de exercício do poder sobre a vida, sobre a população enquanto massa global afetada por processos de conjunto. Um grupo de teóricos, majoritariamente italianos, propôs uma pequena inversão, não só semântica, mas também conceitual e política. Com ela, a biopolítica deixa de ser

prioritariamente a perspectiva do poder tendo por objeto passivo o corpo da população e suas condições de reprodução, sua vida. A própria noção de vida deixa de ser definida apenas a partir dos processos biológicos que afetam a população. Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo. Como diz Lazzarato, a vida deixa de ser reduzida, assim, a sua definição biológica para tornar-se cada vez mais uma virtualidade molecular da multidão, energia a-orgânica, corpo-sem-órgãos. O bios é redefinido intensivamente, no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico, aquém da divisão biológico/mecânico, individual/coletivo, humano/inumano. Assim, a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza, se descola de sua acepção biológica para ganhar uma amplitude inesperada e ser, portanto, redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana. Daí a inversão, em parte inspirada em Deleuze, do sentido do termo forjado por Foucault : biopolítica não mais como o poder sobre a vida, mas como a potência da vida. A biopolítica como poder sobre a vida toma a vida como um fato, natural, biológico, como zoè, ou como diz Agamben, como vida nua, como sobrevida. É o que vemos operando na manipulação genética, mas no limite também no modo como são tratados os prisioneiros da Al Qaeda em Guantánamo, ou os adolescentes infratores nas instituições de "reeducação" em São Paulo - e os atos de auto-imolação espetacularizada que esses jovens protagonizam em suas rebeliões, diante das tropas de choque e das câmaras de televisão, não seriam a tentativa de reversão a partir

desse 'mínimo' que lhes resta, o corpo nú ? (8). Em contrapartida, a biopolítica concebida como potência de variação de formas de vida equivale à biopotência da multidão, tal como referida acima.

Ainda uma palavra sobre a multidão. Tradicionalmente o termo é usado de maneira pejorativa, indicando um agregado indomável que cabe ao governante domar e dominar. Já o povo é concebido como um corpo público animado por uma vontade única. Com efeito, como o diz Paolo Virno (9), e nas condições contemporâneas isso é ainda mais visível, a multidão é plural, centrífuga, refratária à unidade política. Ela não assina pactos com o soberano, não delega a ele direitos, inclina-se a formas de democracia não representativa. Talvez ela seja regida por uma lei-esquiza, tal como os nômades de Kafka. Numa fórmula sugestiva, Virno ainda diz : a multidão deriva do Uno, o povo tende ao Uno. O que é esse Uno do qual a multidão deriva ? Para ir rápido, é o que Simondon chamou de realidade pré-individual (e que os pré-socráticos chamavam de a-peiron, Ilimitado), que Tarde referiu como virtualidade, que Marx designou por intelecto geral. Chamemo-lo de caldo biopolítico, esse magma material e imaterial, corpo-sem-órgãos que precede cada individuação - a potência ontológica comum. De qualquer modo, por menos que se saiba que desenho pode ter uma democracia biopolítica, sabemos ao menos que ela está nas antípodas do que Canetti definiu com sendo a lógica da massa, com sua composição homogênea e compacta, com sua direção única e liderança unitária. A multidão, na sua configuração acentrada e acéfala, no seu agenciamento esquizo, testemunha de um outro desejo e de uma outra subjetividade.

Eu concludo. Talvez Foucault continue tendo razão : hoje em dia, ao lado das lutas tradicionais contra a dominação (de um povo sobre outro, por exemplo) e contra a exploração (de uma classe sobre outra, por exemplo), é a luta contra as formas de assujeitamento, isto é, de submissão da subjetividade, que prevalecem. Talvez a explosividade desse momento tenha a ver com a extraordinária superposição dessas três dimensões.

Volta a pergunta insistente : Como pensar as subjetividades em revolta ? Como mapear o sequestro social da vitalidade na desmesurada extensão do Império e na sua penetração ilimitada, tendo em vista as modalidades de controle cada vez mais sofisticadas a que ele recorre, sobretudo quando ele se realavanca na base do terrorismo generalizado e da militarização do psiquismo mundial ? Mas como mapear igualmente as estratégias de reativação vital, de constituição de si, individual e coletiva, de cooperação e auto-valorização das forças sociais à margem do circuito formal da produção ? Como acompanhar as linhas de êxodo e desinvestimento ativo dos 'excluídos', evitando enclausurá-los no território da exclusão, a exemplo daqueles que os privam da dimensão subjetiva e das linhas de escape que eles secretam a cada passo ? Em que medida a virtualidade da multidão extrapola o sistema produtivo atual com suas vampirizações, os modelos de subjetivação que ele engendrou (por exemplo, o do trabalhador assalariado), os cálculos do poder que ele suscita, a captura imperial e suas linhas de comando ? Além de recusar o sistema de valores e de exploração hegemônicas, como cria ela suas próprias possibilidades irreduzíveis, mesmo quando isso é feito a céu aberto, nem que o Imperador esteja por perto, à espreita,

espiando para ver no que poderia ele capitalizar aquilo que dele escapa ?

Não sei o quanto as poucas páginas de Kafka sobre a Muralha da China refletem a paranóia do Império contemporâneo, com suas estratégias frustradas para proteger-se dos excluídos que ele mesmo suscita, cujo contingente não pára de aumentar no coração da capital, numa vizinhança de intimidação crescente e num momento em que, como diria Kafka, sofre-se de enjôo marítimo mesmo em terra firme. Não sei o quanto os nômades de Kafka, na sua indiferença ostensiva em relação ao Império, não podem ajudar a pensar a lógica da multidão. Seja como for, em Kafka uma ironia fina vai solapando a solene consistência do Império. Há algo no funcionamento do Império que é puro disfuncionamento. Quando nas Conversas com Kafka, Janoush diz ao escritor checo que vivemos num mundo destruído, este responde : "Não vivemos num mundo destruído, vivemos num mundo transtornado. Tudo racha e estala como no equipamento de um veleiro destroçado." Rachaduras e estalos que Kafka dá a ver, e que a situação contemporânea escancara. Talvez o desafio atual seja intensificar esses estalos e rachaduras a partir da biopotência da multidão. Afinal o poder, como diz Negri inspirado em Espinosa, é superstição, organização do medo : "Ao lado do poder, há sempre a potência. Ao lado da dominação, há sempre a insubordinação. E trata-se de cavar, de continuar a cavar, a partir do ponto mais baixo : este ponto ... é simplesmente lá onde as pessoas sofrem, ali onde elas são as mais pobres e as mais exploradas ; ali onde as linguagens e os sentidos estão mais separados de qualquer poder de ação e onde, no entanto, ele existe ; pois tudo isso é a vida e não a morte." (10)

1. F. Kafka, A grande muralha da China, São Paulo, Europa América, 1976.
2. F. Kafka, "Uma folha antiga" (texto complementar ao A grande muralha da China), in Um médico rural, trad. Modesto Carone, São Paulo, Cia das Letras, 1999.
3. G. Deleuze e F. Guattari, Kafka - Por uma literatura menor, Rio de Janeiro, Imago, 1977.
4. Cf. Toni Negri e Michael Hardt, Empire, Paris, Exils Ed. 2000.
5. F. Guattari, "Restauração da Cidade Subjetiva", in Caosmose, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
6. Glória Diógenes, Cartografias da cultura e da violência. Gangues, galeras e o movimento hip hop, São Paulo-Fortaleza, Secretaria da Cultura e do Desporto, 1998.
7. M. Lazzarato, Invention et travail dans la coopération entre cerveaux, Essai sur la théorie sociale de la différence de Gabriel Tarde, à paraître.
8. Maria Cristina Vicentin, Rebeliões da juventude, tese, inédito.
9. Paolo Virno, "Multitudes et principe d'individuation", in Multitudes n. 7, Paris, 2001.
10. T. Negri, Exílio, São Paulo, Iluminuras.

Fonte: Multitudes (<http://multitudes.samizdat.net>).

BOICOTE E CONSUMO CRÍTICO : Práticas para o exercício da cidadania
Marta Vieira Caputo (mvcaputo@yahoo.com.br)



Como se organizam e se difundem os movimentos ativistas no início do século XXI?

Com o advento da Internet, como essa nova tecnologia da informação vem favorecendo os mecanismos de exercício da cidadania?

Podemos realmente considerar que surge, neste momento, uma nova categoria de consumidores, conscientes de que seu poder de compra, enquanto instrumento coletivo de barganha, pode influenciar na decisão de questões globais e nacionais?

Se a Internet favorece a organização de comunidades virtuais, em torno de interesses que lhes são próprios, com que intensidade os movimentos ativistas originados nesse meio conseguem a adesão daqueles que se encontram excluídos da comunicação digital?

Com o advento da Internet, comunidades virtuais vêm se organizando, em todo o mundo, em torno dos mais diversos interesses. Movimentos ativistas, das mais diversas naturezas, utilizam-se desse veículo para distribuir seus manifestos, disseminar suas idéias, organizar passeatas, cadastrar militantes, simpatizantes e voluntários, no sentido de se fazerem ouvir em suas reivindicações, aspirações e opiniões.

As mais diversas mobilizações populares podem ser organizadas, totalmente pelo meio virtual.

Recentemente, preocupados em difundir informações e formas de organização unificadas de suas ações, os movimentos ativistas empenharam-se em organizar comitês pró-boicote, utilizando-se da Internet para difundir suas mensagens pelo planeta.

O termo “boycott” originou-se na Irlanda em 1780, quando o senhorio inglês Charles Cunningham Boycott foi “boicotado” por fazendeiros irlandeses famintos, por recusar-se a abaixar os aluguéis.

A partir dos anos 1990, os boicotes tornaram-se cada vez mais populares, recebendo uma crescente atenção por parte da grande mídia.

Após os ataques às torres gêmeas do World Trade Center, em 11 de setembro de 2001 em Nova York, e a subsequente ofensiva militar dos Estados Unidos da América ao Iraque, a prática dos boicotes às multinacionais que apoiaram a candidatura de George W. Bush à presidência dos Estados Unidos da América, se disseminou rapidamente por meio da rede mundial de computadores, contra as posturas assumidas por aquele governo, sob o pretexto de combater o terrorismo.

Nos EUA concentra-se a maioria dos comitês pró-boicotes, embora braços dos mesmos sejam encontrados em todos os continentes. Este tipo de manifestação não-violenta tem sido usada para protestar sobre questões globais ou nacionais, tais como práticas trabalhistas injustas, liberdades civis, discriminações, direitos humanos, proteção aos animais e ao meio ambiente, tendo por alvo práticas de companhias ou políticas de governo envolvidas nessas questões.

A ação em boicote ganhou aclamação como uma ferramenta de protesto não-violento com o boicote aos ônibus em Montgomery Alabama, organizado pelo Dr. Martin Luther King Jr. em meados dos anos 50, e que se

tornou um momento decisivo do movimento pelos direitos civis da comunidade negra dos EUA. O boicote tornou-se um dos meios de protesto utilizados por organizações pacifistas e que pregam o ativismo não-violento, desde então.

Uma das vitórias mais significativas dos boicotes, foi a abolição do apartheid na África do Sul. As campanhas de boicote aos produtos da Shell, Kellogg's e Coca-Cola, entre outras, haviam sido lançadas mundialmente para protestar contra as políticas racistas do governo sul-africano. As companhias afetadas pelo boicote receberam manifestações de acionários solicitando o *desinvestimento* no país, catalisando as circunstâncias para a abolição do apartheid em 1994.

Outra campanha pró-boicote recente e significativa foi lançada em 1995 pelo International Peace Bureau, em oposição aos testes nucleares franceses na Polinésia Francesa. Em especial, a indústria vinícola francesa foi duramente atingida por essa campanha, por causa de sua popularidade internacional. De acordo com Bruce Hall, coordenador do Comprehensive Test Ban Clearinghouse, o boicote combinado aos protestos, teve um impacto real: o número de testes foi reduzido em 25%. Adicionalmente, o presidente francês, Jacques Chirac comprometeu-se a assinar o TIPT (*Tratado Inclusivo de Proibição de Testes*). Finalmente, em 1998, a França ratificou o TIPT.

Algumas campanhas pró-boicotes são significativas pela sua duração. A mais longa durou 12 anos, lançado pelo Irish National Caucus contra a Ford Motors. Essa campanha terminou em 1998, quando a companhia concordou

em implementar os princípios de McBride. Estes princípios impediram que empresas dos EUA subsidiassem a discriminação anticatólica na Irlanda do Norte.

Em 1979, donas-de-casa do Brasil se uniram para boicotar o consumo de carne, devido aos altos e abusivos preços do produto. O movimento conseguiu uma queda de 20% no preço da carne, segundo o IDEC – Instituto de Defesa do Consumidor .

Em outubro de 2003, em mais um ataque aos bancos por causa da cobrança de altos juros, o vice-presidente da República do Brasil, José Alencar, sugeriu que toda a sociedade boicotasse as instituições financeiras, não tomando empréstimos ou contratando financiamentos, até que as taxas de juros caíssem.

Recentemente, o IDEC propôs um boicote às empresas de telefonia, o “Caladão”, para pressionar a Presidência da República a rever, junto com as empresas mencionadas, os reajustes abusivos das tarifas. O instituto propõe o boicote ao uso dos telefones fixos às quintas-feiras entre 12h e 13h, tanto para fazer como para receber chamadas, disponibilizando, no site do Instituto, um selo para ser afixado nos telefones, cuja função é lembrar aos usuários a adesão ao boicote.

Outra ação de boicote, ora em curso no Brasil, foi deflagrada pela classe médica, contra as operadoras dos planos de saúde. Segundo entidades médicas, há cerca de dez anos os médicos não recebem quaisquer reajustes das empresas de planos de saúde, que, por sua vez, seguem impingindo

pesados aumentos para os pacientes. Só nos últimos sete anos, os planos subiram 248%, isso sem contar a recente majoração de 11,75% autorizada pela Agência Nacional de Saúde. O ICV (Índice do Custo de Vida), no mesmo período, foi de 72,63%, segundo o DIEESE (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos).

Os boicotes, enquanto formas não-violentas de protesto, agregam à essa característica outros pontos positivos relevantes: quando bem organizados, são bem sucedidos na maior parte das vezes e podem ter grande impacto nas atitudes e práticas das companhias além de, conseqüentemente, influenciarem as políticas de governo.

Para avaliar a percepção que tanto internautas quanto não-internautas têm das práticas de boicote, há que se caracterizar as variáveis que compõem ambos os perfis.

Segundo Friedman (1991), pesquisas feitas nos EUA demonstram que líderes em negócios consideram os boicotes mais eficazes do que outras técnicas utilizadas pelo consumidor, tais como ações legais de classe, campanhas de cartas à empresa, ou lobby político. Os boicotes ameaçam diretamente as vendas e portanto, os líderes das empresas os levam a sério, mesmo quando apenas uma pequena parcela dos clientes é influenciada.

De acordo com John Monogoven, vice-presidente senior da Pagan International Inc., uma empresa de relações públicas, o sucesso da ação de boicote significa mais do que apenas uma queda nas vendas. Muito raramente o impacto é sentido nas caixas registradoras. Na verdade, eles têm problemas com a moral dos empregados – empregados não gostam de

trabalhar para uma empresa que está sendo criticada e questionada. Pela mesma razão, eles têm problemas em recrutar os melhores estudantes de faculdades e universidades. E executivos de alto escalão passam uma grande parcela do tempo nessa questão, quando deveriam estar fazendo outras coisas (Revista Insight, 26/10/87, p.44).

Desde os anos 90 do século XX, as campanhas pró-boicotes estão ficando mais organizadas e têm recebido mais atenção da mídia. Se a grande mídia, por motivos óbvios, não lhes dá o espaço devido, as mídias alternativas têm se empenhado não só em divulgar tais campanhas, mas atuam ativamente também em todo o processo de mobilização, organização, difusão e até mesmo, de aferição dos resultados obtidos. Como conseqüência, as campanhas pró-boicotes tendem a se tornar cada vez mais eficazes em um período de tempo menor do que os boicotes antecedentes.

Hoje, por meio da Internet, um boicote feito por consumidores pode ser apoiado por milhões de pessoas. Conforme se lê em http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/, (Nua Internet Surveys), 605,6 milhões de pessoas já estavam on line em setembro de 2002.

Considerando que as novas tecnologias da informação têm popularizado os boicotes, e que estes são instrumentos legítimos de exercício da cidadania, entendemos que a investigação de suas causas, de seu *modus operandi* e seus efeitos deve ser realizada de maneira isenta e precisa, oferecendo subsídios para a difusão de mecanismos que privilegiem o consumo ético e o aprimoramento das relações entre os produtores de bens e seus consumidores, as instituições governamentais e a população.

Enfatizando o contexto brasileiro, a partir do surgimento da Internet, os conceitos de info-inclusão e cidadania, certamente, não podem ser tomados como sinônimos, embora se reconheça a mesma se constitui direito de cidadania na fase atual da sociedade tecnológica. Segundo Eugênio Trivinho (2000, p.222), a info-inclusão é “(...) *um novo direito em uma nova época como direito a essa época*”.

Segundo informações colhidas em <http://www.idbrasil.gov.br/>, no Brasil, a inclusão digital caminha a passos largos, favorecendo a mobilização popular e, a partir da edição, pelo governo federal do Decreto n.º 4.769, de 27 de junho de 2003, aprovou-se o PGMU (Plano Geral de Metas de Universalização). Esse plano obriga as concessionárias de serviços de telecomunicações a alinharem-se com as necessidades da sociedade, decorrentes das inovações tecnológicas, tais como: Terminais de Acesso Público (que permitirão acessar provedores de Internet a partir de terminais de uso público, os chamados "orelhões"); redução das desigualdades sociais, por meio da implantação das Unidades de Atendimento de Cooperativas (que levarão progressivamente serviços de telefonia e Internet para as comunidades rurais); Defesa do Consumidor e Geração de Empregos, (mediante a instalação gradativa de postos físicos de atendimento pessoal, para utilização de serviços e reclamações, distribuídos no território nacional) e ampliação dos meios de Atendimento a Portadores de Necessidades Especiais (com a adoção de telefones de uso público adaptados para esses usuários). Além disso, foi aperfeiçoado o programa GESAC (Governo Eletrônico Serviço de Atendimento ao Cidadão), objetivando a ampliação dos meios de acesso e universalização das informações pela Internet. Com

este programa foram implantados 543 unidades de comunicação, em banda larga, em parceria com o Ministério da Educação, representando cerca de 5.430 computadores disponíveis à população. O Ministério da Defesa está instalando 400 unidades de conexão à Internet em regiões de fronteiras. No âmbito do Programa Fome Zero, juntamente com o Ministério da Segurança Alimentar, estão sendo estruturados "Telecentros" em 1000 localidades abrangidas pelo Programa.

Ainda de acordo com a mesma fonte, acima citada, o Ministério das Comunicações brasileiro assim se pronuncia sobre a questão:

(...) inclusão digital é sinônimo de software livre para que seja economicamente sustentável e vinculada ao processo de autonomia tecnológica nacional, mediante a utilização de plataformas abertas e não-proprietárias. Considerando que o simples fato de desenvolver softwares livres é um elemento de afirmação de nossa cidadania, de nossa inteligência coletiva, de redução da dependência tecnológica e do pagamento de royalties ao Primeiro Mundo, o Ministério das Comunicações prega que a essência do software livre reside em quatro liberdades que seus usuários devem exercer:

1. *liberdade de executar o programa para qualquer propósito;*
2. *liberdade para estudar o programa e adaptá-lo às suas necessidades, ou seja, de ter acesso ao seu código fonte;*

3. liberdade de redistribuir suas cópias originais ou alteradas;

4. liberdade para aperfeiçoar o programa e liberá-lo para benefício da comunidade.

O Plano de Inclusão Digital e Alfabetização Tecnológica aprofunda a visão da educação, entendida como prática social transformadora da sociedade. A reflexão crítica da sociedade e da mundialização será utilizada para fomentar práticas criativas de recusa de todos os sentidos da exclusão social, inclusive de sua feição tecnológica e concentradora de conhecimento em círculos fechados do Primeiro Mundo. Por isso, o uso do software livre é uma decisão política-educacional.

Todo esse exercício em prol da inclusão digital, supõe-se, demandará a contrapartida da formação do cidadão, de suas aptidões e condições para o exercício da democracia. E, mobilizar-se em torno de interesses comuns, é também uma forma de educar-se para a cidadania.

Partindo do pressuposto de que a sociedade é constituída por categorias e grupos de pessoas cujos interesses diferem acentuadamente uns dos outros e que todos esses componentes buscam alcançar seus próprios interesses, competindo entre si, ou defendê-los, resistindo aos esforços competitivos de outros, o *modelo do conflito social* é um dos paradigmas pelo qual podemos analisar a

questão da comunicação entre os grupos de movimentos ativistas e a sociedade como um todo.

Incluindo análises da comunicação, o modelo de conflito social pode ser formulado e utilizado na elaboração de hipóteses e teorias aplicadas especificamente ao processo social em questão.

Pela via do paradigma do conflito social, nossa preocupação central é provar o papel positivo do conflito na dinâmica das sociedades e apontar vias para a institucionalização da negociação. Esta institucionalização será a grande vantagem das sociedades livres, únicas capazes de reconhecer a diferença e a diversidade.

Na análise ideológica da comunicação, é imprescindível relacionar as forças sociais envolvidas nos fenômenos investigados. Entendendo o capitalismo e a industrialização como fenômenos estruturais primários da sociedade contemporânea podemos proceder à análise de recortes de importantes elementos da economia de mercado nos dias atuais: desemprego, crises econômicas e sociais, militarismo, terrorismo. Tal percurso nos conduz à crítica às disciplinas setoriais que se especializam sem compreender a sociedade como um todo, ignorando as intervenções sociais e os fundamentos históricos, limitando-se aos estudos das condições presentes e, assim, considerando o indivíduo independente de seu contexto. Esse indivíduo, enquanto consumidor, não é soberano de sua própria individualidade. Esta é substituída por uma pseudo-individualidade, cujas características conformam a massa homogênea dos perfis delimitados pelas

pesquisas de marketing, fundamentadas na psicologia social ao configurar seus públicos-alvos, com o intuito de condicionar o consumo.

Neste ponto, questiona-se o papel dos *mass media* e suas estratégias de dominação na estrutura multi-estratificada de mensagens. Nesse cenário, o observador é colocado na situação de absorver ordens, indicações, proibições, deixando de decidir autonomamente.

Isto posto, colocamos a *teoria crítica da comunicação* como mais um pilar no contexto do referencial teórico que alicerça nossa análise, pois não podemos omitir a história social da produção dos objetos, em favor do discurso acerca dos objetos, imposto pela publicidade e avalizado pelos *mass media* que, desse discurso, extraem sua sobrevivência.

No momento em que se verifica a dissolução das fronteiras entre as telecomunicações, os *mass media* e a informática, uma nova mídia se configura. A privatização dos serviços de telecomunicação, ocorridos no mundo todo nas últimas décadas, por meio de compras, fusões e parcerias, vem alterar radicalmente a economia política do setor, promovendo vigorosamente o processo de oligopolização dos mesmos.

No Brasil, tal processo intensificou sobremaneira o poder de históricos global players privados e os analistas são unânimes em afirmar que, em poucos anos, o seu controle estará nas mãos de apenas uma dezena de empresas.

Assim, a compreensão do objeto das ciências sociais na sociedade globalizada passa a exigir novos conceitos e categorias, como coloca Venâncio A. Lima, in *Mídia – Teoria e Política* (2001), mencionando Ianni (1999), ao colocar tais conceitos e categorias:

(...) aldeia global, fábrica global, cidade global, nave espacial, desterritorialização, reterritorialização, redes inter e intracorporações, alianças estratégicas de corporações, nova divisão do trabalho, neofordismo, acumulação flexível, zona franca, mercado global, mercadoria global, moeda global, planejamento global, tecnocosmo, planeta Terra, sociedade civil mundial, contrato social universal etc.

A mídia desempenha, nesse cenário de globalização econômica e cultural, a centralidade da vida humana, quer como fonte de entretenimento, de informação ou como instrumento de trabalho, mesmo não se estendendo a toda população mundial e ainda que muitos ignorem o seu papel formador na cultura política.

Para investigar em profundidade o papel formador da mídia na cultura política, reconhecendo-a como objeto fundamental de análise para a compreensão do poder político no mundo contemporâneo, bem como para reunir subsídios empíricos para conhecer os movimentos ativistas emergentes e analisar suas ações, valemo-nos também dos conceitos de "cenário das representações políticas" (CR - P), "imaginário social e cultura política", por considerar que os mesmos são ferramentas adequadas ao reconhecimento dos atores sociais e dos cenários em questão.

No que tange, à própria gênese da Internet e ao surgimento das comunidades virtuais e suas mobilizações, não podemos deixar de recorrer a Manuel Castells, in A Sociedade em Rede, para compreender a revolução da tecnologia da informação, ora em curso, as implicações desta revolução no que se convencionou chamar de "nova economia", os processos sociais dominantes, organizados em torno de redes, e à sua teoria social de espaço e à teoria do espaço de fluxos.

Para compreender a "nova ecologia dos meios de comunicação" e como esta se organiza em torno da extensão do ciberespaço, consideramos relevante o paradoxo enunciado por Pièrre Levy, no artigo intitulado "O Universal Sem Totalidade, Essência Da Cybercultura" disponível em <http://empresa.portoweb.com.br/pierrelevy/ouniversalsem.html>, acessado em 04/10/04.

Para o autor, o ciberespaço, quanto mais universal (extenso, interconectado, interativo), menos totalizável, já que a cada conexão suplementar, mais heterogeneidade se acrescenta, novas fontes de informação, novas linhas de fuga, de maneira que o sentido global fica cada vez menos legível, cada vez mais difícil de circunscrever, de encerrar, de dominar. Em suas palavras,

(...) esse Universal dá acesso a um gozo do mundial, à inteligência coletiva em ato da espécie. Faz-nos participar mais intensamente da humanidade viva, mas sem que isso seja contraditório, ao contrário, com a multiplicação das singularidades e a ascensão da desordem. (...) a ecologia das técnicas de comunicação propõe, os atores humanos dispõem. Eles são quem decidem

em última instância, deliberadamente ou na semi-inconsciência dos efeitos coletivos, do universal cultural que juntos estão construindo. E, para isso, devem ter percebido a possibilidade de novas escolhas.

A "maneira de consumir" é um dado fundamental para trazer luz a tal compreensão. Até há pouco tempo supunha-se que as formas de exercer a cidadania, atreladas à capacidade de apropriação dos bens de consumo e às maneiras de utilização dos mesmos fossem compensadas pela igualdade em direitos abstratos, traduzidos pelo ato de votar. Entretanto, constata-se hoje, que o elemento-chave da representação político-administrativa, o eleitor, raramente consegue enxergar saída para as questões prioritárias, diante de um quadro de degradação política e descrença nas instituições.

A identidade do cidadão comum é ditada mais através do consumo privado de bens, insuflado pelos meios de comunicação, do que por dados relacionados às origens territoriais dos indivíduos, o corpo de leis de sua comunidade, os direitos promovidos por estas, seus representantes, etc.

As sociedades, sujeitas à burocratização técnica das decisões impostas pelo modelo econômico neoliberal articulado em instâncias globais inalcançáveis, fazem com que apenas os bens de consumo e as mensagens se tornem acessíveis, para que cada um os use "como achar melhor".

Os rápidos avanços das tecnologias da produção, a profusão e rapidez com que artigos com novos designs são colocados no mercado, a comunicação cada vez mais extensiva ou intensiva entre as sociedades, e

a ampliação dos desejos e expectativas que criam, acabam por gerar um quadro de instabilidade das identidades, antes restritas ao repertório de bens característicos e exclusivos de sua comunidade étnica ou nacional.



Entretanto, entendemos que a cultura de consumo não é provavelmente, uma realidade cristalizada, definitiva e imutável. Verificamos que, das contradições da cultura de consumo, das dificuldades crescentes para a

sua concretização, surgem movimentos e grupos sociais dispostos a questionar de forma contumaz essa sociedade, promovendo uma ruptura com o imaginário pós-moderno, e com os dogmas neoliberais ainda dominantes, que insistem em reiterar a impossibilidade da mudança do mundo.

PARA SABER MAIS SOBRE CAMPANHAS DE BOICOTES EM CURSO:

[Unbrand America](#)

Adbusters, o site canadense de contra-propaganda, se opõe à influência corporativa dos U.S.A.

CAMUFLE O SINAL - TÁTICAS DE GUERRILHA NA SELVA DA COMUNICAÇÃO

Sonja Bruenzels, Luther Blissett, autonome a.f.r.i.k.a. gruppe
(afrika@contrast.org)



A cena política está apreensiva. As verdades mais secretas, suprimidas e encobertas nos cursos de teoria marxista dos anos 70 e 80 finalmente vieram à luz. Você sabia que Friedrich Engels e Karl Marx foram praticamente os primeiros a fazer comunicação-guerrilha (depois de Till Eulenspiegel*) ? Eles forjaram resenhas do *Das Kapital* e foram os primeiros a demonstrar "falsas ocorrências que produzem eventos reais".

A bandida intelectual Sonja Bruenzels e o comissário para o uso correto dos significantes no espaço público, Luther Blissett, juntaram forças com o grupo autônomo a.f.r.i.k.a. e publicaram suas revelações no *Manual da Comunicação-Guerrilha* (Handbuch der Kommunikationsguerrilla). Eles perguntam: "Quando há Comunicação-Guerrilha?" Eles dão uma boa risada em cima das fantasiosas reclamações daqueles que acreditam na força e glória da informação mas ignoram as linguagens e lugares que determinam o sentido de palavras e signos. Na selva dos processos comunicacionais,

eles seguem os caminhos exauridos e obscuros de emissores, códigos e receptores e buscam maneiras de erodir as bases do poder e da autoridade.

O que é Comunicação-Guerrilha?

Comunicação-guerrilha é ação militante, política (politische Militanz). Difere da ação militante (autônoma) convencional no sentido em que ela não somente visa destruir os códigos do poder e da soberania, mas objetiva efetivamente desfigurá-los. Comunicação-guerrilha não é uma forma particular de comunicação política que apenas traz afirmações num texto direto (como flyers, slogans, pôsters). O objetivo não é a interrupção nem a permanente apropriação de um meio comunicacional. O objetivo é o roubo e a distorção de mensagens. Partimos da premissa de que a importância da comunicação é não só o que é dito mas também a forma da própria comunicação.

O objetivo da comunicação-guerrilha é deslegitimar o presente estado de poder e soberania. Para realizar isso, deve-se entender suas manifestações e estruturas multifacetadas. A comunicação-guerrilha tenta lidar com as estruturas de poder normativo das formas estabelecidas de comunicação assim como as estruturas de poder internalizadas ao nível do sujeito. Isto requer que sejam fabricadas situações em que se torna perceptível - por pelo menos um breve momento - que tudo poderia realmente ser bem diferente.

Por quê Comunicação-Guerrilha?

A comunicação-guerrilha é um resultado das experiências com os antigos conceitos da esfera pública opositora (Gegenöffentlichkeitskonzepten) e práticas educacionais da esquerda. Nas sociedades do capitalismo tardio nada pode ser ganho a partir da livre difusão da verdade. A política tradicional da esquerda frequentemente parece contar com o poder persuasivo do argumento racional. A confiança de que a simples apresentação da informação representa uma forma efetiva de ação política ainda é inabalável. Supõe-se que o conteúdo crítico seja suficiente para romper a rede de mensagens manipuladas, com as quais a mídia influencia a consciência das massas. O principal problema aqui é a aceitação da idéia: "quem quer que possua os emissores pode controlar os pensamentos dos humanos". Esta hipótese vem de um modelo de comunicação muito simples que só põe o foco no "emissor" (no caso da comunicação de massas, no geral, central e industrialmente organizada), o "meio" que transporta a informação, e o "receptor".

A euforia em torno da sociedade da informação, tanto quanto sua oposição pessimista - que acredita no excesso de informação -, não encaram o problema crucial da democracia representativa dos cidadãos: fatos e informação não causam quaisquer consequências. Encare a coisa, mesmo que histórias de desastres, escândalos e disparidades estejam sendo publicados, eles não têm quase nenhuma consequência.

Lugares e Espaços para a Comunicação-Guerrilha

Pontos de partida para a comunicação-guerrilha são espaços públicos nos quais o poder está sendo negociado e reproduzido num nível cultural e simbólico. Primeiramente, isso se refere ao espaço público concreto, a cidade e as ruas. Ao mesmo tempo, isso abrange o espaço da mídia, que é caracterizado por um processo de comunicação de sentido único (um-para-muitos). Aqui a balança do poder é claramente visível: alguns têm o poder de determinar os assuntos da mídia e a maneira pela qual eles são tratados, outros só podem expressar sua opinião movendo os pés para votar ou com seus controles remotos, desligando sua televisão ou rádio. Um terceiro espaço, de alguma forma conectado, mas, em muitos aspectos, parte de uma estrutura inteiramente diferente, é o espaço virtual. O desenvolvimento de novas tecnologias de informação e comunicação resulta em modos qualitativamente novos, interativos, de comunicação.

Comunicação-Guerrilha não é Guerrilha de Mídia

Não construímos nosso entendimento da comunicação na base de só um aparato técnico específico, ou seja, um meio. A comunicação-guerrilha não é, então, guerrilha de mídia. Comunicação-Guerrilha pode ser vista mais como uma forma de comunicação política, que requer uma energia e atitude subversiva, assim como uma intuição para as implicações das formas de atos comunicativos - de dentro da produção da ordem simbólica. Que resta fazer? Buscar e empacotar o subversivo na comunicação, com a intenção de equipar e suprir as forças emudecidas do público opositor com as estrondosas trombetas da distorção e da super-identificação! Até este momento, como

aconteceu com as muralhas de Jericó, a fundação básica da ordem reinante logo irá desmoronar e implodir. O que só deixa uma instância: detone pra valer!

* Till Eulenspiegel é um personagem de lenda medieval do norte da Europa. Pícaro, blefador e *bon-vivant*, teve suas peripécias e burlas farsescas narradas em lendas e romance (Charles de Coster), que lhe granjearam a fama de herói popular. (N. do Trad.)

Verlag Libertäre Assoziation
Lindenallee 72
D-20259 Hamburg

Tradução do inglês por Ricardo Rosas

Visite o site da Kommunikationsguerrilla (www.contrast.org/KG).

Fonte: Crash Media
(www.medialounge.net/lounge/workspace/crashhtml/index.html).

O PENSAMENTO SOCIALISTA LIBERTÁRIO DE NOAM CHOMSKY (Parte 1)

Felipe Corrêa



Por razão de o renomado intelectual Noam Chomsky defender, desde a década de 1970, os princípios do socialismo libertário, achamos por bem escrever esse artigo, cujo objetivo está na análise da relação de seu pensamento – uma constante busca de transformação social – com o anarquismo. A tentativa de trazer as tradicionais lições dos clássicos anarquistas do final do século XIX e início do século XX para os dias de hoje, colocando-as como possíveis soluções para os problemas do mundo em que vivemos, é, em grande medida, o que

nos motiva a estudar o autor e debater uma série de questões que é levantada por ele.

Chomsky ficou conhecido, principalmente, pelos seus escritos contra a política externa norte-americana e suas análises da política e da economia do mundo, o que podemos encontrar em seus *Novas e Velhas Ordens Mundiais, Contendo a Democracia, O Império Americano e Ano 501: a conquista continua*. Além disso, apresentou instigantes análises da forma como as corporações vêm dominando o mundo, da economia global e do movimento de resistência, em *O Lucro ou as Pessoas*. Fez notáveis análises dos atentados terroristas em *11 de Setembro*, interessantes observações em seus escritos sobre mídia, tais como *Controle da Mídia: os espetaculares feitos da propaganda* e *A Manipulação do Público*, entre tantas outras publicações. Chomsky ficou também conhecido por razão de seus importantes livros sobre lingüística tais como *Estruturas Sintáticas, Aspectos da Teoria da Sintaxe, e Lingüística Cartesiana* (1). Isso geralmente é de conhecimento daqueles que admiram e conhecem um pouco da vasta obra do autor. Muitos, no entanto, não sabem dessa defesa explícita dos princípios do socialismo libertário. Por esse motivo, achamos por bem mostrar esse “outro” Chomsky. Dizemos um outro Chomsky, e assim fizemos questão de mencionar por diversas vezes na apresentação de seu livro *Notas sobre o Anarquismo* (2) – cuja organização e tradução também foi fruto de nosso trabalho –, pois seus escritos sobre lingüística, política externa dos EUA, etc. são facialmente encontrados e muito conhecidos. Ao contrário, seus textos discutindo anarquismo, são pouco conhecidos e até por isso, surgiu a proposta do livro, que seria mostrar esse “novo”

Chomsky. Trazer à tona textos que estavam “perdidos” em antigos periódicos anarquistas, em livros nunca traduzidos ao português e mostrar a atualidade do pensamento libertário presente em Chomsky.

Há um fator de muita importância na forma com que Chomsky apresenta seu pensamento. Sua concepção do papel dos intelectuais, muito bem exposta em seu artigo *The Responsibility of Intellectuals* (A Responsabilidade dos Intelectuais) de 1967, coloca sobre estes o dever de “denunciar as mentiras dos governos, analisar as ações de acordo com suas causas, seus motivos e as suas intenções, que são freqüentemente escondidas”. Para ele, o mundo ocidental daria aos intelectuais esse poder, fruto de sua liberdade política, de seu acesso à informação e de sua liberdade de expressão. Mais ainda: por constituírem uma pequena e privilegiada minoria, os intelectuais acabariam sendo beneficiados pois “a democracia ocidental proporciona o tempo disponível, as habilidades e a instrução para a busca da verdade que está escondida atrás da máscara da distorção e da falsidade, da ideologia e do interesse de classe”, fatores esses, que acabam por influenciar os fatos que chegam até nós. Chomsky constrói seu pensamento do anarquismo sobre estes mesmos alicerces. Em momento algum, coloca-se como um explorado ou um simples proletário. Seria inclusive cínico de sua parte caso o fizesse. Ele acaba por colocar-se como um intelectual privilegiado, que mora num país que proporciona a seus cidadãos condições privilegiadas e cujo conhecimento e respeito que tem, terminam por propiciar-lhe maiores liberdades. É nesse sentido que Chomsky buscará

transformar as realidades do mundo, utilizando como vantagens, as condições em que está imerso.

Algo que nos admira é que, apesar de um grande e erudito intelectual com quase 50 anos de academia, Chomsky consegue fazer-se entender por exemplos simples e um palavreado altamente acessível para qualquer um que queira compreender seu pensamento. Em grande medida, pode-se atribuir também a esse motivo, a relação que tentamos estabelecer entre o pensamento de Chomsky e de Errico Malatesta, anarquista italiano cujos textos tinham, apesar de um conteúdo de grande relevância, uma forma simples, de fácil compreensão. Apesar de Malatesta nunca ser citado nos textos e entrevistas de Chomsky, parece-nos inevitável que existam alguns pontos de convergência entre os dois, tanto na forma quanto no conteúdo de seus escritos. Por ora, entretanto, cabe-nos ressaltar apenas essa similaridade – dos escritos de forma simples e com grande conteúdo –, algo que acabamos por considerar uma qualidade.

Nosso intento, ao escrever sobre o pensamento de Noam Chomsky, reflete, como já dito, um esforço na atualização das idéias anarquistas, e Chomsky, apesar de polêmico – veremos o porquê durante o texto – tem a base de suas idéias construída sobre os clássicos anarquistas. Propõe, do nosso ponto de vista, uma interessante tentativa em trazer a discussão do anarquismo para os dias de hoje. Identificamos, por isso, para a compreensão de seu pensamento e das suas relações com os princípios libertários, dez aspectos que tentarão dar conta deste assunto. No entanto, para uma compreensão mais aprofundada, sugerimos a leitura do material

selecionado por nós em *Notas sobre o Anarquismo*. Tentaremos também, relacionar alguns autores com esses dez conceitos *chomskyanos* do anarquismo e do pensamento libertário.

1. O Anarquismo de “Costas Largas”

O início do artigo “Notas sobre o Anarquismo” de Chomsky começa com uma citação que diz que “o anarquismo tem costas largas, e, como o papel, aceita qualquer coisa”(3). Realmente, o anarquismo é algo muito amplo. São teorias e práticas que, mesmo sustentando alguns aspectos semelhantes, diferem e muitas vezes são até antagônicas. Nesse sentido, podemos identificar dois posicionamentos de Chomsky em relação a isso. O primeiro, em relação àquilo que, para ele, tem mais relevância dentro desse “amplo anarquismo”. O segundo, que é a valorização dessa pluralidade de idéias e a necessidade do anarquismo ser “flexível” e “adaptável” às várias e diferentes realidades, sem que seja necessária a criação de “manuais” ou “cartilhas” que determinem exatamente as formas que o anarquismo deve ser desenvolvido para que tenha sucesso.

As “costas largas” do anarquismo contemplam vários tipos de anarquismo. Fala-se inclusive em *anarquismos*. Não concordamos com essa posição; acreditamos que exista um só anarquismo, e que ele seja plural, talvez uma de suas mais interessantes características. O anarquismo contempla desde as teorias de Max Stirner sobre o individualismo(4), até as teorias anarco-sindicalistas desenvolvidas

por Fernand Pelloutier, Emile Pouget e Rudolf Rocker(5), passando pelos anarco-comunistas como Errico Malatesta e Piotr Kropotkin(6), além daqueles que, de certa maneira, são considerados os maiores representantes do anarquismo: P.-J. Proudhon e Mikhail Bakunin(7). Seria inútil tentarmos reproduzir aqui toda a gama de variedades de pensamento dentro do anarquismo. O fato é que houve, e ainda há, diversas tendências e diferentes posições em relação à organização, trabalho e recompensas, métodos e formas de atuação, enfim, uma ampla gama de questões. Pode-se pensar, inclusive, que cada um desses elementos traria uma importante contribuição ao anarquismo: o individualismo, como a compreensão de que o objetivo da revolução social e da nova sociedade deve ser a emancipação completa, a felicidade e realização do indivíduo; o sindicalismo, como sendo um dos métodos para chegar à revolução social; e o comunismo (ou o coletivismo, como outros também defenderam) a base organizacional para a sociedade futura.

Foi sob o mesmo princípio do anarquismo que ações tão diferentes como a Revolução Espanhola de 1936(8) e as explosões e bombas de 1894 na França (9) aconteceram. É também sob esses mesmos princípios que hoje existem anarquistas de diferentes matizes. Chomsky reconhece esse pluralismo mas não deixa de selecionar dentro desse amplo anarquismo, aquilo que mais lhe interessa para formular a sua concepção de socialismo libertário, o que veremos com detalhe mais para frente.

Outra semelhança com esse amplo anarquismo é o respeito de Chomsky pelas teorias e práticas em constante desenvolvimento e seu antidogmatismo. Mesmo sendo um importante e respeitado

intelectual, suas respostas são sempre passíveis de questionamento, o que ele, inclusive, valoriza. Assim como Rudolf Rocker, ele acredita que o anarquismo não pode ser contemplado dentro de um círculo pré-estabelecido, com uma estrutura rígida e imutável. O anarquismo seria, portanto, um sistema em constante progressão, uma estrutura flexível, dinâmica e rica em idéias e tendências. Neste sentido, o anarquismo teria uma estrutura adequada a cada realidade em um determinado tempo. Até por isso, Chomsky recusa-se a dar fórmulas prontas para a solução de questões tão complicadas. Ele diz que

“Se a teoria anarquista tiver princípios absolutos, há algo errado com ela. Não há uma compreensão profunda para que ela possa expressar princípios absolutos. Ela pode expressar algumas preferências, idéias, princípios-guia, mas deve sempre poder ser questionada, pois realmente não sabemos o suficiente.”(10)

2. A Crítica do Socialismo de Estado

Os socialistas que foram expulsos da Associação Internacional dos Trabalhadores no Congresso de Haia em 1872 passaram a chamar-se de socialistas libertários. Isso porque aqueles que os haviam expulsado – os socialistas que defendiam as idéias de Marx e que passaram a ser chamados pelos expulsos de socialistas autoritários – o fizeram pois a ala antiautoritária da AIT rebelara-se contra a sua tentativa de impor as suas idéias a todos os membros da associação. Havia uma diferença crucial – que ainda existe – entre os socialistas libertários e os socialistas autoritários.

Os socialistas autoritários defendem a concepção de Marx do socialismo como um período de transição entre o capitalismo e o comunismo. Portanto, segundo eles, num determinado momento de crise do capitalismo, teria lugar uma revolução, que tomaria o Estado burguês, convertendo-o num Estado proletário. A partir deste momento, instaurar-se-ia uma ditadura do proletariado, centralizando os meios de produção, as decisões políticas, econômicas e etc. nas mãos do Estado, até que a ameaça de contra-revolução passasse. Os socialistas libertários, apesar de defenderem a revolução, queriam uma revolução que fosse social acima de tudo e que não substituísse somente a ordem política. Além disso, a diferença fundamental entre as duas formas de socialismo é que os libertários não acreditam em “período de transição” ou “intermediário”. As advertências de Bakunin, por exemplo, tão citadas por Chomsky, diziam que mesmo os estatistas justificando o seu Estado como sendo “proletário” e “popular”, “o povo não terá a vida mais fácil quando o porrete que o espancar se chamar popular”(11). Assim, Bakunin dizia que em um momento revolucionário, o Estado deveria ser imediatamente destruído pois

“(...) nenhum Estado, por mais democráticas que sejam as suas formas, mesmo a república política mais vermelha, popular apenas no sentido desta mentira conhecida sob o nome de representação do povo, está em condições de dar a este o que ele precisa, isto é, a livre organização de seus próprios interesses, de baixo para cima, sem nenhuma ingerência, tutela ou coerção de cima, porque todo Estado, mesmo o mais republicano e mais democrático, mesmo pseudopopular como o Estado imaginado pelo Sr. Marx, não é outra

coisa, em sua essência, senão o governo das massas de cima para baixo, com uma minoria intelectual, e por isto mesmo privilegiada, dizendo compreender melhor os verdadeiros interesses do povo, mais do que o próprio povo. (...) A emancipação do proletariado é impossível em qualquer Estado que seja, e que a primeira condição desta emancipação é a destruição de todo Estado. (...) Quanto mais um Estado se amplia, mais seu organismo se torna complexo e, por isso mesmo, estranho ao povo; por conseguinte, mais seus interesses se opõem àqueles das massas populares, mais o jugo que mantém sobre elas é esmagador, mais o povo fica na impossibilidade de exercer um controle sobre ele, mais a administração do país se afasta da gestão pelo próprio povo.”(12)

As concepções estatistas e centralistas de Marx, retomadas e desenvolvidas por Lenin alguns anos depois, ganharam novos conceitos. As concepções de partido, e de vanguarda revolucionária, desenvolvidas por Lenin trouxeram à tona uma das maiores tiranias que o mundo já conheceu. É incrível como as críticas de Bakunin ao socialismo de Estado podem ser aplicadas à URSS: um eterno “Estado intermediário” que nunca deu lugar ao suposto “comunismo”. Um Estado que centralizou todas as tomadas de decisões criando uma ditadura que alienou e oprimiu os soviéticos da mesma maneira que o capital o fazia nos anos da Rússia czarista. Chomsky endossa, em seus escritos sobre o tema, todas as críticas de Bakunin. Ao definir os sistemas de socialismo de Estado, Chomsky diz que neles

“(...) o planejamento nacional é feito por uma burocracia nacional, que acumula para si mesma toda a informação relevante, toma as decisões, oferece-as ao público e, ocasionalmente, de tempos em

tempos, comparece diante do público e diz: ‘você podem me escolher ou escolher a ele, mas nós todos somos parte dessa isolada burocracia’.”(13)

É com base nessas críticas que Chomsky vai dizer que “Lenin foi um dos maiores inimigos do socialismo” e que “se a esquerda fosse entendida incluindo o bolchevismo” ele “se separaria completamente dela” (14). Profundamente discordante do socialismo de Estado e das políticas estabelecidas na ex-URSS, Chomsky diz ainda que sua “reposta para o fim da tirania soviética” foi similar à sua “reação à derrota de Hitler e Mussolini”. “Em todos os casos”, diz ele, “é uma vitória para a vida humana”(15). Em conclusão a esse tema, podemos dizer que na antiga polêmica entre os socialistas libertários e os socialistas autoritários, Chomsky fica ao lado dos libertários; aqueles que preconizavam o federalismo ao invés do centralismo.

3. O Socialismo Libertário

Na leitura dos textos e entrevistas de Chomsky, percebemos que ele faz sempre uma distinção entre anarquismo e socialismo libertário. Para muitos, não haveria diferença entre esses dois termos. A tradição dos já citados antiautoritários, expulsos da Primeira Internacional em 1872, é entendida por muitos, como sendo a tradição libertária, anarquista. Chomsky dirá que não concorda integralmente com isso. Para ele, o conceito de socialismo libertário contemplaria dentro de si, parte dos conceitos anarquistas e parte dos conceitos marxistas.

Do anarquismo, Chomsky seleciona para a criação de seu conceito do socialismo libertário, o anarquismo social. O anarquismo social é a tendência anarquista que está preocupada com os problemas sociais. É a tendência socialista – por mais que seja de um tipo especial; libertária – do anarquismo. Exclui os individualistas que se preocupam somente com liberdade individual portanto. Esse anarquismo social faz a crítica da propriedade privada dos meios de produção, da opressão do Estado e do Capital, das múltiplas opressões que estão além da esfera política e econômica como a opressão de gênero, de raça, a discriminação dos homossexuais e assim por diante. Esse anarquismo tem uma séria preocupação e um compromisso para a realização de um confronto social com a ordem existente. O individualismo, fora desse contexto portanto, seria muito mais a busca pela autonomia individual do que um compromisso coletivo para a liberdade social e coletiva. (16)

Do marxismo, Chomsky seleciona aqueles que foram chamados de “comunistas de esquerda” ou de “comunistas conselhistas”, uma tradição bastante diferente daquela que é conhecida por nós brasileiros. Diz Chomsky que

“(...) essa tendência do anarquismo (o anarco-sindicalismo) funde-se, ou pelo menos se inter-relaciona, muito estreitamente, com uma tendência do marxismo de esquerda, do tipo que se encontra, digamos, nos comunistas conselhistas que cresceram na tradição luxemburguista, e que foi, posteriormente, representada por teóricos marxistas como Anton Pannekoek, que desenvolveu toda uma teoria de conselhos de trabalhadores na indústria e que era um cientista e astrônomo, e estava em grande parte do mundo industrial.”(17)

Se pudéssemos identificar os dois pensadores que mais inspiraram Chomsky para a criação deste conceito de socialismo libertário, poderíamos citar, em primeiro lugar, dentro do anarquismo social, mais especificamente do anarco-sindicalismo, Rudolf Rocker. Suas teorias inspiraram em grande medida os conceitos aqui apresentados de Chomsky. Rocker foi um alemão que começou a defender o anarquismo depois de uma passagem pelo Partido Social Democrata. Viveu entre 1873 e 1958. Dentre seus conceitos, podemos identificar um, colocado por ele em sua exposição do anarco-sindicalismo, que parece ser central na formação do pensamento de Chomsky: a noção de lutas pela melhoria das condições dentro do curto prazo e a preparação de uma sociedade futura. Nos textos de Chomsky, parece-nos que o livro *Anarco-Sindicalismo* de Rocker tenha sido o que mais exerceu influência na sua forma de pensar o socialismo libertário. O segundo pensador é, como já citado por ele acima, Anton Pannekoek. Pannekoek foi um revolucionário holandês que viveu entre 1873 e 1960. Assim como Rocker, teve uma passagem pelo Partido Social Democrata, participando depois disso da fundação do PC holandês. Era um marxista defensor da autogestão, crítico do totalitarismo, cuja concepção dos *soviets* (conselhos) era de que estes possibilitariam a autogestão como uma forte arma contra o capitalismo, uma maneira de acirrar a luta de classes e de emancipar a classe operária. Ao que parece, o livro que teve mais influência sobre a obra de Chomsky é *Os Conselhos Operários*.

4. Anarquismo = Socialismo + Liberalismo

Discutíamos outro dia com alguns amigos, de onde teria vindo originalmente essa fórmula que Chomsky sustenta em praticamente

todo seu discurso. Conforme ele mesmo indicou algumas vezes, ela teria sido retirada dos pensamentos de Rudolf Rocker. O interessante é que esta não é uma definição muito comum de anarquismo. Para Rocker, “o anarquismo moderno” seria “a confluência das grandes correntes que, durante a Revolução Francesa e a partir dela, tomaram sua expressão característica na vida intelectual da Europa: socialismo e liberalismo.”(18) Ele, assim definiu essa relação:

“O anarquismo tem em comum com o liberalismo a idéia de que a prosperidade e a felicidade do indivíduo devem ser o princípio de todas as questões sociais. E coincide com os grandes expoentes do pensamento liberal, no fato de que as funções governamentais devem reduzir-se ao mínimo. (...) Com os fundadores do socialismo, os anarquistas exigem a abolição de todos os monopólios econômicos e a propriedade comum da terra e de todos os meios de produção (...).”(19)



No socialismo, estaria principalmente a crítica da sociedade fundada na propriedade privada que, por meio do trabalho assalariado,

expropria o trabalhador. Nesse sentido, a famosa frase de Proudhon “a propriedade é um roubo” seria endossada de maneira integral. Estaria também, a crítica à sociedade que é baseada no individualismo predador e cuja competição e a busca do lucro a qualquer custo são elementos centrais. O socialismo, assim entendido, seria o combate constante às políticas do capitalismo e às instituições políticas que sustentam a exploração e a dominação, além da crença de que esse combate deve ser direto e não mediado por alguma elite agindo em nome do povo ou pelas ações parlamentares, com vistas em um socialismo que viria gradativamente. Embora não muito mencionada por Chomsky – por razão de sua visão pragmática das coisas – a revolução seria um elemento central, que acabaria com o Estado e daria vida à sociedade livre. A concepção de que o controle do trabalho deveria ser dos próprios trabalhadores – a idéia de autogestão que veremos mais à frente – também é um elemento central. Esse socialismo buscaria fundamentalmente, na visão de Chomsky, trabalhar sobre uma perspectiva pré-figurativa de construirmos hoje, a sociedade em que queremos viver amanhã. Esse elemento, muito central nas idéias do anarco-sindicalismo, é freqüentemente citado e defendido por ele.

No liberalismo, há um teórico muito citado por Chomsky, Wilhelm von Humboldt, que, do seu ponto de vista, antecipou e provavelmente inspirou o pensamento de John Stuart Mill. Suas concepções de que o trabalho deveria ser livremente empreendido e que os laços sociais deveriam substituir a opressão social sob a qual estaria vivendo o povo, teriam uma importante relação com o pensamento libertário. Adam Smith, outro pensador freqüentemente citado por Chomsky –

uma figura pré-capitalista do Iluminismo, em seu entendimento – é um grande crítico da divisão do trabalho e das práticas do Estado que seriam nocivas à liberdade do indivíduo. As teorias liberais, em grande medida, preconizariam a livre associação entre as pessoas, a empatia de um pelo outro, a solidariedade e o controle do próprio trabalho, princípios muito afins com o anarquismo. No entanto, o capitalismo teria deturpado essa visão liberal, fazendo com que um conceito, como o livre mercado de Smith, que havia sido criado considerando que “sob condições de liberdade perfeita, os mercados levarão à igualdade perfeita” (20) fosse utilizado hoje pelos defensores do capitalismo neoliberal.

Esse liberalismo clássico não deve, no entanto, ser confundido com o liberalismo defendido dentro da tradição capitalista. Essas novas tendências ultraliberais dos EUA que se intitulam “libertárias” – como aquelas defendidas pelo Libertarian Party – defendem, apesar das críticas ao papel do Estado, a propriedade privada e o lucro. Portanto, em nada se relacionam com o anarquismo.

O anarquismo, portanto, faria a crítica ao governo – em grande medida apresentada pelos liberais – e a crítica ao capitalismo – presente no discurso socialista.

5. A Liberdade

A liberdade é uma idéia central dentro da tradição anarquista e Chomsky concorda com isso. Mas enfim, o que é liberdade? Para responder essa questão, Chomsky utilizará uma definição de Bakunin, reproduzindo-a em seu artigo “Notas sobre o Anarquismo”.

“Eu sou um amante fanático da liberdade, considerando-a a única condição sob a qual a inteligência, a dignidade e a felicidade humana podem se desenvolver e crescer. (...) A liberdade que consiste no completo desenvolvimento de todas as faculdades morais, intelectuais e materiais que estão latentes em cada pessoa; liberdade que não reconhece outras restrições além daquelas determinadas pelas leis de nossa própria natureza individual, que não podem ser consideradas propriamente como restrições, visto que essas leis não são impostas por algum legislador que está de fora, próximo ou acima de nós, mas são intrínsecas e inerentes, formando a base real de nossa existência moral, intelectual e material – elas não nos limitam, mas são as condições imediatas e reais de nossa liberdade.” (21)

Bakunin foi um fiel e apaixonado defensor da liberdade, como podemos perceber pelas palavras reproduzidas acima. Ele acreditava que nenhum homem deve obediência a outros e que a liberdade só viria a partir do momento que cada um determinasse seus próprios atos, sem que houvesse imposição da vontade de outros. Essa liberdade não teria condições de existir sob o capitalismo e nem sob o Estado. O homem estaria escravizado principalmente pela opressão gerada pelo Capital, que transformaria o trabalhador em escravo ou, como diz Chomsky, num “escravo assalariado”, e também pelo Estado, que reduziria e limitaria os direitos de cada um, alienando-o politicamente. Para que essa liberdade fosse atingida, portanto, o Estado e o Capital deveriam ser destruídos por uma revolução social violenta, que não deixasse em pé as estruturas do Estado – como na idéia marxista de revolução. Além disso, essa liberdade, dizia Bakunin, não seria um fator individual, mas um produto coletivo, já que

somente o trabalho coletivo emancipa o homem. Dizia Bakunin que “(...) o homem só pode sentir-se e se saber livre – e, conseqüentemente, só pode realizar a sua liberdade – no meio dos homens. Para ser livre, necessito ver-me rodeado, e reconhecido como tal, por homens livres”. (22)

Nessa crítica à liberdade individual, repousa o pensamento de Chomsky, que também não acredita que as tentativas de construção de uma liberdade alheia à sociedade humana, sejam possíveis. O ser humano seria, portanto, um produto social, e teria como se libertar, apenas socialmente. Assim, Chomsky critica as teses individualistas de que seria possível a construção de uma liberdade individual sem relações com o social; uma liberdade do indivíduo por si e para si. Por razão de o trabalho individual ser impotente e estéril, ele não poderia vencer a natureza das coisas, num sistema opressor como o que vivemos hoje. A busca da liberdade seria, portanto, um esforço coletivo presente para sua construção num futuro. Essa liberdade seria fruto de nosso pensamento, de nossa vontade e de nossa ação. A liberdade, acredita Chomsky, deve estar presente nos fins e nos meios que formos nos basear. O socialismo sem essa liberdade, acaba transformando-se numa tirania como outra qualquer. Lembremos dos vários exemplos nos socialismos de Estado e suas “ditaduras proletárias” do século XX.

6. A Autoridade

Freqüentemente, em sua definição do que é o anarquismo, Chomsky coloca que ele é a constante busca e tentativa de combate da autoridade ilegítima. Para ele, essa autoridade sem justificativa deve

ser identificada em todos os âmbitos da vida, seja nas relações econômicas, políticas, de maneira geral, ou mesmo nas relações no ambiente de trabalho, na família, etc.. Decorre daí, que Chomsky certamente faz uma distinção entre a autoridade legítima e a autoridade ilegítima. Ao falar de sua compreensão da tradição anarquista, ele diz que

“O que me atraiu à tradição anarquista é que, pelo menos da forma como eu a entendi, ela se baseia na constante compreensão da autoridade ilegítima. Você deve buscar essa autoridade ilegítima e tentar superá-la. Isso parece uma idéia simples, elementar. (...) Estamos comprometidos com a idéia de que a autoridade ilegítima deve ser exposta, e uma vez exposta, combatida por nós. E esse me parece o elemento mais saudável na tradição anarquista. Combater a autoridade de forma imediata. E isso se aplica a todos os aspectos da vida.”(23)

Como exemplo de autoridade legítima, Chomsky cita frequentemente o seguinte exemplo: se um de seus netos (uma criança) estiver correndo em direção a uma rua movimentada, ele utilizará a força com o objetivo de pará-lo. Isso, do seu ponto de vista, seria utilização de autoridade, mas uma autoridade legítima, pois tem uma justificativa que poucos poderiam questionar. Bakunin, quando escreveu sobre autoridade fez, da mesma maneira, uma distinção entre a autoridade legítima e a autoridade ilegítima. Inclusive, ele foi um pouco além. Fez uma importante distinção entre a autoridade enquanto um conhecimento em determinado assunto e a autoridade como o poder de mandar. Como ele mesmo fez questão de justificar:

“Decorre daí que rejeito toda autoridade? Longe de mim este pensamento. Quando se trata de botas, apelo para a autoridade dos sapateiros; se se trata de uma casa, de um canal ou de uma ferrovia, consulto a do arquiteto ou a do engenheiro.”(24)

As autoridades que são ilegítimas, e que, portanto, não podem se justificar, são aquelas que não estão fundadas no direito e na razão. A autoridade que cria opressão de qualquer tipo – seja ela econômica, política, de gênero, de raça, ou qualquer outro tipo de discriminação – é uma autoridade ilegítima. Partimos de uma premissa que os homens e as mulheres são livres e que por inúmeras razões, tornaram-se escravos – situação em nos encontramos hoje. Somos escravos do Capital, escravos do Estado, escravos dos preconceitos, enfim, escravos pelos mais diferentes motivos. Qualquer ato de autoridade que contribua para que esses laços de escravidão se apertem ou para que eles sejam estendidos, é um ato de autoridade ilegítima. Deve ser denunciado e combatido portanto.

A priori, a utilização da autoridade é sempre ilegítima, até que se prove o contrário. “Então, o ônus da prova está sempre sobre aquele que alega que alguma relação autoritária e hierárquica é legítima. Se não puderem provar, ela (a autoridade) deverá ser desmantelada.”(25)

Em relação à autoridade enquanto conhecimento, Chomsky acredita que nenhuma autoridade é infalível e que uma pessoa pode ter um conhecimento maior em determinado assunto, mas, a partir do momento que outros assuntos forem discutidos, as autoridades serão outras. Justificando esta sua concepção, Chomsky dá o exemplo de

suas aulas: ele coloca a relação entre professor e alunos como um momento de aprendizado mútuo em que o professor ensina o que mais sabe aos alunos e ao mesmo tempo aprende com eles. Ele diz: “Aprendemos com outras pessoas, ninguém tem a verdade e nem um discernimento total das coisas. Você busca isso por toda parte, comete seus próprios erros e aprende com os outros. Isso é certo em todos os sentidos que possamos imaginar.”(26)

7. O Trabalho

As concepções de trabalho de Chomsky são definidas, da mesma forma que sua concepção de socialismo libertário; sobre a base do pensamento de Rocker e Pannekoek, principalmente. Em comum, esses dois militantes, tinham, entre outras características, a defesa da autogestão, conceito bastante citado e endossado por Chomsky, quando em sua defesa do sistema ideal de trabalho.

A autogestão é, como disse uma vez René Berthier, “o meio de colocar em prática o princípio: a emancipação dos trabalhadores será a obra dos próprios trabalhadores”. Nesse sentido, a autogestão significa a gestão direta do trabalho por aqueles que o realizam. Ela se opõe ao trabalho dentro da sociedade capitalista, já que o indivíduo, ao vender a sua força de trabalho para um proprietário, acaba explorado pois a ele é pago o valor mais baixo possível, e assim, o patrão acaba beneficiado pelos frutos do trabalho alheio, acumulando o capital que não provém de seu esforço. Dessa forma, o trabalhador não tem o controle sobre o seu trabalho e nem é responsável por ele; acaba alienado portanto. O capitalismo tem como principal objetivo a obtenção de lucro, e o trabalhador é somente um meio para que o

patrão atinja esse seu objetivo. A autogestão se opõe ainda ao trabalho alienado ao Estado. Como exemplo, podemos citar a URSS, onde a planificação centralizada colocou todas as decisões sobre o trabalho nas mãos do Estado: o que seria produzido, como, os preços, a distribuição, etc.. Da mesma forma que sob o capitalismo, o trabalhador também continuou explorado, alienado e oprimido. Quem tinha mudado, no entanto, era somente o responsável por tudo isso. O patrão privado do capitalismo havia dado lugar ao Estado patrão; um, tão opressor quanto o outro.

A crítica do trabalho alienado e da divisão do trabalho – presentes em Marx e citadas algumas vezes por Chomsky – poderia ser aplicada ao sistema capitalista, como o fez Marx durante o século XIX, ou então ao sistema que foi derivado de suas concepções, o socialismo de Estado. Nele, o trabalhador continuava um “fragmento de ser humano” degradado e um “acessório de máquina”. As tentativas anarco-sindicalistas de tirar o ser humano dessa condição constituem um esforço para a criação de “livres associações de livres produtores que se engajariam na luta militante e se preparariam para tomar a organização da produção em bases democráticas”(27).

A autogestão colocaria os trabalhadores como donos dos seus locais de trabalho e estes poderiam conduzir suas atividades da maneira como tivessem preferência. A propriedade privada seria substituída pela propriedade coletiva – não confundir com propriedade estatal – e cada um trabalharia em prol do bem-comum. Educados e organizados, os trabalhadores seriam capazes de constituir o que Chomsky chama de “democracia industrial”, um sistema em que a

participação dos trabalhadores seria completa, algo que traria, em grande medida, sua realização pessoal.(28)

Além disso, a tecnologia seria um fator que traria bem-estar às pessoas, caso esse fosse o foco de seu desenvolvimento. Kropotkin, que dedicou parte de seus escritos a esse tema, justificava que a tecnologia poderia ser utilizada para que grande parte do esforço do homem fosse poupada. A discussão que ele faz em seu *A Conquista do Pão com relação à mulher*, pode ser tomada como um exemplo. Lá, Kropotkin critica os socialistas que insistem em manter as suas companheiras como responsáveis pelo trabalho integral do lar, oprimindo-as dessa forma. A tecnologia – ele apresenta as máquinas de lustrar sapatos ou as máquinas de lavar louça – poderia ser utilizada para realizar grande parte deste trabalho, deixando a mulher livre para desenvolver o trabalho criativo; algo além do trabalho doméstico, não-criativo e alienante (29). Essa discussão sobre o papel da tecnologia tem grande espaço em meio ao anarquismo dos EUA, pois há uma tendência – o anarco-primitivismo – que acredita que a tecnologia é opressora em si mesma. Chomsky, como outros anarquistas norte-americanos – poderíamos citar Murray Bookchin – também tem uma concepção de que as máquinas e a tecnologia poderiam ajudar na emancipação da humanidade. Para Chomsky

“Muito do trabalho necessário que é requerido para manter um nível de vida social decente pode ser reservado às máquinas – pelo menos em princípio – o que significa que os humanos poderiam ficar mais livres para empreender o tipo de trabalho criativo que pode não ter sido possível, objetivamente, nos estágios iniciais da revolução industrial.”(30)

O trabalho, para Chomsky, constitui um dos fatores mais importantes na busca de uma sociedade libertária em que a felicidade e a realização humana estejam em primeiro plano. Por isso, esse trabalho deveria proporcionar às pessoas o maior bem-estar e satisfação possível. Numa sociedade libertária, do seu ponto de vista, todos deveriam se dedicar ao trabalho construtivo, enriquecedor, o trabalho que dá prazer; e o trabalho indesejável, deveria ser dividido igualmente entre as pessoas capazes de realizá-lo. O trabalho seria o meio pelo qual os trabalhadores garantiriam sua existência, já que, segundo Chomsky, aqueles que não quisessem trabalhar, correriam o risco de morrer de fome – algo que talvez assemelhe seu pensamento mais às teorias coletivistas de Bakunin do que às teorias comunistas de Kropotkin.

A autogestão presente na Revolução Espanhola de 1936 é freqüentemente citada por Chomsky como um exemplo da capacidade dos trabalhadores serem responsáveis pela completa gestão de seu trabalho. Ele acredita que as realizações dos trabalhadores e camponeses foram impressionantes em muitos aspectos e que as tomadas de fábricas e das terras pelo povo, quando levadas a cabo, mostraram que a autogestão é possível na prática.

O PENSAMENTO SOCIALISTA LIBERTÁRIO DE NOAM CHOMSKY (Parte 2)

Felipe Corrêa

8. A Democracia

O conceito de democracia defendido por Chomsky está longe de ser aquele que vivemos na presente data. A palavra democracia, que tem origem grega – *demos* significando povo e *kratia* significando governo ou poder – tão utilizada durante a História, pode ter hoje os mais diferentes – e inclusive antagônicos – significados. Falam de democracia hoje, desde os anarquistas, até George Bush. Chomsky freqüentemente utiliza a palavra democracia e talvez por isso seduza elementos da esquerda mais institucional, que acreditam que os seus partidos sejam um elemento essencial nessa tal democracia. Mas enfim, o que Chomsky quer dizer quando utiliza a palavra democracia?

Como ele bem diz: “A crítica da ‘democracia’ entre os anarquistas sempre foi uma crítica da democracia parlamentar, da maneira como ela surgiu dentro das sociedades com aspectos fortemente regressivos”(31). Sua crítica vai no mesmo sentido da crítica anarquista. Quando utiliza a palavra democracia de maneira positiva, não se refere a ela, como expressão dos partidos políticos e do sufrágio universal. A democracia representativa seria, assim como mostraram amplamente os anarquistas, uma forma de entregar a um terceiro – o político profissional – o direito que cada um de nós tem,

de fazer política e de participar nas decisões diretamente. Como diz Malatesta: “Governo significa delegação de poder, ou seja, abdicação da iniciativa e da soberania de todos nas mãos de alguns.”(32) O governo seria, portanto, um elemento centralizador que tiraria do povo a capacidade de tomar as decisões políticas. Assim, o parlamento criaria uma distinção entre os governantes e os governados aumentando progressivamente a distancia entre uns e outros. Pelos próprios exemplos da História, podemos observar que mesmo os governos mais “progressistas” têm uma enorme distância da base e, conforme sustenta sua burocracia – os governantes – têm cada vez mais a necessidade de permanecer no poder e acabam corrompidos por esse próprio poder, sem falar no dinheiro. Como escreveu Kropotkin:

“Os parlamentos, fieis à tradição real e a sua transfiguração moderna, o jacobinismo, não fizeram senão concentrar os poderes nas mãos do governo. Funcionalismo para tudo – tal é a característica do governo representativo. Desde o princípio deste século, se fala em descentralização, autonomia, e não se faz senão centralizar, matar os últimos vestígios de autonomia.”(33)

Segundo Chomsky, a democracia representativa seria criticada basicamente por dois motivos: primeiramente por razão da centralização das decisões no Estado, que exerceria o monopólio do poder; depois, pela democracia representativa tratar somente da esfera política e não se estender às outras esferas. Apesar de Chomsky acreditar que os partidos políticos são, algumas vezes, a expressão da vontade do povo, ele diz que a criação de partidos

políticos não é a melhor maneira de atingir os desejos do povo e nem mesmo garante que isso seja um meio adequado.(34)

O sentido que Chomsky dá à palavra democracia é o seguinte: participação efetiva nas tomadas de decisão. Isso não significa uma participação meramente consultiva, mas realmente deliberativa nas decisões relativas a cada um. Poderíamos, inclusive, realizar uma comparação entre a “democracia” em Chomsky, e a “autogestão” estendida ao âmbito político, o que alguns anarquistas consideram ser o federalismo. A mesma autogestão que explicamos acima, quando estendida ao âmbito político, constitui o conceito de democracia que julgamos estar presente em Chomsky. Podemos relacionar essa democracia, mais com o conceito de democracia direta do que com a democracia representativa, ou parlamentar. Na democracia direta, as decisões não são inteiramente delegadas a uma outra pessoa – o que acontece na democracia representativa – mas são tomadas por cada grupo, no âmbito do trabalho ou no âmbito das comunidades. Uma efetiva democracia em que o poder emana realmente do povo e não de uma classe de representantes qualquer, que toma as decisões em nome do povo. A possibilidade de uma instância decisória maior e a possibilidade de relação entre as comunidades e os diferentes ramos de trabalho, constituiriam o federalismo que Proudhon defendera na década de 1860.

O federalismo abriria as portas para uma instância decisória descentralizada que balancearia, como acreditava Proudhon, a autoridade e a liberdade. Possibilitaria, dessa forma, a tomada de decisões fora do Estado. Escrevia ele que

“Federação (...) quer dizer pacto, contrato, tratado, convenção, aliança, etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delegados da federação.”(35)

“A idéia de federação é certamente a mais alta à qual se levou até aos nossos dias o gênio político. (...) Ela resolve todas as dificuldades que suscita o acordo Liberdade e Autoridade. Com ela não temos mais de recear afundarmo-nos nas antinomias governamentais (...).”(36)

Dessa forma, as diversas comunidades tomariam as suas decisões em nível local, passando as decisões a um delegado – que seria escolhido por membros da própria comunidade e teria mandato revogável – que se encarregaria de levar as decisões de sua comunidade para uma instância maior de decisão. A grande diferença em relação ao sistema político representativo é que esse porta-voz (o delegado) seria somente um elo de transmissão entre a comunidade e uma instância decisória maior, e não decidiria pela comunidade que representa.

Chomsky diz que “os representantes devem responder diretamente para a comunidade orgânica em que vivem”, que “os partidos políticos representam basicamente interesses de classe” e que “à medida que os partidos políticos forem sendo necessários, a organização anarquista da sociedade terá falhado”. Nesse sentido, ele em muito se assemelha àqueles que defendem a extensão da autogestão também ao âmbito político. É por isso que, do nosso ponto de vista, podemos desmistificar o tal conceito de democracia

presente em Chomsky, mostrando que apesar da utilização de uma palavra que já não diz mais nada, o significado que é dado a ela é, em muito, bastante radical.

9. As Metas e os Projetos

Todo o pensamento de Chomsky em relação ao anarquismo está sendo trabalhado a partir da perspectiva que ele mesmo definiu enquanto sendo as metas e os projetos. Segundo suas próprias definições

“Por projetos, eu quero dizer a concepção de uma sociedade futura que inspire o que realmente fazemos, uma sociedade na qual um ser humano respeitável gostaria de viver. Por metas, eu quero dizer as escolhas e tarefas que estão a nosso alcance, e iremos seguir um caminho ou outro, guiados por um projeto que pode estar distante e não ser muito bem acabado.”(37)

Dessa maneira, ele cria um método para podermos traçar objetivos factíveis e que podem nos trazer ganhos imediatos. Para Chomsky, por mais que os ideais de revolução ou de uma sociedade libertária estejam tão presentes em nós, não adianta somente termos isso em vista e não nos mobilizarmos hoje para começar a traçar o caminho rumo a esse objetivo. Para ele, as metas seriam os objetivos de curto prazo; algo bem definido que podemos realizar hoje. Assim, podemos entender como metas, por exemplo, uma exigência no ambiente de trabalho por melhores salários, ou a organização da comunidade para que uma rua seja asfaltada; enfim, tudo aquilo que dentro de um

curto prazo, temos a possibilidade de conseguir. Essas metas envolvem escolhas difíceis e com sérias conseqüências humanas. Elas devem ser traçadas com o objetivo de resolver um problema imediato. Existem pessoas que têm necessidades imediatas e não podem esperar muito tempo por uma solução; por isso, uma meta pode ser alimentar os famintos ou lutar para que o governo melhore o nível da assistência de saúde aos cidadãos. Muitos podem acusar essas metas de serem “assistenciais” ou “reformistas” mas o fato é que, para Chomsky, são necessidades imediatas e que precisam ser resolvidas. A luta por esses ganhos, porém, pode ser uma faca de dois gumes. Podemos, muitas vezes, acabar perdidos em meio à institucionalização e termos como nosso fim essas metas de curto prazo. É aí que entra o projeto. O nosso projeto – ou, aquilo que vemos como fim – é a realização de uma sociedade libertária onde cada um possa ter direito ao desenvolvimento completo de suas faculdades e potencialidades; uma sociedade que não dê espaço a qualquer tipo de opressão. O que Chomsky vai dizer é que as nossas metas devem sempre ter em vista um projeto, que pode não ser bem definido, mas deve servir como um horizonte a ser atingido. Assim, ao traçarmos nossos objetivos de curto prazo, devemos sempre ter em vista onde queremos chegar pois, somente assim, poderemos evitar de nos perdermos ou sermos enganados pelos menores ganhos que queremos obter.

Isso levanta uma importante reflexão sobre as reformas e a revolução – o que tratamos com um pouco mais de profundidade num outro artigo. Segundo Chomsky, esse método de enxergar a dinâmica social pode ser aplicado na discussão das reformas – sendo estas entendidas

como os ganhos de curto prazo – e da revolução – sendo esta entendida como fim último e grande objetivo dos libertários. Para ele, o erro nessa análise seria colocar as reformas como sinônimo de reformismo. O reformismo seria as reformas sendo entendidas como o fim. O objetivo final de um reformista é a reforma. No entanto, as reformas podem ser entendidas como um fim – constituindo, nesse caso, o reformismo – ou podem ser entendidas como uma meta, um ganho de curto prazo que abre caminho para algo maior. A defesa que Chomsky faz dessa luta pelos ganhos de curto prazo tem suas raízes principalmente no pensamento de Rudolf Rocker e de Rosa Luxemburgo. Rocker, cujos argumentos eram a base do anarco-sindicalismo, dizia que os ganhos de curto prazo serviriam para a melhoria da qualidade de vida dos trabalhadores, mas ao mesmo tempo serviriam para criação de consciência e para a preparação de um mundo ideal – a tal política pré-figurativa já citada anteriormente. Para ele, os sindicatos revolucionários têm dois objetivos:

“1º Como organização militante dos trabalhadores contra os patrões, dar força às reivindicações dos trabalhadores para garantir a elevação de seu meio de vida. 2º Como escola para a preparação intelectual dos trabalhadores, capacitá-los para a direção técnica da produção e da vida econômica em geral, de forma que, ao produzir-se uma situação revolucionária, eles estejam aptos para tomar por si mesmos o organismo social-econômico e refazê-lo em concordância com os princípios socialistas.”(38)

Rosa Luxemburgo tem também grande influência nessa concepção de Chomsky. Quando em resposta ao criador do reformismo dentro da social-democracia alemã, Edward Bernstein, ela justificava que

“as reformas e a revolução não são métodos diferentes de desenvolvimento histórico, que se pode escolher à vontade no refeitório da história, (...) e sim fatores diferentes no desenvolvimento da sociedade de classe, condicionados um ao outro e que se completam, ainda que se excluindo reciprocamente.” (39)

As reformas e as revoluções não seriam portanto antagônicas, mas sim complementares e, dentro da análise de Chomsky, deveriam ser entendidas e projetadas em conjunto. Um ganho de curto prazo, por isso, pode ser um meio para que algo mais seja feito. Essas metas, como já dito, não devem nunca perder de vista o projeto libertário, ou seja, a revolução e a constituição de uma sociedade libertária. Esse projeto deve iluminar as nossas ações de hoje e servir sempre como um guia, inspirando e dizendo em que sentido devem acontecer as nossas ações.

Malatesta que, como dissemos anteriormente, não é citado por Chomsky, desenvolveu algo semelhante a esse pensamento quando em suas reflexões sobre as reformas. Enquanto a tão sonhada revolução não chegar, dizia ele, não devemos acabar condenados à inação, esperando que a revolução chegue por si só. Para ele, as atividades de propaganda e a luta pelos ganhos de curto prazo também seriam um passo rumo ao projeto libertário. Segundo ele, a conquista de reformas poderia ser entendida como um ganho, arrancado do governo, e serviria como um primeiro passo rumo à revolução. Dizia Malatesta que

“(...) é preciso arrancar do governo e dos capitalistas todas as melhorias de ordem política e econômica que podem tornar menos

difíceis para nós as condições da luta e aumentar o número daqueles que lutam conscientemente. É preciso, portanto, arrancá-las por meios que não impliquem o reconhecimento da ordem atual e que preparem caminho ao futuro.”(40)

10. A Teoria da Jaula

Como último tema, decidimos tratar da Teoria da Jaula e da polêmica que se realizou em torno dela. Conforme vimos acima, a forma de pensar de Chomsky é muito semelhante a muitos anarquistas. Então por que Chomsky não é bem recebido por boa parte dos anarquistas? Eis o que pretendemos esclarecer ao expor e discutir essa sua teoria.

Baseado em sua concepção de metas e projetos, Chomsky começou a pensar a relação dos movimentos com o Estado. Nessa relação – também em grande parte contemplada na discussão de reformas e revolução colocada acima – ele começou a pensar em como lidar com as presentes tiranias e, por meio dos movimentos sociais, investir numa tentativa de aumentar o escopo da liberdade. É aí que Chomsky vai chegar a uma conclusão que ele sustenta com bastante eloquência: as corporações multinacionais são tiranias muito piores que os governos. Segundo o seu ponto de vista, os governos, por menos democráticos que sejam, dão a possibilidade – mesmo que mínima – de intervenção ou participação do público, e as corporações são ditaduras informais que não dão praticamente nenhum espaço para influência ou participação. Essa vulnerabilidade do governo deveria servir para que as pessoas conseguissem ganhos, lutando contra os problemas que as afligem de maneira imediata. Essa possibilidade de influência não necessariamente deveria passar pela

via institucional; ela poderia se dar também, e principalmente, por pressão popular, movimentos de ação direta, enfim, as pessoas poderiam pressionar o governo de todas as maneiras possíveis. O que é claro para Chomsky é que o Estado seria, de certa maneira, “pressionável”. Ao contrário, as corporações – ou tiranias privadas como Chomsky gosta de chamá-las – têm como único objetivo, a obtenção de lucro e não têm qualquer dever, mesmo que retórico, de proteção das pessoas. Ele acredita que é muito mais difícil um movimento influenciar uma empresa do que influenciar o governo.

É a partir desse ponto de partida que a Teoria da Jaula será concebida. Segundo Chomsky, ela foi-lhe explicada pelo “movimento de trabalhadores do Brasil”. Perguntamo-nos que movimento seria esse; os Sem Terra talvez? Quem sabe, pode ser que seja. O fato é que toda essa teoria está baseada na seguinte concepção: a sociedade contemporânea estaria trancafiada dentro de uma jaula. O objetivo daqueles compromissados com a luta pela liberdade, pela igualdade e contra a opressão deveria ser, portanto, aumentar o chão dessa jaula até que as barras se quebrem e que o povo pudesse se ver livre da opressão – da jaula, cerceadora de suas liberdades. Muitas vezes, nos seus textos e entrevistas ele sustenta que o Estado seria essa jaula. A partir dessa premissa, caberia aos movimentos “progressistas” garantir cada vez mais direitos, dentro do Estado, e esse seria um caminho, ou o primeiro passo para sua abolição. Como a grande tirania de nosso tempo seria as corporações, o Estado, nesse sentido, poderia garantir alguns direitos e algum tipo de bem-estar às pessoas. Realmente parece confuso. Para Chomsky, no mundo de hoje

“(...) as metas de um anarquista comprometido devem ser defender algumas instituições do Estado do ataque que é feito contra elas e ao mesmo tempo tentar fazer com que, ao final, elas sejam desmanteladas, constituindo uma sociedade mais livre.”(41)

Essa idéia de “defender” o Estado em alguns sentidos é a grande polêmica com os anarquistas. Estes, desde há muito tempo, sustentam que o Estado, juntamente com o Capital são as duas grandes tiranias que escravizam o povo. Como é que, de uma hora para outra, algum libertário pode falar em defender qualquer aspecto que seja do Estado? Para alguns é um absurdo que Chomsky dê declarações desse tipo:

“Minhas metas de curto prazo são defender e até mesmo reforçar elementos da autoridade do Estado que embora sejam ilegítimos de maneira fundamental, são decisivamente necessários neste momento para impedir os esforços dedicados a atacar os progressos que foram conseguidos na extensão da democracia e dos direitos humanos.”(42)

Para ele, as conquistas sociais, que foram conseguidas depois de anos e anos de movimentação social, estão sendo perdidas em nome dos lucros. A jornada de oito horas de trabalho, as boas condições de saúde e segurança no trabalho, o registro em carteira, as férias e diversos outros direitos duramente conquistados, são exemplos de perdas que temos sofrido a cada dia com a ordem neoliberal que vem emergindo. Por isso, fazer com que o Estado faça cumprir essas leis, para Chomsky, é um caminho de dar ajudas de curto prazo às pessoas que realmente precisam. Isso está intimamente ligado à sua forma de pensar as metas e os projetos, as reformas e a revolução. Estes

ganhos obtidos junto ao Estado – as reformas – conforme vimos acima, devem ser entendidos como um primeiro passo rumo à liberdade. A partir dessas conquistas, as pessoas devem querer sempre mais, uma forma de estender ao máximo essas conquistas. Além disso, sua análise acabará colocada da seguinte maneira: se as empresas puderam ser “reformadas” pelos movimentos anarquistas durante grande parte da História, por que é que os governos atuais não poderiam? Para Chomsky, trata-se da mesma questão.

Embora a tal teoria seja complicada dentro do plano das idéias, quando é colocada em termos práticos, pode ser aceita sem maiores polêmicas. Chomsky tem uma visão muitíssimo pragmática e nada idealista. Para ele, aqueles que têm necessidades urgentes hoje, devem conseguir resolver seus problemas hoje. Por isso, ao falarmos dos famélicos, daqueles que não têm assistência médica decente, Chomsky é o primeiro a defender que essas pessoas sejam auxiliadas imediatamente, mesmo que pelo Estado, pois ao contrário, podem acabar mortas. Se tivermos duas alternativas: 1. Auxiliar as pessoas por meio do Estado ou 2. Simplesmente não auxiliá-las; ele é claro ao fazer a sua opção pela primeira alternativa. E é nesse sentido que continuará toda a sua análise. Se tivermos duas opções: 1. Pressionamos o Estado para que ele faça a aplicação das leis que exigem proteção e segurança no trabalho ou 2. Simplesmente ficarmos observando as pessoas morrerem sem nada fazer, ou mesmo que bem intencionados, não conseguirmos, de forma efetiva, evitar essas mortes; então a alternativa a ser escolhida seria novamente a primeira. Para ele, mesmo que os revolucionários tenham projetos para a solução desses problemas, a partir do

momento que eles ainda não conseguirem ser efetivos, deve-se optar pela alternativa que tem mais efetividade naquele momento. Ao ser questionado se essa sua meta não está em contradição com o seu projeto, Chomsky afirma que sim e que ambas sempre estarão em conflito. Segundo ele, caberá a cada um analisar os fatos e optar pelas metas que tiverem mais impactos sobre o bem-estar das pessoas e tentar, ao máximo, fazer com que essas metas estejam alinhadas com o projeto.

Essas dez relações entre o pensamento de Noam Chomsky e as idéias do anarquismo podem nos dar uma idéia de suas afinidades com o ideal libertário. Para muitos, isso pode surpreender; para outros, pode contribuir na discussão e na atualização das idéias que buscam minimizar os grandes problemas do mundo de hoje. Não se trata de levar os escritos de Chomsky ao pé da letra como uma fórmula para a solução desses problemas. Ele mesmo diria que se fizermos isso, estaremos mais para fiéis de uma igreja do que para militantes anarquistas. Suas concepções servem para dar algumas idéias e contribuir na discussão do anarquismo hoje.

Com o fim do mundo “socialista” no século XX, as antigas previsões de Bakunin acabaram confirmadas, e a polêmica dentro do socialismo entre os estatistas e os anarquistas ganhou uma nova configuração. A História mostrou a todos que queriam ver, que o tal projeto de ditadura do proletariado era um completo fiasco. Com isso, abre-se uma boa perspectiva para os militantes libertários visto que o

socialismo de Estado provou-se incapaz de superar muitos dos problemas que assolam o mundo.

Outro fator que acaba por nos dar credibilidade é o contexto político do Brasil. O antigo sonho de milhares de militantes do Partido dos Trabalhadores de ver o seu partido chegar ao poder acabou realizado. No entanto, o PT mostrou-se incapaz de trazer qualquer mudança no quadro político, econômico e social do país. Além de ter mantido as mesmas políticas econômicas do governo FHC, o governo do PT trouxe um agravante maior: por razão de praticamente todos os movimentos sociais estarem envolvidos em sua fundação – aos finais de década de 1970 e começo da década de 1980 –, agora que o PT é governo, esses movimentos sentem-se contemplados, de certa forma, nesse governo. Ou seja, simplesmente não há forte oposição. Apesar disso, esses movimentos sociais vem percebendo que mesmo no governo do PT não há espaço para a verdadeira democracia ou para a verdadeira liberdade. Apesar de conservadores em muitos sentidos e freqüentemente nada libertários, esse é um espaço que pode ser utilizado de maneira produtiva pelos anarquistas. Encontramos hoje uma série de ex-petistas frustrados com o que se tornou seu partido e uma série de militantes desolados com a institucionalização de seus movimentos ou pelo pouco espaço dedicado às práticas do socialismo e da liberdade. Talvez esse seja um outro espaço interessante a ser ocupado pelas idéias libertárias.

Com o fim do socialismo estatista e com a prova de que mesmo os governos “de esquerda” são tão reacionários como qualquer outro, abrem-se as portas para o desenvolvimento do socialismo libertário. Os grandes problemas colocados ao mundo de hoje, continuam sendo

os mesmos: a opressão do capitalismo, a alienação e exploração dos trabalhadores, o grande número de desempregados, a repressão, o controle por parte do Estado, dentre tantos outros. É a “desgraça da exploração econômica e da escravização social e política”. A solução colocada por Chomsky para esses problemas está nas práticas do socialismo libertário. Quando colocamos uma questão a ele, alguns meses atrás (ainda em 2004) e perguntamos se o anarquismo ainda serviria como inspiração e guia para a solução de todas essas questões, sua resposta foi direta: “sem a menor sombra de dúvida.” (43)

Notas

1. Demos preferência para os livros de nosso conhecimento e que foram traduzidos para o português.
2. Chomsky, Noam. *Notas sobre o Anarquismo*. São Paulo: Imaginário/Sedição, 2004.
3. *Ibid.* p. 23.
4. Sobre o pensamento individualista de Stirner, ver: Barrué, Jean; Armand, Émile; Freitag, Günther. *Max Stirner e o Anarquismo Individualista*. São Paulo: Imaginário, 2003. / Diaz, Carlos. *Max Stirner, uma Filosofia radical do Eu*. São Paulo: Imaginário, 2003. / Stirner, Max. *O Único e a sua Propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.
5. Para saber mais sobre o anarco-sindicalismo, ver: Vários. *História do Movimento Operário Revolucionário*. São Paulo: Imaginário, 2004. / Mintz, Frank; Leval, Gaston; Berthier, René. *Autogestão e Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2002. / Samis, Alexandre. *Clevelândia: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil*. São Paulo: Imaginário, 2002. / Lopreato, Christina Roquette. *O Espírito da Revolta*. São Paulo: Annablume, 2000. / Cubero, Jaime. *Anarco-sindicalismo no Brasil*. São Paulo: Index Librorum Prohibitorum, 2004. / Azevedo, Raquel de. *A Resistência Anarquista*. São Paulo: Arquivo do Estado, 2002.
6. Sobre o pensamento anarco-comunista, ver: Malatesta, Errico. *Escritos Revolucionários*. São Paulo: Imaginário, 2000. / Malatesta, Errico. *A Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2001. / Malatesta, Errico. *Anarquistas, Socialistas e Comunistas*. São Paulo: Cortez, 1989. / Kropotkin, Piotr. *Textos Escolhidos*. Porto Alegre: LPM, 1987. / Kropotkin, Piotr. *O Estado e seu Papel Histórico*. São Paulo: Imaginário, 2000. / Kropotkin, Piotr. *A Anarquia: sua filosofia e seu ideal*. São Paulo: Imaginário, 2000. / Fabbri, Luigi; Malatesta, Errico. *Anarco-Comunismo Italiano*. São Paulo: Luta Libertária, 2003. / Reclus, Elisée. *A Evolução, a Revolução e o Ideal Anarquista*. São Paulo: Imaginário, 2002.
7. Para saber mais sobre o pensamento de Proudhon e Bakunin, ver: Proudhon, P.-J.. *O que é a Propriedade?* São Paulo: Martins Fontes, 1988. / Proudhon, P.-J.. *Filosofia da Miséria*. São Paulo: Ícone, 2003. / Proudhon, P.-J.. *Do Principio Federativo*. São Paulo: Imaginário, 2001. / Proudhon, P.-J.. *A Propriedade é um Roubo*. Porto Alegre: LPM, 1998. / Bakunin, Mikhail. *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário,

2003. / Bakunin, Mikhail. *O Princípio do Estado – Três Conferências Feitas aos Operários do Vale de Saint-Imier*. Brasília: Novos Tempos, 1989. / Bakunin, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 2000. / Bakunin, Mikhail. *Escritos Contra Marx*, São Paulo: Imaginário, 2001. / Bakunin, Mikhail. *Socialismo e Liberdade*. São Paulo: Luta Libertária, 2002. / Bakunin, Mikhail. *Textos Anarquistas*. Porto Alegre: LPM, 2002.

8. Para saber mais sobre a revolução espanhola, ver: Le Libertaire; Le Monde Libertaire. *Espanha Libertária*. São Paulo: Imaginário, 2002. / Santillán, Diego Abad de. *Organismo Económico da Revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1980. / Paz, Abel. *O Povo em Armas 2v*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1975. / CNT. *A Guerra Civil Espanhola nos Documentos Libertários*. São Paulo: Imaginário, 1999. / Enzensberger, Hans Magnus. *O Curto Verão da Anarquia*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. Santillán, Diego Abad de. *Alforria Final*. São Paulo: Index Librorum Prohibitorum, 2004.

9. Há um interessante livro publicado em Portugal tratando sobre os anarquistas individualistas que preconizavam a “propaganda pelo fato”. Foram responsáveis por uma série de atentados a bomba que fizeram algumas vítimas e de certa forma estigmatizaram os anarquistas. Estiveram presentes em grande medida na França, ao fim do século XIX. Ver: Maitron, Jean. *Ravachol e os Anarquistas*. Lisboa: Antígona, 1981.

10. Chomsky, Noam. *Op. Cit.* p. 170.

11. Bakunin, Mikhail. *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003 p. 47.

12. *Ibid.* 47-79.

13. Chomsky, Noam. *Op. Cit.* p. 68.

14. *Ibid.* p. 81.

15. *Ibid.* p. 87.

16. Para uma interessante discussão entre o anarquismo social e o anarquismo individualista, ver: Bookchin, Murray. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism (Anarquismo Social ou Anarquismo como Estilo de Vida)*. San Francisco: AK Press, 1995.

17. Chomsky, Noam. *Op. Cit.* p. 54.

18. Rocker, Rudolf. *Anarcosindicalismo*. Barcelona: Picazo, 1978 p. 26.

19. *Ibid.* pp. 27-28.

20. Chomsky, Noam. *A Luta de Classes*. Porto Alegre: ArtMed, 1999 p. 25.

21. Chomsky, Noam. *Notas sobre o Anarquismo* p. 29.

22. Bakunin, Mikhail. O Princípio do Estado – Três Conferências Feitas aos Operários do Vale de Saint-Imier. Brasília: Novos Tempos, 1989 p. 62.
23. Chomsky, Noam. Notas sobre o Anarquismo pp. 162-164.
24. Bakunin, Mikhail. Socialismo e Liberdade. São Paulo: Luta Libertária, 2002 p. 41.
25. Chomsky, Noam. Notas sobre o Anarquismo p. 196.
26. Ibid. p. 161.
27. Ibid. p. 33.
28. Para um interessante artigo de Chomsky discutindo autogestão, ver: Chomsky, Noam. “Autogestão Industrial”. In: Autogestão Hoje. São Paulo: Faísca: 2004 pp. 43-48.
29. Ver Kropotkin, Piotr. La Conquista del Pan. Madrid: Jucar, 1977 pp. 87-90.
30. Chomsky, Noam. Notas sobre o Anarquismo p. 53.
31. Ibid. p. 80.
32. Malatesta, Errico. A Anarquia. São Paulo: Imaginário, 2001 p. 63.
33. Kropotkin, Piotr. Textos Escolhidos. Porto Alegre: LPM, 1987 p. 51.
34. Chomsky, Noam. Notas sobre o Anarquismo p. 204.
35. Proudhon, P.-J.. Do Principio Federativo. São Paulo: Imaginário, 2001 p. 90.
36. Ibid. p. 125
37. Chomsky, Noam. Notas sobre o Anarquismo p. 93.
38. Rocker, Rudolf. Op. Cit. pp. 93-94.
39. Luxemburgo, Rosa. Reforma ou Revolução? São Paulo: Expressão Popular, 2003 pp. 95-96.
40. Malatesta, Errico. Anarquistas, Socialistas e Comunistas. São Paulo: Cortes, 1989 p. 141.
41. Chomsky, Noam. Notas sobre o Anarquismo p. 100.
42. Ibid. p. 98.
43. Ibid. p. 206.

CREME E CASTIGO

Vanessa Bárbara

Conheça o terrorista Noël Godin, que espalha medo na Europa com seus ataques de torta doce.

.....

Há infinitas formas de subversão. Mas poucas equiparam-se, em comodidade e eficiência, à torta de creme". São palavras de Noël Godin, um distinto senhor de 50 anos, nascido na Bélgica. Desde 1969, ele e sua brigada internacional de entarteurs, como são chamados, vêm melecando os rostos de personalidades poderosas com deliciosos bolos de creme e tortas, direto das melhores confeitarias. Se o ataque fracassa ou é cancelado, eles simplesmente comem as tortas, com certa satisfação. Algumas das 22 vítimas foram a romancista Marguerite Duras, o cineasta Jean-Luc Godard, vários políticos europeus e até mesmo o todo-poderoso Bill Gates.

Só o filósofo Bernard-Henri Levy, conhecido por sua prepotência, já foi alvejado 5 vezes. Certo dia, ele andava pelo aeroporto de Nice em companhia de sua terceira esposa, a atriz Arielle Dombasle, vestido impecavelmente com uma camisa da Christian Dior. Estava sendo filmado, e sorria para as câmeras, com doçura. Enquanto o casal se enfileirava para o check in, sombras esquivavam-se ao fundo, segurando algo intrigante feito de creme. No momento em que o casal apanhava os bilhetes de embarque, três torteadores surgiram do nada, com Noël Godin liderando a turma. O filósofo gritou: "Oh não. Oh não, de novo não" - e foi coberto de recheios,

glacê e chantili.

As tortadas sempre são delicadas: entre os praticantes da modalidade, é proibido o lançamento à distância. Os torteadores apenas pousam o artefato suavemente junto ao rosto da vítima -- mas, em geral, não recebem respostas tão sutis. Levy, por exemplo, reagiu por meio de coléricos murros dirigidos a Noël Godin, no mesmo instante em que uma torteadora defendia-se com mais um bocado de creme, e uma segunda entretinha-se em despejar chocolate com cobertura de chantili na cabeça de Arielle " Dombasle. "Levanta!", ordenou o filósofo a um dos torteadores, "Ou eu chuto a tua cabeça!".

Os membros da brigada estão proibidos de reagir fisicamente aos ataques, mesmo violentos. Na ocasião, a esposa de Bernard-Henri Levy unhou vigorosamente uma das torteadoras; já o filósofo preferiu quebrar a câmera de vídeo e socar o cameraman no nariz. Os "guerrilheiros" tampouco devem tentar fugir após os ataques: a polícia retirou Noël Godin do local apenas quando ele já estava sendo sufocado por Levy e recebia bolsadas histéricas da atriz.

Os primeiros cinco segundos após um ataque de tortas", postula Noël, "revelam o caráter real da vítima". O cineasta Jean-Luc Godard, vejam só, reagiu com bom-humor: retirou o cigarro da boca, lambeu lentamente o creme e ainda declarou que aquilo era "uma verdadeira homenagem ao cinema mudo". Depois disso, não foi mais incomodado pelos torteadores. "Bem despachada, a torta de creme é um acurado barômetro da natureza humana", constata Noël.

:: A Flor-de-Lótus Não Voltará a Crescer Em Sua Ilha ::

"Sempre disse a mim mesmo que era necessário reagir, sustentar a subversão por meio do humor", declara o belga, sobre o poder das tortas de creme como armas de guerrilha imaginativa (pois suscitam, ao mesmo tempo, comédia e terror). Antes de ser torteador profissional, ele já punha em prática suas idéias pela Europa: quando jovem, fora expulso da Faculdade de Direito por desrespeitar um professor. Sabia-se que o sujeito tinha ajudado a redigir a constituição do ditador Antonio Salazar, e mesmo assim todos estavam indiferentes. Noël e os amigos vestiram-se de operários, entraram na sala de conferências e, assoviando a Internacional Comunista, despejaram um tubo de cola direto na cabeça do mestre.

A expulsão da faculdade não calou Noël, que licenciou-se em história do cinema na Universidade de Lieja e logo foi contratado para trabalhar numa revista católica, resenhando filmes. "Comecei a publicar mentiras absurdas - primeiro aos poucos, depois freqüentemente". Inventava filmes que não existiam e ilustrava-os com fotos de parentes. Escrevia dezenas de entrevistas fictícias com cineastas, sem deixar o próprio quarto. Consciente de que tinha uma porção de leitores devotos, Noël anunciava uma conversão a cada três meses, inclusive de penitentes tão improváveis quanto Luis Buñuel e Tennessee Williams.

Os leitores da revista "Amigos do Cinema", em pouco tempo, foram apresentados à obra de gênios inteiramente insólitos, como Sergio Rossi, Aristide Beck e Vivianne Pei, a única diretora cega da história do cinema,

autora do longa-metragem "A Flor-de-Lótus Não Voltará a Crescer Em Sua Ilha". O filme da suposta diretora tailandesa foi descrito por Noël tão vivamente que um especialista em cinema asiático chegou a viajar à Tailândia para procurá-la.

Noël pôde continuar publicando matérias desse naipe graças a um editor crédulo, e também porque a revista não era distribuída fora da Bélgica. Além disso, seus leitores não primavam por um senso crítico dos mais aguçados (até aí, nenhuma novidade). Era quase um convite para prosseguir: o intrépido repórter cobriu o lançamento do filme "Vegetais de Boa Vontade" (1970, Jean Clabau), no qual Cláudia Cardinale fazia o papel de uma endívia gigante. Resenhou também o desenho animado maoísta "Germinal II", com Jean-Louis Barrault fazendo a voz de um formão.

Nas páginas da revista, Marlene Dietrich liderou expedições para encontrar o monstro do Lago Ness, Michael Caine pilotou um carro movido a iogurte e Louis Armstrong confessou ter sido canibal (além de ter financiado, também, o filme "Vegetais de Boa Vontade"). Em entrevista exclusiva, o diretor Richard Brooks confessou que seus filmes eram uma porcaria e ainda arrematou: "Eu sou um cretino".

:: "Quando encontro um novo tom de cinza, sinto-me extasiado" ::

Noël Godin entrou para o negócio das tortas após escrever uma excelente reportagem sobre o dia em que um de seus diretores fictícios, Georges Le Gloupier, atacou Robert Bresson com uma torta de creme. Na edição seguinte, inventou que Marguerite Duras, escritora amiga de Bresson,

planejava uma revanche. "Dias depois, fiquei sabendo que Duras estava mesmo vindo para a Bélgica"; foi então que resolveu atacá-la com uma torta de verdade, no momento em que ela dissertava sobre o tema de seu segundo filme, Destroy, She Says. Redigiu uma matéria em que creditava o ataque a Le Gloupier. Em seguida, pegou gosto pelo ofício.

Já são mais de 20 os contemplados com suculentas tortas de creme na região facial. São escolhidas como vítimas as pessoas públicas vazias, fúteis ou simplesmente idiotas, das mais diversas nacionalidades, que compartilhem uma parte do poder. O que têm em comum? Todas se levam a sério demais, acham que são importantes e não possuem o menor senso de humor. "Acredito sinceramente que podemos acertar o Papa", completa.

As tortas são essenciais para lembrar alguns cidadãos de que eles são apenas humanos. Bill Gates, por exemplo, foi alvejado porque escolheu trabalhar pelo status quo, sem realmente usar sua inteligência e imaginação. Quanto a Bernard-Henri Levy, uma só frase dele poderia justificar as 5 tortadas: "quando encontro um novo tom de cinza, sinto-me extasiado".

:: Sérios e dogmáticos ::

O ato de lançar tortas na cara é uma espécie de Esperanto visual e tem uma linhagem nobre, que pode ser traçada através de Jerry Lewis, Wile E. Coyote, os irmãos Marx e yippies como Abbie Hoffman -- todos heróis de Noël, que ainda gosta de Júlio Verne e se considera anarquista. Para ele, o que diferencia os torteadores de muitos revolucionários é que os últimos tendem a ser sérios demais e costumam tornar-se insuportavelmente

dogmáticos. Segundo o torteador, é exatamente o que falta no atual movimento "antiglobalização": são sérios além da conta, e bolcheviques demais. "Muitos deles são escoteiros", presume.

Desde jovem, Noël Godin disseminou práticas de sabotagem cotidiana, como obstruir fechaduras, provocar erros na contabilidade, espalhar ameaças de bomba, grudar um naco de piche nas câmeras de vigilância. "Nunca curei-me da febre de maio de 1968", diz. Ele e os colegas entarteurs sempre vestem-se de roupas esdrúxulas (é o uniforme oficial do time), com longas barbas falsas, óculos grossos e gravatas-borboleta. Quando um deles foi preso, após cobrir de creme o ministro da Cultura francês, o argumento usado no tribunal foi de que lançar tortas na cara era um velho costume belga. Ganhou a absolvição.

"Os intelectuais são muito sérios", lamenta Noël, defendendo a guerrilha criativa e manifestando sua simpatia pelos escândalos públicos de Antonin Artaud -- como nas vezes em que ia a restaurantes caros de Paris e usava as mãos para comer, assustando as senhoras respeitáveis. Exemplos assim, finaliza Noël, provam definitivamente que "qualquer um pode matar o poderoso através do ridículo, tendo em mãos uma torta de nada".

p.s.: Fontes fidedignas asseguram que tortas de creme de ovo são mais eficientes quando o alvo é móvel; já as tortas-merengue de limão resistem melhor durante ataques bruscos. Os anarquistas da brigada de São Francisco, por sua vez, preferem tortas de côco (como as que atiraram no economista Milton Friedman) e de creme de tofu (usada no ataque ao diretor da Monsanto).

.....

LINKS

Grande reportagem no jornal Observer -

<http://www.mindspring.com/~jaybab/observer.html>

Reportagem na revista espanhola Babab -

http://www.babab.com/no09/noel_godin.htm

Alguns links sobre os entarteus e Noël Godin -

http://www.babab.com/no09/noel_godin.htm

Leia também: a biografia de Noël Godin, "Creme e Castigo", ainda não disponível em português.

PROTESTOS CRIATIVOS E ALEGRES NUMA NOVA ERA DE MANIFESTAÇÕES POLÍTICAS

P.R., Nova Iorque

Esperam-se centenas de milhares de manifestantes em Nova Iorque para a convenção do Partido Republicano no fim do mês; muitos deles vão usar táticas originais para protestar contra George W. Bush.

.....

O Partido Republicano de George W. Bush tem minimizado a importância das manifestações contra o Presidente, descrevendo os ativistas como um bando de radicais zangados, cuja fúria os coloca à margem da generalidade do povo americano.

Mas grande parte das manifestações previstas para a convenção republicana de Nova Iorque, no final deste mês, não tem nada de zangado. Pelo contrário, são criativas e alegres.



O exemplo mais famoso é o dos Billionaires for Bush (Bilionários por Bush, BfB): um grupo de ativistas que se mascara como bilionários e faz pseudo-manifestações pró-Bush. Os BfB têm filiais por todo o país, e estão atualmente fazendo uma "turnê de limusine" pelos EUA em "apoio" ao seu candidato.

Muitas dezenas de outros grupos usam táticas semelhantes às dos BfB, e estão redefinindo nos EUA o conceito de manifestação política: em vez de milhares de pessoas a desfilar com cartazes gritando "slogans" e ouvindo discursos, usam teatro de rua, truques visuais e humor.

Durante a convenção, o grupo THAW vai fazer "performances" teatrais improvisadas na porta de eventos republicanos; os Greene Dragon vão



marchar pela cidade vestidos com trajes do tempo da Revolução Americana apelando ao combate contra "o tirano George II" (o atual Presidente), tal como no século XVIII se levantaram contra "o tirano George III" (então Rei de Inglaterra); a organização RingOut vai tocar sinos para a "zona zero" em protesto contra a colagem de Bush ao 11 de Setembro.

"Não acho que a nossa forma de protestar seja superior às tradicionais, há espaço para todos", afirma Andrew Boyd, fundador dos BfB, que, como todos os membros do seu grupo, tem um alter-ego - o bilionário Phil T. Rich. (nas declarações à imprensa, os BfB costumam aliás falar apenas pela voz sarcástica dos seus alter-egos).

"Mas a mídia tornou-se cínica, a opinião pública também. A imprensa está

cansada de cobrir manifestações, é mais fácil fazer passar uma mensagem usando técnicas dramáticas", diz Boyd. "Na nossa cultura do *infotainment*, cada vez mais pessoas recebem a sua informação política [do cineasta] Michael Moore, [da comédia televisiva] 'Daily Show', [do jornal satírico] 'The Onion'. A sátira tornou-se a 'língua franca' do discurso político."

"O teatro de rua ou as 'performances' são mais atraentes para as pessoas. Permitem apresentar pontos de vista dissidentes de uma forma mais dramática", disse ao PÚBLICO Chris Archer, porta-voz da RingOut.

"A mídia já não liga para pessoas marchando com cartazes", acrescenta Elana Levin, dos Greene Dragon. "Quando atacamos o Iraque, houve nos EUA as maiores manifestações pacifistas de sempre. A mídia as minimizou."

"Os protestos à maneira antiga tornam as pessoas passivas. Toma aqui um cartaz, agora marcha", continua Levin. Grupos como os Greene Dragon "apelam mais à criatividade, à participação".

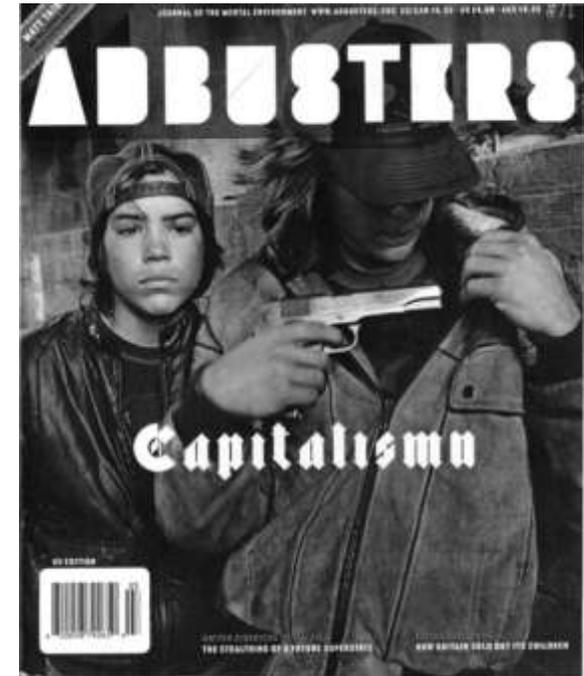
VÁ PARA O INFERNO

Ivan Marsiglia, de Vancouver (Revista Trip)

Emprego fixo, carro do ano, plano de saúde, seguro de vida, cartão de crédito, home theater, celular, casa, casamento, cachorro. É ESSA A VIDA QUE VOCÊ SEMPRE SONHOU? Os canadenses da ONG Adbusters dizem que não.

.....
.....

Uma crítica radical do life style contemporâneo e do bombardeamento diário de publicidade a que somos submetidos. É o que faz a organização não-governamental canadense Adbusters Media Foundation, que edita uma revista e um web site (www.adbusters.org) dedicados a implodir a mídia a partir de suas próprias armas. A ONG defende a "ecologia mental" contra a poluição publicitária, o consumismo desenfreado e o trabalho sem sentido do mundo contemporâneo. Em



seus artigos, ensaios fotográficos (como o que abre esta reportagem) e "subvertisements", anúncios anti-publicidade (que reproduzimos nas páginas seguintes), eles denunciam com muito senso de humor as grandes corporações - como Coca-Cola, Philip Morris, Nike, McDonald's e Calvin Klein -, que determinam o que as pessoas vão comer, beber e vestir, para onde vão viajar e até a mulher que vão desejar.

"Nossas emoções, personalidades e valores afetivos estão sob influência da mídia e de forças culturais muito complexas", afirma Kalle Lasn, 58 anos, um ex-produtor de documentários nascido na Estônia, no Leste Europeu, que fundou a Adbusters em 1989. Hoje, com uma tiragem relativamente modesta de 65 000 exemplares, a revista é cada vez mais influente na Europa e nos Estados Unidos, promovendo campanhas, intervenções e protestos de grande repercussão. Recentemente, participaram das manifestações "anti-globalização" em Washington, Seattle e Praga. "A existência humana passou a ser moldada por uma contínua mensagem de consumismo", denuncia Kalle.

A MÍDIA É O MEIO

Quem passeia pela West 7th Avenue, situada em um típico bairro residencial de Vancouver, não entende por que a Adbusters foi surgir justamente neste local. Com 3,8 milhões de habitantes, é uma das mais belas cidades do Canadá, país de melhor qualidade de vida no mundo, no último levantamento da ONU. As ruas são limpas e

arborizadas - nada parecidas com o caos de outdoors, cartazes e propagandas que entulha a paisagem das grandes metrópoles do mundo. O QG do grupo fica numa simpática casa de três andares onde trabalham doze pessoas, entre fotógrafos, jornalistas e designers.

Para investigar o "grande irmão" que paira tanto sobre compradores endinheirados do primeiro mundo quanto sobre você, leitor e consumidor brasileiro, a reportagem da TRIP foi conhecer a sede dos guerrilheiros midiáticos. Saiu de lá com um artigo do fundador da revista, Kalle Lasn - contando o dia em que "caiu a ficha" e ele se deu conta de que havia muita coisa errada na nova ordem mundial -, e uma entrevista exclusiva com Allan MacDonald, 35 anos, responsável pela estratégia de comunicação da Adbusters:

TRIP - Como uma revista, que é um produto feito para ser comprado, pode combater a sociedade de consumo?

ALLAN - É um paradoxo, uma contradição. Mas nós admitimos isso, desde o primeiro dia. O que defendemos é a idéia de "consumo sustentável", porque o planeta não consegue mais suportar esse "compre, compre, compre" que a mídia incentiva. Claro que queremos vender revistas, permanecer vivos e com saúde, além de continuar reunindo artistas e escritores de primeira. Mas não estamos aqui para fazer dinheiro. A Adbusters usa a mídia com uma mensagem anti-mídia.

TRIP - Como vocês sobrevivem se a revista não aceita anúncios?

ALLAN - Vivemos basicamente do preço de capa, que hoje está em 5,75 dólares canadenses [*algo em torno de 8 reais*]. Também vendemos cartões postais, pôsteres, calendários, fitas de vídeo e recebemos algumas doações de pessoas que simpatizam com nossa causa.

TRIP - Vocês são contra qualquer tipo de propaganda?

ALLAN - Com certeza existem propagandas boas. As sobre ecologia são um exemplo. Mas o caminho que seguimos na sociedade de consumo é insustentável. O planeta está sendo danificado permanentemente.

TRIP - Que revolução a Adbusters quer fazer?

ALLAN - Nós vemos o mundo ocidental corporativo como disfuncional. Queremos desmembrar as corporações e desenvolver uma nova cultura de mídia, cujo coração e alma não sejam comerciais. Hoje em dia, você tem um pequeno número de corporações com uma grande parcela de poder. Principalmente no ramo da comunicação, onde enormes multinacionais como a Time/Warner e a Disney decidem o que vamos assistir na TV, no cinema, em todo lugar. Hoje, entre as 100 maiores economias do

mundo, 50 são corporações e 50 são países. É bem assustador.

TRIP - Uma das iniciativas de vocês que mais chamam a atenção são as campanhas. Fale um pouco sobre o Buy Nothing Day (*Dia do Não Compre Nada*) e a TV Turn Off Week (*Semana da TV Desligada*).

ALLAN - As campanhas são o ponto crítico da revista. O Buy Nothing Day existe desde 1992 e propõe que as pessoas não comprem nada, nem mesmo um chiclete, durante 24 horas. A estratégia é marcar a data na manhã seguinte ao Dia de Ação de Graças nos EUA, no fim de novembro, quando começa a temporada de compras para o Natal. Já a TV Turn Off Week acontece em abril. Desafiamos as pessoas a passar uma semana inteira sem ver TV para que elas leiam mais e questionem seus hábitos de lazer.

TRIP - E a campanha que vocês fizeram recentemente em parceria com o Greenpeace, que fez a Coca-Cola mudar o gás usado nos refrigeradores da marca durante as Olimpíadas de Sydney?

ALLAN - Foi uma grande vitória. A campanha toda contra o gás HFC [*hidrofluorocarbono, que provoca danos na camada de ozônio da atmosfera*], durou menos de seis semanas, do início ao fim. Foi o

tempo que a Coca-Cola levou para se ligar. Uma ocasião o McDonald's sofreu um processo no Reino Unido e resolveu resistir. A coisa se arrastou por dois anos, o McDonald's ficou exposto, foi embaraçoso, questionaram a atitude da empresa em relação ao meio-ambiente. Isso tirou muito do brilho da marca. Então, foi por isso que, assim que disparamos a coisa pela internet, a Coca-Cola cedeu rápido.

TRIP - Uma causa como a da Adbusters tem razão de ser no Brasil, um país que tem problemas sociais mais graves e urgentes que os do Canadá?

ALLAN - [Pausa] Acho que sim. Cada país tem os seus problemas, mas as grandes questões são universais. A dominação das grandes corporações existe em todos os países. Mesmo em lugares antes fechados, como a China: as grandes indústrias estão lá, o McDonald's chegou... Vivemos todos num mundo corporativo.

Leia texto de Kalle Lasn, editor da Adbusters, no site da Trip:
<http://www2.uol.com.br/trip/83/adbusters/adbuster02.htm>

Fonte: Revista Trip (<http://www2.uol.com.br/trip/>).

ENTREVISTA COM HAKIM BEY NA HIGH TIMES MAGAZINE

Zero Boy



Muito antes dele se tornar uma lenda “cult”, eu ouvi pela primeira vez o nome do misterioso e esquivo Hakim Bey quando girava o dial do rádio em Nova York. Ele foi mencionado em um programa da WBAI FM chamado “A Cruzada Moura Ortodoxa”. Mas logo, amigos estavam falando em surdina sobre suas buscas à Zona Autônoma Temporária. Intrigado, eu procurei pelo clássico underground de Hakim, T.A.Z., A Zona Autônoma Temporária: Anarquismo Ontológico e Terrorismo Poético (Autonomeia, po Box 568, Brooklyn, ny 11211). Eu o achei numa pequena livraria esotérica que tinha desde trabalhos de Emma Goldman até Aleister Crowley. Eu comecei a perguntar sobre a Sociedade do Anarquismo Ontológico e sobre esse enigmático Hakim Bey. Ninguém sabia como chegar ao efêmero Hakim. Ligar para os editores dele me deixou ainda mais frustrado.

Hakim Bey também lançou um CD declamado com música de Bill Laswell pelo selo Axiom, chamado também de TAZ. Então eu os contatei também - inutilmente. Então um dia eu acho um bilhete na minha cama dizendo para vir à Rua Mott às 9 da noite para uma entrevista. Como isso veio parar aí? Na Rua Mott, um carro anônimo encosta e me leva a um obscuro restaurante num porão em Chinatown, onde uma cabine privada com cortinas está separada, com um pequeno narguilé e um prato cheio de Bolas de Templo Nepalesas(1). Sou convidado a entrar.

HIGH TIMES: Hakim, de onde você é?

HAKIM BEY: Bem, a informação padrão (que é tudo que eu falo) é que eu era um poeta da corte de um principado sem nome no norte da Índia, que eu fui preso na Inglaterra por um atentado anarquista a bomba e que eu vivo em Pine Barrens, Nova Jersey, em um trailer da Airstream(2). Quando eu venho a Nova York eu fico num hotel em Chinatown.

HT: O que é a Zona Autônoma Temporária?

HB: A Zona Autônoma Temporária é uma idéia que algumas pessoas acham que eu criei, mas eu não acho que tenha criado ela. Eu só acho que eu pus um nome esperto em algo que já estava acontecendo: a inevitável tendência dos indivíduos de se juntarem em grupos para buscarem liberdade. E não terem que esperar por ela até que chegue algum futuro utópico abstrato e pós-revolucionário.

A questão é: como os indivíduos em grupos maximizam a liberdade sob as situações dos dias de hoje, no mundo real? Eu não estou perguntando como nós gostaríamos que o mundo fosse, nem naquilo em que nós estamos querendo transformar o mundo, mas o que podemos fazer aqui e agora. Quando falamos sobre uma Zona Autônoma Temporária, estamos falando em como um grupo, uma coagulação voluntária de pessoas afins não-hierarquizada, pode maximizar a liberdade por eles mesmos numa sociedade atual. Organização para a maximização de atividades prazerosas sem controle de hierarquias opressivas.

Existem pontos na vida de todos que as hierarquias opressivas invadem numa regularidade quase diária; você pode falar sobre educação compulsória, ou trabalho. Você é forçado a ganhar a vida, e o trabalho por si só é organizado como uma hierarquia opressiva. Então a maioria das pessoas, todos os dias, tem que tolerar a hierarquia opressiva do trabalho alienado.

Por essa razão, criar uma Zona Autônoma Temporária significa fazer algo real sobre essas hierarquias reais e opressivas – não somente declarar nossa antipatia teórica a essas instituições. Você vê a diferença que eu coloco aqui?

No aumento da popularidade do livro, muitas pessoas se confundiram com esse termo e usaram ele como um rótulo para todo o tipo de coisa que ele realmente não é. Isso é inevitável, uma vez que o próprio vírus da frase está solto na rede (para usar metáforas de computadores). Se as pessoas usam erroneamente ele ou não isso

não é tão importante, porque o significado está incrustado no termo. É como um vírus verbal. Ele diz o que significa.

HT: Uma Zona Autônoma Temporária necessariamente se abstém do uso do dinheiro?

HB: Isso é difícil em uma situação real, mas pode acontecer. O *Rainbow Gathering* (3), por exemplo, se abstém do uso do dinheiro. Isso é quase que uma garantia de um grau muito maior de autonomia temporária para as pessoas que estão participando.

Eles na realidade aumentam seu prazer saindo fora da economia de dinheiro/mercadorias.

HT: A imprensa ligou o fenômeno TAZ ao movimento cyberpunk. Você acha que a Internet é uma Zona Autônoma Temporária?

HB: Não. Um mal entendido muito peculiar veio à tona. A revista Time fez uma matéria sobre o ciberespaço que me citou erroneamente - o que me deixou particularmente feliz. Se a Time entendesse o que eu estava falando, eu seria forçado a reestruturar toda minha filosofia, ou talvez desaparecer pra sempre em desgraça.

Eles diziam que o ciberespaço era uma Zona Autônoma, e eu não concordo. Enfaticamente não concordo. Eu acho que a liberdade inclui o corpo. Se o corpo está em um estado de alienação, então a liberdade não é completa em nenhum sentido. O Ciberespaço é um espaço sem corpo. Ele é, de fato, um espaço abstrato e conceitual. Não existe cheiro nele, nem gosto, nem sentimento e nem sexo. Se

qualquer uma dessas coisas existe lá, são apenas simulacros dessas coisas e não elas mesmas.

A única coisa que a Internet ou o ciberespaço podem ter com relação à Zona Autônoma Temporária é que eles são instrumentos ou “armamento” para alcançar a liberdade. Então é importante trabalhar para proteger as liberdades de expressão e comunicação que estão abertas neste exato momento pela Internet contra o FBI e Clinton e a “*Infobahn*” (um bom termo em alemão para designar a auto-estrada da informação). Cuidado para não ser atropelado na *Infobahn!* Comunicando-se por uma BBS(4), um grupo pode planejar um festival de maneira muito mais eficaz, alguma coisa como um *Rainbow Gathering*, estruturado nas chances para maximizar o potencial para o surgimento de uma TAZ real. A Internet também pode ser usada para montar uma rede econômica alternativa genuína. Trocas e permutas trilhadas na Internet em comunicações privilegiadas.

HT: Você pode explicar o “Terrorismo Poético”?

HB: Por terrorismo poético eu entendo ações não-violentas em larga escala que podem ter um impacto psicológico comparável ao poder de um ato terrorista - com a diferença de que o ato é de mudança de consciência. Digamos que você tem um grupo de atores de rua. Se você chamar o que você está fazendo de “performance de rua”, você já criou uma divisão entre o artista e a audiência, e você alienou de si mesmo qualquer possibilidade de colidir diretamente nas vidas diárias da audiência. Mas se você pregar uma peça, criar um incidente, criar uma situação, pode ser possível persuadir as pessoas a participar e a maximizar sua liberdade. É uma estranha mistura de ação clandestina

e mentira (que é a essência da arte) com uma técnica de penetração psicológica de aumento da liberdade, tanto no nível individual quanto no social.

HT: Você pode fazer algumas sugestões especial ao leitor da HIGH TIMES para criar uma TAZ?

HB: Ok, tudo bem. Eu gostaria de dizer isso ao movimento canabista, e, em um nível mais amplo, eu gostaria de direcionar isto ao movimento libertário em geral, que é um aliado próximo, cruza e tem áreas de contingência com o movimento canabista.

Se os Libertários tivessem gasto os últimos quinze anos organizando redes econômicas alternativas para potencializar a emergência de uma Zona Autônoma Temporária e levá-la rumo a uma Zona Autônoma Permanente, ao invés de jogar o jogo fútil das políticas de terceiros, que é uma posição fracassada desde o início; se o movimento canabista tivesse colocado sua energia nos últimos quinze anos na organização de redes econômicas alternativas, não necessariamente baseadas em trocas “criminosas” de dinheiro por maconha mas nas necessidades e possibilidades básicas da vida real; se toda essa energia fosse direcionada nesse sentido, ao invés do que parece para mim uma quimera total, um fantasma totalmente abstrato chamado “poder político democrático legislativo” - então eu penso que estaríamos há muito no caminho claro da mudança revolucionária nessa sociedade.

Nessas circunstâncias, toda essa boa intenção e grande energia foi mal direcionada em um jogo - um jogo em que a autoridade cria as regras, e nas quais “eles” criaram as regras para que pessoas como eu e você não possam ganhar poder dentro desse sistema.

Agora isto é uma crítica anarquista que eu estou fazendo, com os motivos mais camaradas possíveis. Eu acho que é uma tragédia essa energia ter sido mal direcionada. Eu não acho que é tarde demais para acordar e ver o que está na verdade acontecendo(5) aqui.

Outro ponto que eu gostaria de falar é que a HIGH TIMES foi particularmente culpável durante a última eleição, quando conclamou seus leitores (incluindo uma grande porcentagem de usuários de maconha nesse país) a votar naquele Clinton filho da puta, baseado em um rumor extremamente suspeito: de que Al Gore, um conhecido mentiroso, hipócrita e embusteiro, cochichou pra alguns ativistas da maconha que ele estava do lado deles. E por isso, presumivelmente, milhares, se não milhões, de fumantes de maconha saíram e votaram em um outro bando de filhos da puta, se esquecendo toda a sabedoria do antigo slogan anarquista, “nunca vote, isso só encoraja os bastardos.”

Eu vou fazer uma aposta agora. Eu como a edição da revista em que isto será impresso se, sob a administração Clinton, existirem quaisquer melhoras na lei relacionada ao uso da cannabis por prazer. Pode haver um pequeno abrandamento no uso da maconha medicinal ou comercial. Mas não haverá abrandamento - de fato, somente haverá uma maior regulação - no uso da erva por prazer.

Ok? E se isso não for verdade, eu como a porra da revista com uma merda de um leite e um açúcar.

HT: Isso seria um ato de terrorismo poético?

HB: Heh, heh.

HT: Você acha que o movimento canabista é contraproducente em alguns aspectos?

HB: Antes de qualquer crítica, eu preciso enfatizar que eu pertenço a uma religião em que a maconha é um sacramento, e eu sou um defensor vitalício de ações pró-maconha. Eu uso o termo “ação” ao invés de “legalização” por uma razão muito específica, na qual eu vou chegar. Daí eu ofereço crítica em um espírito construtivo. Eu quero que isso fique bem claro, como Nixon costumava dizer.

Nos anos em que vêm existindo um movimento pela legalização da maconha, todas as leis desse país ficaram piores e mais opressivas. No tempo em que vêm existindo um movimento de legalização da maconha, o preço da erva ficou proibitivamente caro por causa da Guerra às Drogas. Existe aí uma relação direta entre a Guerra às Drogas e o movimento pela legalização da maconha? Provavelmente não muita. Porém, tagarelar tudo todo o tempo e fazer tudo aberto, deixando as estatísticas e listas de discussões disponíveis para as agências de inteligência e outras não é uma tática boa quando você está na verdade lidando com uma substância ilegal.

Eu acho que temos um complexo de mártir nessa situação. Existem pessoas que querem confronto contra uma projeção psicológica do que eles acham que é a “autoridade”. Em outras palavras, contra quem é relativo à autoridade de um jeito autoritário. Simplesmente por desafiarem abertamente essa autoridade, eles estão se definindo como criminosos e vítimas do estado.

HT: Você acha que eles poderiam usar um pouco de terrorismo poético?

HB: Eu acho que eles poderiam usar um pouco de clandestinidade sensata e um pouco do senso do terrorismo poético, sim.

HT: Você escreveu extensamente sobre os *tongs*(6), as sociedades secretas Chinesas. Você diria que a economia underground da maconha é organizada de forma semelhante aos *tongs*?

HB: Absolutamente, é organizada como uma soma, como uma... bem, não é organizada como uma soma de *tongs*, e é isso que é o problema. O ponto é que um *tong* é uma sociedade secreta. E isto, novamente, é algo que não é somente uma fantasia; é algo real. Um grupo de amigos com afinidades que se junta para intensificar seu prazer e liberdade por meios que não sejam reconhecidos como legais pela sociedade criou inconscientemente uma *tong*. O que eu acho que eles poderiam fazer é conscientemente criar uma *tong*. O que nós precisamos aqui é uma estética e uma tradição de sociedades clandestinas não-hierárquicas.

Como nós organizamos verdadeiras redes secretas de permuta? Mas também, como nós criamos uma poética desta situação, como nós fazemos disto algo que funcione não somente num nível econômico prático, mas também num nível imaginário, onde os corações das pessoas estão comprometidos?

HT: Uma comunidade.

HB: Eu iria além, ao usar o termo de Paul Goodman, *communitas*, para mostrar que nós estamos falando sobre algo que é mais que um arranjo a esmo, mas realmente um objetivo pela qual nós estamos nos esforçando.

Eu vejo a Zona Autônoma Temporária como o florescimento temporário do sucesso dessas redes. O que nós estamos esperando é que as estruturas não hierárquicas atuais maximizem seu potencial para o surgimento de uma TAZ.

Vamos falar sobre as redes como uma espécie de subsolo rico em micélios que são por si só o corpo verdadeiro da planta. E ele pode se espalhar por milhas, como você sabe. Os cogumelos que aparecem, os frutos - eles são como uma Zona Autônoma Temporária, esses são as florescências da rede, se eu consigo fazer aqui minha metáfora botânica.

Uma das formas mais óbvias de florescimento é o festival: a rave, o *Rainbow Gathering*, os festivais *Zippies*(7) e coisas como o festival *Burning Man*(8) em Nevada - esses tipos de festivais espontâneos, não regulados, não mercantilizados, que aparecem.

HT: Mas talvez eles tenham vidas, “vidas de prateleira”(9) - só uma certa quantidade de tempo quando eles podem criar e florescer.

HB: Existem algumas coisas que são inerentemente temporárias. E existem outras coisas que são temporárias somente porque não somos fortes o suficiente para fazê-las permanentes. Digamos que você se instala por alguns meses em um lugar bonito perto de uma floresta, na beira de um lago, no verão, com alguns amigos e você tem uma TAZ verdadeira. Erotismo e beleza natural e liberdade pra correr pelado por aí e fumar maconha ou fazer o que você quiser. Mas como isto tudo é movido pelo dinheiro que as pessoas têm que fazer no mercado onde elas vendem o trabalho, isto pode durar somente um certo tempo. Nós gostaríamos de fazer isto durar para sempre, transformado a TAZ em uma PAZ, uma Zona Autônoma Permanente (*Permanent Autonomous Zone*). Nós não temos o poder econômico para fazer isto. É temporário somente porque nos falta o poder para fazermos isto mais permanente.

Outras coisas são claramente temporárias, e devem ser apreciadas pela sua temporalidade. Quando a essência saiu delas nós devemos perceber isto, e deixar esta forma em busca de outras formas. Então uma certa quantidade do que vem sendo chamado de “trabalho de flutuação” é necessário. Você tem que estar sintonizado com onde a liberdade e o prazer estão sendo potencializados e onde não estão, para que você possa espontaneamente se manter flutuando e ficar à frente desse fenômeno. Isso é exatamente o que hordas de pessoas estão fazendo por aí: velhos camaradas em rv’s(10), caras novos viajando clandestinamente, está tudo acontecendo. Não estou descrevendo um esquema utópico, é o que está acontecendo de

qualquer jeito. Tenhamos consciência disso. Vamos perceber que isso é um verdadeiro valor, porque faz algo por nossas vidas, diferentemente de todo essa jogatina política estúpida.

Nós somos constantemente seduzidos a colocar nossas forças e nosso amor e nossa criatividade em objetivos que são imediatamente reocupáveis e cooptáveis e mercantilizáveis por “eles”. Isso devia parar.

HT: Eu vejo pessoas tendo problemas para comunicar-se com outras porque elas estão acostumadas a se falar pela televisão. Então, quanto você está trabalhando em uma comunidade, o primeiro passo para criar uma TAZ seria a comunicação.

HB: Absolutamente. As pessoas estão alienadas pela mídia. Isso é algo que tem que ser repetido constantemente. Quanto mais você se relaciona com os meios, menos você se relaciona com outros seres humanos em sua proximidade física. Novamente, isso não é uma grande teoria, isto é algo que simplesmente está acontecendo. Você gasta mais tempo vendo TV, você gasta menos tempo se relacionando com seus amigos. E quando isto se espalha em nível social, você começa a ver algumas coisas muito estranhas ocorrendo. A corrente tem mais força que qualquer participação individual na corrente. Existe uma sinergia negativa, um efeito de realimentação negativa por meio do qual sua alienação de outras pessoas está sendo causada por televisões e rádios e filmes e jornais e livros. Eu certamente não isento os impressos dessa crítica. E subitamente você descobre que não é somente uma questão de alienação, é uma questão de

miserabilidade. Essa separação de você da realidade física está fazendo você miserável.

Muitas pessoas chegaram a esse ponto. Eles não sabem o que fazer porque nós não estamos dando a eles uma direção. Digo, radicais fumantes de maconha não estão dando a eles uma alternativa clara e realista, mas ao invés disso estão sonhando acordados com várias merdas de *New Age* e estilo de vida.

HT: Onde as pessoas podem achar Zonas Autônomas Temporárias às quais você estaria disposto a dizer quando e onde encontrar?

HB: Eu não posso - porque elas não existem precisamente em mapas com coordenadas cartesianas. Existem outras dimensões que não os mapas onde as Zonas Autônomas Temporárias podem ser achadas. Eu gosto de metaforizar estas dimensões como dimensões fractais, o que traz toda a questão de caos e complexidade. E uma das razões pelas quais eu não posso te dar nenhum indicativo é porque essa é uma situação fractal carregada de complexidade. A qualquer momento uma TAZ pode ocorrer. Em um nível mínimo, um jantar na casa de alguém pode repentinamente evoluir em uma TAZ. Não qualquer jantar, mas o potencial está lá porque é organizado de uma maneira não hierárquica, para convivência. E, em um nível máximo, você teve Zonas Autônomas Temporárias que duraram muito mais, onde a festa na realidade continuou por alguns anos. Quando estamos falando sobre a Zona Autônoma Temporária, per se, como nodos realmente intensos de consciência e ação, é possível que os seres humanos não possam aguentar muito disso. Talvez dezoito meses ou dois anos de festa contínua seja tudo que alguém pode aguentar.

HT: Bem, eu conheço algumas pessoas...

HB: Claro! Mas nós podemos falar de Zonas Autônomas Permanentes, você sabe, o que é um conceito diferente.

HT: Você chamaria o *Rainbow Gathering* de Zona Autônoma Permanente?

HB: Eu chamo ele de Zona Autônoma Periódica, o que é ainda outra variação dessa idéia. Existem certas Zonas Autônomas que você não pode manter o tempo todo, mas que você pode realizar com uma certa frequência constante, e os festivais anuais são os exemplos. O que nós temos que fazer é evitar a mercantilização. Preciso dizer algo mais desse assunto? Ok?

O festival é um momento intenso, mas periódico. É momentâneo, mas periódico. Assim como no *Rainbow*, não é realmente necessário ser dono da propriedade, como eles inteligentemente descobriram. Qualquer grupo de pessoas na América pode fazer isso. Você não precisa se juntar às tribos *Rainbow* e seguir seu estilo de vida (que eu particularmente não acho atrativo). Você só faz um encontro em uma floresta nacional e monta sua tenda fora da linha de visão, ou você pega um lugar onde tenham poucos ursos.

No festival *Burning Man*, o guarda florestal mais próximo está a 75 milhas de distância, e eles converteram ele a um amigo e defensor do festival, de qualquer jeito. É organizado por alguns artistas da Califórnia que vão para a pior parte do deserto de Nevada, só um mar de areia preta até onde a vista alcança, e eles fazem uma estátua

gigantesca de um homem de vime, então no último dia do festival eles ateiem fogo a ele e todo mundo bebe um monte de cerveja e vê ele queimar. É um tremendo sucesso e está sendo repetido sempre com uma periodicidade anual. As pessoas amam isto. Um jornal é impresso no lugar, uma mini estação de rádio FM é montada cada ano e todos os tipos diferentes de pessoas vêm, de caras que moram isolados em rvs a ciclistas *hippies*, o pessoal “*flower*” e o pessoal *Rainbow* e os *hobos*(11) e artistas da Califórnia. E todo mundo se diverte muito, e então eles arrumam as malas e vão embora e esse é o fim daquilo, e o guarda florestal não incomoda eles porque está a 75 milhas de distância e ele gosta daquilo de qualquer jeito porque eles deixam o lugar limpo. Então qualquer um pode fazer isso. Você não precisa esperar pela permissão de alguma autoridade tribal.

HT: Criar uma TAZ é quase como criar o seu próprio espaço autônomo livre em você mesmo.

HB: Eu fico repetindo a frase “maximize o potencial para o aparecimento”. Eu sei que é uma frase meio grotesca e complicada, mas ela precisa ser sempre inserida em qualquer frase que nós falemos aqui. Você não pode declarar uma TAZ. Ou, se você pode, você é um mágico muito mais eficiente do que eu. Você simplesmente não pode decidir ter uma TAZ. Uma TAZ é algo que acontece espontaneamente. Quando de repente você diz, uau, sabe, tem N pessoas aqui, mas tem N mais N energia, excitação, prazer, liberdade, consciência. Certo? Esse momento de sinergia de corrente cruzada acontece quando um grupo de pessoas está tendo algo mais de uma situação que a soma do que os indivíduos estão colocando

nisto. Você não pode prever isto. Tudo o que você pode fazer é maximizar o potencial para o aparecimento.

Glossário

1. Bolas de Templo Nepalesas (Nepalese Temple Balls) - nome dado para pelotas de haxixe.
2. Airstream - Tradicional marca americana de trailers e motor-homes, pertencente à Thor Industries. Seu website é www.airstream-rv.com.
3. Rainbow Gatherings - festival-encontro dos participantes da “Família Arco-Íris da Luz Viva” (Rainbow Family of Living Light), que na realidade não é uma organização, mas diferentes pessoas que pregam a construção de pequenas comunidades, não violência, estilo de vida alternativo, Paz e Amor, e tradições indígenas americanas. Esse encontro, que acontece anualmente, tem por objetivo rezar pela paz no planeta.
4. BBS - Bulletin Board System, um termo de informática que designa uma base de dados de mensagens acessível pela Internet, ou melhor ainda, um mural de recados eletrônico.
5. No original, “I don’t think that it’s too late to wake up and smell the coffee here.”
6. Tong - sociedade secreta chinesa, do cantonês tong, “assembléia de todos”.

7. Festival Zippy - encontro das pessoas da cultura zippie - que se definem, em parte, como hippies tecnológicos, que acreditam em funções religiosas na tecnologia. O nome vem de hippies com zip. Retirado de <http://www.fiu.edu/~mizrachs/Zippies.html>

8. Festival Burning Man - festival que reúne anualmente cerca de vinte e cinco mil pessoas, e envolve música, arte e comunidade. Retirado de <http://www.burningman.com/>

9. Vida de Prateleira - extensão de tempo que um produto, especialmente alimento, pode permanecer na prateleira de uma loja antes de se tornar impróprio para uso; prazo de validade.

10. RV (recreation vehicles) - veículos como trailers e motor-homes.

11. hobo - Alguém que viaja de lugar a lugar procurando por lares e empregos temporários. Retirado de www.hobotraveler.com/hobo.shtml

Traduzido e revisado por Guilherme Caon em 20/03/2002.

Esta tradução, bem como qualquer uma de suas partes, não pode ser utilizada para nenhum tipo de fim comercial, a não ser com a expressa autorização do tradutor.

Fonte:

MINHA LUTA NO IMPÉRIO (1) – Entrevista com Luca Casarini (2)

Enrico Pedemonte

Embora antiga, esta entrevista com o líder dos Tutte Bianche pode dar uma boa idéia das táticas e ações promovidas por este lendário grupo, agora extinto, transformado como foi nos Disobedienti. Os Tutte Bianche usaram métodos de ativismo defensivo antes inéditos, como enormes proteções corporais e escudos, e faziam suas carreatas ao som de tecno. Com um visual mistura de ficção científica e armadura medieval, eles foram, juntamente com Luther Blissett, a mais completa tradução do ativismo pop mitopoético, que ainda hoje influencia vários grupos, como os britânicos Wombles.

.....

Impedir o G-8 de Gênova sem quebrar uma vidraça sequer. Com Armas medievais, provocações e fantasia. Para dizer não à globalização.

Se os *Tute Bianche*(3) fossem uma empresa, Luca Casarini seria seu "homem imagem". Foi ele, que, em 26 de maio, no palácio ducal de Gênova, declarou guerra aos poderosos do mundo. E, sempre ele, algumas semanas depois, tranquilizou a cidade dizendo que seus militantes se comprometiam a não quebrar nenhuma vidraça sequer. Oficialmente é o porta-voz desse grupo, que tem a Autonomia Operária como antepassado, descende diretamente dos centros sociais ocupados, mas que nos últimos anos, coincidindo com a

revolta de Seattle, adquiriu uma imagem pós-moderna ao adotar uma nova linguagem e inacreditáveis macacões lunares de gaze branca com escudos de plexiglas e armaduras de espuma.

Por certo, os *Tute Bianche* são apenas uma minoria do multicolorido Povo de Seattle. Mas, com sua habilidade para administrar a comunicação, converteram-se, ao mesmo tempo, em sua vanguarda de combate e seu símbolo midiático. E Luca Casarini, paduano, 34 anos, diploma de técnico em energia térmica e com a fala colorida da região do Vêneto, é o profeta desse incrível movimento que fascina ao mesmo tempo em que inquieta. Nós o entrevistamos em Pádua, na festa da Rádio Sherwood, emissora, há muitos anos, do arquipélagos dos centros sociais.

Enrico Pedemonte: Primeiramente ministro de Exterior, Renato Ruggiero, depois Silvio Berlusconi disseram que os objetivos do povo de Seattle são iguais aos do governo. O que está acontecendo?

Luca Casarini: Eles estão com medo. Já entenderam que este movimento está destinado a crescer. O fato de quem em Gotemburgo, na Suécia, houve 25 mil pessoas significa que em Gênova serão 200 mil: só nós levaremos 10 mil, prontos para ações de desobediência civil. E não é apenas uma questão de passeatas. É só olhar como estão se multiplicando, nos supermercados, nas prateleiras reservadas aos alimentos biológicos e para a crise das empresas ligadas aos transgênicos. como o Monsanto. Nossas manifestações acabam nas tevês do mundo inteiro: é como se fossem milhões de cartões-postais chegando às casas das pessoas.

E. P.: Observando os seus últimos movimentos, parece até que vocês dispõem de um departamento de marketing.

L. C.: Não, nada de marketing. Temos alguns especialistas em comunicação. Sabemos o que precisamos fazer para que falem de nós. Quando um jornalista do *Giornale* telefona e pede implicitamente que eu lhe dê algo para a primeira página, eu respondo: "Em Gênova vamos declarar guerra aos grandes do mundo". E eles realmente colocam na primeira página. Ou criamos a história dos "homens-ratos" que já estão em ação, sempre em Gênova, escavando nos subterrâneos. E eles engolem.

E. P.: É verdade que vocês disseram que iriam lançar bolsas de sangue infectado com Aids?

L. C.: Não, isso é armação dos serviços secretos. Basta verificar o nome dos jornalistas que publicaram esta história pela primeira vez: é gente que, tradicionalmente, mantém relações com este tipo de mundo.

E. P.: Que instrumentos vocês vão usar em Gênova?

L.C.: Não podemos revelar. Mas serão armas criativas, projetadas para furar a comunicação e também um muro que circunda a zona vermelha. Instrumentos tão absurdos que ficam até engraçados.

E. P.: Vocês gostam de metáforas: Gênova é uma cidade medieval eis de volta o Império ameaçado pelos esfarrapados.

L. C.: Em Gênova criamos uma mensagem muito forte, baseada na metáfora medieval: buscamos inspiração em *Brave heart*. Queremos dizer que chegamos a uma nova Idade Média, na qual, de um lado, se têm o máximo de potência tecnológica e, de outro, crianças de 6 anos que costuram os tênis da Nike no Terceiro Mundo. As metáforas são um instrumento irresistível. A coisa paradoxal é que nossos adversários caem em todas. Quanto mais a gente fala de forte assediado, mais eles fantasiam a polícia deles de *Robocop*.

E. P.: Vocês são criticados: dizem que usam demais a linguagem de Hollywood, isto é, a linguagem dos inimigos.

L. C.: Usamos as linguagens vencedoras, aquelas que chegam até as pessoas. Não é por acaso que Hollywood vence. Esta é a sociedade da comunicação. Não podemos ignorar os códigos.

E. P.: Vocês estão brigando com a ala mais violenta do movimento. É também nesse caso a linha divisória é a estratégia de comunicação.

L. C.: A violência não têm nada a ver com isso. Estamos brigando para que a cidade não seja tocada. Se você incendeia uma casa, o proprietário vai ficar com ódio de você e vai pedir que a polícia seja ainda mais dura. O problema é conquistar o consenso dos cidadãos. A discussão violência / não-violência não faz sentido. Nós praticamos a desobediência civil. Queremos impedir o desenrolar do G-8. Queremos penetrar na zona vermelha que circunda o vértice. Mas é preciso discutir as ações com base na mensagem que chega até as pessoas.

E. P.: Qual será o principal *slogan* em Gênova?

L. C.: Uma idéia foi involuntariamente sugerida por Renzo Piano, que queria construir em Gênova uma imensa esfera de cristal cheia de borboletas: o "borboletódromo". Se ele tivesse realmente feito isso já teríamos a palavra de ordem para a nossa faixa principal: "Liberdade para as borboletas!". Que tipo de mente perversa pode inventar um símbolo como esse do borboletódromo? Seria um objetivo pelo qual valeria a pena arriscar a pele. Mas parece que alguma coisa vazou em uma coletiva de imprensa e o borboletódromo foi barrado.

E. P.: Em Gotemburgo a violência saiu do controle e a polícia atirou. Mau sinal.

L. C.: É. Quatrocentos *Tute Bianche* foram presos como medida de prevenção e mantidos fechados por quatro dias. É uma velha técnica do fascismo: limpar a área de subversivos antes da passagem do *Duce*. E depois a polícia atirou naquele rapaz enquanto ele fugia. É o início de uma nova ofensiva, acima de tudo política.

E. P.: O que significa isso?

L. C.: Primeiro o ministro de Exterior alemão, Otto Schilly, disse que era preciso tomar sistemática a prisão preventiva das pessoas perigosas. Depois de Tony Blair, falando de nós, começou a usar a palavra *booligan*. Blair é muito hábil: impôs o *New Labour* como uma coisa nova. É o que está tentando fazer conosco é uma operação muito sofisticada. Quer substituir o termo "Povo de Seattle", que o imaginário coletivo tem uma conotação positiva, pela palavra

booligan, profundamente negativa. Por último veio o Berlusconi, que traduziu *booligan* por *teppista* (vândalo).

E. P.: O senhor fala de imagem e de comunicação, mas nas passeatas de vocês a violência não é virtual, é pancadaria de verdade.

L. C.: A ilegalidade de massa é fundamental para mudar as coisas, desde os tempos daqueles que assaltavam os fornos. Berlusconi deveria saber que a prática da ilegalidade dá resultados. Se a lei sobre falsificações nos balanços sofrer alterações, isso será devido a alguém que reivindicou a coisa politicamente. Acho que ele entende melhor que ninguém o que está acontecendo.

E. P.: Por que?

L.C.: Porque Berlusconi conhece muito bem o mundo da comunicação: é dele a primeira experiência de eleições vencidas graças a um logotipo e a uma campanha de marketing. Ele costuma dizer: "O Povo de Seattle está fazendo girar pelo mundo uma imagem nossa como imperadores violentos, sitiados pelas multidões dos que estão fora dos palácios". E tem razão. É esta a nossa estratégia para vencer o Império. Aqueles que perguntam por que estaremos dispostos a lutar contra a polícia em Gênova deveriam ir ver como se vive no sul do mundo, onde está a maior parte da população mundial. Um bilhão e meio de pessoas sobrevive, segundo o Banco Mundial, com menos de um dólar por dia.

E. P.: A entrevista para o *Espresso* acaba aqui. O senhor teria dito coisas diferentes para o *Giornale*?

L. C.: Eu diria o seguinte: estamos organizando os nossos exércitos para o ataque por mar. temos uma nova fórmula de neoprene para macacões de mergulho que não pode ser detectada pelos radares.

Notas

1. Uma primeira versão desta entrevista foi publicada pela revista *Lugar Comum* (Rio de Janeiro: Nepcom / ECO - UFRJ, nº. 15, dez. 2001). Tradução de Eliana Aguiar.
2. Um dos porta-vozes dos Centros Sociais do Nordeste Italiano. Esta entrevista foi realizada antes das manifestações de Gênova.
3. Literalmente, "macacões brancos", grupo italiano do Movimento Antiglobalização.

Fonte: COCCO, Giuseppe, e HOPSTEIN, Graciela, eds. *As multidões e o império – entre globalização da guerra e universalização dos direitos*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002, pp. 79-83.

ESCRACHES

Grupo Etcétera



A palavra “escrache” vem da linguagem popular. Significa por evidência, trazer à luz. Os Escraches surgem como resposta à

impunidade que os governos democráticos haviam garantido aos genocidas da ditadura militar. Inicialmente foram pensados para denunciar os repressores que transitavam livremente pelas ruas, indo buscá-los em suas casas e apontando sua presença nos bairros. Rapidamente esta prática foi conseguindo um efeito inesperado: a condenação social. Os assassinos, a cada vez que eram “escrachados”, sofriam o repúdio dos vizinhos do bairro onde vivem, e muitos tiveram de se mudar.

De 1998 a 2000, junto ao grupo H.I.J.O.S., Etcétera...participou na criação dos Escraches.

De uma entrevista com Andrés Siekmann e Alice Creischer, Buenos Aires, 5 de fevereiro de 2003

Alice: Vocês se juntaram ao movimento do H.I.J.O.S. e aos escraches: como foi isso, como se deu e porquê?

Federico: Estávamos na formação do grupo e na busca de um espaço físico, e ao mesmo tempo na busca de um espaço social onde pudéssemos trabalhar com as idéias que tínhamos. Nesse momento – 1996 - H.I.J.O.S. havia começado a fazer os escraches, era algo novo, haviam feito apenas duas vezes e era um método de denúncia dos militares que era algo totalmente novo.

Alice: Podem descrever para quem não sabe como funcionam os escraches?

Federico: Sim. Dentro da Comissão, que é aquela que o organiza, primeiro se buscam os dados da pessoa que se irá escrachar, se faz uma espécie de trabalho de inteligência, se averigua onde mora, quais suas atividades, em que horário sai, um trabalho de inteligência, e quando já se sabe tudo isso, então se procede à organização pesquisando quais os métodos para denunciá-lo em frente à casa da pessoa, onde ela mora.

Loreto: Até o ano de 98, os escraches funcionavam como uma pequena parte do H.I.J.O.S. que articulava esse aparato de inteligência interno e escrachava as casas simplesmente colando lambe-lambes com a cara ou com os dados do genocida. Nesse mesmo ano, nós percebemos uma necessidade de participar. Nos aproximamos da mesa de escrache propondo levar ações artísticas aos escraches.

Federico: De início, era uma comissão dentro do grupo do H.I.J.O.S. que são quase todos “H.I.J.O.S.” (1) de desaparecidos ou de exilados, mas os que detinham as decisões eram os diretamente afetados, os H.I.J.O.S.. Sendo que depois o que se buscava era que as pessoas nos bairros reconhecessem esta gente e não os deixassem viver tranquilos, como não estão na prisão, se procurava fazer uma prisão social, então aí se optou por uma estratégia que era, em vez de ser uma comissão, fazê-lo como uma mesa aberta para os vizinhos do bairro, para que haja maior participação.

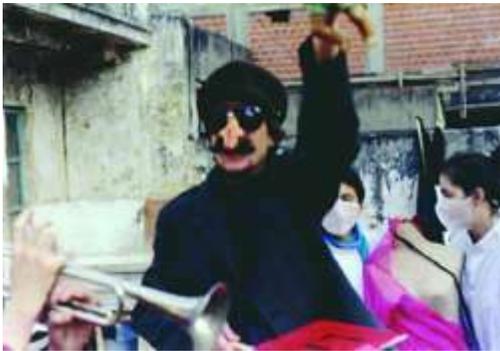
Loreto: A diferença da mesa com a comissão é que a comissão é a primeira parte, ou seja, era uma comissão dentro do H.I.J.O.S.. Todas as decisões dependiam da assembléia do H.I.J.O.S.. O que acontece é

que a mesa de escrache é autônoma em relação ao H.I.J.O.S., pois o H.I.J.O.S. participa como um membro da mesa de escrache popular, portanto as decisões são tomadas mais democraticamente.

Federico: Depois, com o passar dos anos, o escrache deixou de ser uma questão apenas do passado da ditadura, mas também se começou a usar o método do escrache para denunciar um político que está no poder agora ou para denunciar uma pessoa que é um assassino, por exemplo, se ampliou para que todas as pessoas o façam.

.....

Escrache para Sánchez Ruiz – 24 de maio de 1997



Genocida Escrachado:

Raul Sánchez Ruiz, capitão de fragata na reserva, que auxiliou partos de grávidas detidas na Escuela Mecanica de la Armada (E.S.M.A.) durante a ditadura militar de 1976. Foi médico da sala de tortura,

participou de “vôos da morte” (2), era encarregado de aplicar injeções no detidos antes de atirá-los ao mar.

Localização: Pena 2065, bairro Recoleta. Buenos Aires, Argentina.

Número de artistas participantes: 10

Este é o primeiro Escrache onde se realiza uma ação teatral, e se introduz, como método de marcação da casa dos genocidas, as *bombuchas* (Bombas) recheadas de tinta vermelha.

Personagens:

Novo Ilustre
Médico
Trompetista
Parteiras
Militar
Bebê

Ação:

Novo Ilustre: - Novo Ilustre, aqui tenho a credencial, que ratifica. Foi Manuel Belgrano quem me deu. Sabem por que estamos aqui? Eu venho dar justiça a este país de miséria.

Pelos que vieram e não ousaram falar, pelos que falaram e ofuscaram sua voz, a história não está encerrada até que o último recorde e tenha memória, senhores.

E agora: que se renove a história.

Militar: - Livre ou preso (fazendo girar um cartaz com as duas alternativas). Vocês decidem, senhoras e senhores. Em Buenos Aires, 24 de maio de 1998: eu desejo ter um Filho. E aqui próximo de vocês, aqui o seu vizinho, pode me ajudar, é o Ruiz “Menguele”.

Médico: - Olá...Como vai?, bem , bem, há umas loirinhas de esquerda muito lindas, meu general...

Militar: - Com minha esposa, estamos pensando em ter um filho, e sabemos da qualidade das garotas “vermelhinhas”, e queremos justamente isso: um pequenino, “vermelhinho”. Podemos conseguí-lo aqui?

Médico: - Aqui próximo na E.S.M.A., meu General...

Militar: - Alguém deseja ter um Filho...?

Médico: - Parteiras!!!

Entram duas enfermeiras com um manequim que simula o corpo de uma mulher grávida.

Médico: - Quanta “picana” (3) deram a esta?

Enfermeiras: Ela resiste, meu general, resiste...

O médico começa a tocar o ventre do corpo da mulher, coloca umas luvas, saca uma seringa e injeta na barriga com violência, em seguida tira um bebê ensanguentado, e o entrega ao militar.

Militar: (Agarra o bebê com suas mãos) – Deve ter recordações do ventre “vermelho”, deve ter recordações de sua mãe no ventre. (O trompetista soa o trompete na cabeça do bebê) – Pronto!

– ...O que não imaginavam era que os “H.I.J.O.S.”, voltariam para buscar-lo (dá meia volta e apontado para a barreira policial) – Agora companheiros: PREPAREM, APONTEM: FOGO!!

Voam bombas de tinta sobre a casa do genocida, ao grito de “assassino”.

NOTAS

1. *Hijos*, em português, significa filhos. (N. do Tradutor).

2. *Os vuelos de la muerte* eram assassinatos promovidos pela ditadura argentina nos quais milhares de prisioneiros vivos e dopados com sedativos eram atirados no oceano a partir de aviões militares. (N. do T.)

3. Instrumento de tortura movido a eletricidade, muito usado na ditadura argentina. (N. do T.)

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: Ex Argentina (www.exargentina.org).

Link: H.I.J.O.S. (www.agrupacionhijos.tk).

TRANSCENDÊNCIA, ESPERANÇA E ÊXTASE

Uma visão histórica da paixão e do divertimento político

Barbara Ehrenreich



Talvez o segredo mais bem guardado do nosso tempo seja que a política, como prática democrática, pode ser "divertida", não apenas no sentido do entretenimento mas também como algo capaz de se tornar profundamente estimulante e até de criar momentos de puro êxtase. A minha geração teve um vislumbre disso em Maio de 1968, e noutros momentos dessa década, numa altura em que pessoas desconhecidas se abraçavam nas ruas e o impossível parecia, por um instante, ao alcance da mão. As rebeliões produzem de vez em quando momentos como estes, de transcendência e de esperança. Multidões dançaram nas ruas de Havana quando Batista fugiu, em 1959; 30 anos depois, dançaram também em cima do muro de Berlim, quando a Alemanha Oriental sucumbiu ao movimento democrático. Houve festa na Espanha Republicana dos anos 30, e uma "anarquia embriagada" em São Petersburgo, durante 1917. Em momentos como estes

a política transbordou das barreiras dos partidos, dos comitês, das eleições e da legislação, tornando-se uma espécie de festa.

Ninguém imagina hoje que o processo político possa ser fonte de uma paixão transcendente. Por toda parte, a participação em eleições encontra-se em queda, até mesmo em lugares, como é o caso dos países ex-comunistas, nos quais seria talvez de se esperar que as eleições com múltiplos partidos tivessem o encanto da novidade. Nada demonstra melhor o recuo emocional do processo democrático do que as convenções dos partidos políticos nos Estados Unidos, que alcançaram um tão profundo nível de tédio em 1996 que as redes de televisão chegaram a considerar a possibilidade de estarem ausentes em 2000.

Nas raras ocasiões em que hoje deparamos com ela, a paixão política talvez pareça exótica, anacrônica, como o vestígio de um passado heróico. Um colunista da *Harper's*, por exemplo, assistiu em 1999 a um concerto em Madrid, comemorativo da presença da Brigada Lincoln na Guerra Civil de Espanha, relatando então: *"...o espaço está em ebulição. A paixão está no ar, um aroma fortemente intoxicante que se saboreia ao mesmo tempo que se inala... Quando Labordeta... começa a tocar a sua 'Canción de la Libertad', eles enlouquecem. Cantam em coro, fazendo tremer o teto do estádio sobre os seus pilares. Milhares de jovens punhos encham o ar. Por todo o lado há gente a chorar... Eu próprio tenho problemas para controlar o choro, ainda que não saiba explicar o motivo. Talvez porque uma paixão política como esta pareça, na minha vida, perdida para sempre"*.

Não possuímos um vocabulário que sirva para descrever este tipo de

experiência, pelo menos em inglês. Há formas ricas e matizadas para falar do amor entre duas pessoas, desde a simples atração sexual até ao prazer de viver em comum e ao compromisso, mas existem poucas palavras para descrever esse amor, se é disso que se trata, que pode unir milhares de pessoas num dado momento. "Comunidade" é a palavra que mais provavelmente nos virá à cabeça, mas nas bocas dos "comunitaristas" do centro político (dos quais Hillary Clinton é a mais conhecida representante) converteu-se num outro sinal do conformismo moral que os dirigentes conservadores constantemente procuram impor. Além disso, os grandes momentos de euforia política não são celebrações de comunidades pré-existentes, mas antes a criação de comunidades a partir de grupos de pessoas que, na sua maioria, anteriormente se não conheciam. Na multidão revolucionária, as velhas hierarquias e os conflitos dissolvem-se. Brancos e negros marcharam juntos nos movimentos americanos dos anos 60; católicos e huguenotes abraçaram-se durante a Revolução Francesa. Unidos por um objetivo comum e fortalecidos pela força do número, somos capazes de nos "enamorar" de completos estranhos.

"Amor" é de fato a palavra que os participantes usaram uma e outra vez para descrever os arroubos da experiência revolucionária. O romancista Flaubert, que participou na Revolução Francesa de 1848, descreve uma personagem que, envolvida no *"magnetismo da multidão entusiasmada... tremia na exaltação de um amor imenso, de uma ternura suprema e universal, como se o coração de toda a humanidade batesse naquele momento no seu peito."* De forma muito parecida, uma testemunha da Comuna de Paris de 1871 escreveu: *"Abraça-me, camarada, que partilhas do meu cabelo grisalho! E tu, rapaz... vem a mim também!... Parece que a alma*

da própria multidão enche o meu peito. Oh! Se só a morte me pudesse levar, se uma bala apenas me pudesse matar no meio desta luz de ressurreição."

As fronteiras do eu dissolvem-se, o corpo expande-se, na imaginação, para abarcar a multidão. Estes são sentimentos efêmeros, mas podem ser preservados por intermédio da arte, ou mantidos e ampliados através do ritual. Em 1790, por exemplo, no primeiro aniversário da Tomada da Bastilha efetuaram-se em toda a França festividades que procuraram recriar a excitação da insurreição original. O historiador Jules Michelet reportava que na cidade de Saint-Andèol, *"as pessoas... corriam a abraçar os demais, e, de mão na mão, construíram uma imensa farândula (dança provençal), a qual incluía a todos sem exceção, estendendo-se pela cidade, pelo campo, desde as montanhas de Ardèche, até aos prados do Reno, ao mesmo tempo que o vinho corria pelas ruas..."*

As ciências do comportamento humano têm pouco para dizer acerca da experiência do êxtase coletivo. No domínio da psicologia, Freud foi beber no escritor francês conservador Gustave Le Bon, que via o comportamento das massas revolucionárias como algo de perigoso e doentio. Freud admitia que o gozo coletivo da multidão pudesse ser de uma singular intensidade: *"as emoções dos homens são alteradas... a um nível que raramente alcançam noutras condições, sendo uma experiência de prazer..."* Tratou porém de incluir estes sentimentos extraordinários dentro do conhecido triângulo edípico da família nuclear: Os membros da multidão demonstravam *"uma extrema paixão pela autoridade"*, *"uma sede de obediência"* a um líder que era apenas o substituto do *"temido pai originário."* O fato de as massas insubmissas se encontrarem, pelo menos ao nível da experiência consciente,

quase sempre comprometidas com a queda de autoridades tradicionais – reis e ditadores – não impressionou o grande patriarca da psiquiatria ocidental.

A sociologia contemporânea possui pouco mais para oferecer. Reagindo contra a perspectiva reacionária de Le Bon, os sociólogos americanos tenderam a ignorar os aspectos emocionais dos movimentos sociais, exceto no caso dos grupos fascistas e racistas, nos quais as emoções suscitadas são em regra o ódio e o medo. Como escreveu nos inícios dos 1980 um dissidente desta tradição, o sociólogo norte-americano John Lofland: *"Historicamente, os acadêmicos sociólogos do comportamento coletivo estudavam fenômenos de massas e multidões que se encontravam dominados por um ou outro de três tipos de intensa excitação emocional: medo, hostilidade, e prazer... Com o decorrer do tempo, o terceiro elemento desta trindade – o prazer – foi gradualmente posto de lado... Quem fala hoje em dia seriamente de 'multidões em êxtase', 'epidemias sociais', 'febres', 'histerias religiosas', 'apaixonados entusiasmos', 'danças frenéticas e desenfreadas'?"*



Ao invés, os movimentos políticos progressistas são analisados inteiramente como empresas racionais nas quais as pessoas, motivadas por ideologias, guiadas por "fatores organizativos," e inseridas em "estruturas sociais," prosseguem metas estritamente instrumentais. Assim, o estudo do prazer coletivo foi limitado à observação de "delírios" e de "modas".

Diante da ausência de análises acadêmicas, o nosso conhecimento da paixão coletiva parece-se um pouco com a compreensão vitoriana do sexo. Os adultos vitorianos achavam que os corpos humanos podiam unir-se de formas as quais, ainda que impronunciáveis, conduziam muitas vezes à procriação. Muitos, se não todos eles, devem também ter sabido por experiência própria que tais emparelhamentos podiam constituir momentos de intenso prazer. Mas não existia forma de falar acerca dos prazeres do sexo; a palavra "orgasmo," por exemplo, não entrou no vocabulário popular senão pelos meados do século XX. De forma idêntica, sabemos hoje que

grandes quantidades de pessoas podem juntar-se de formas que podem nos parecer, como espectadores, excitantes e até embriagadoras; e isto o sabemos porque a televisão nos mostra a todo o instante motins, revoluções, e as "histerias" dos amantes dos desportos e da música. Mas não possuímos um vocabulário para os sentimentos que podem ser inspirados e criados por tais eventos. Até aqueles de nós cujas identidades políticas foram forjadas em grandes momentos de insubmissão permanecemos, em regra, mudos acerca das profundidades emocionais do nosso compromisso. Podemos falar "dos temas", mas não dos estados de êxtase.

Existe sem dúvida alguma, para falar apenas da tradição europeia, uma "história escondida" de êxtases coletivos, à espera de ser desenterrada e colocada num contexto politicamente compreensível. Muito antes de existir algo que pudéssemos reconhecer como movimentos "políticos", existiam os movimentos extáticos dos oprimidos, os quais usavam com frequência a linguagem e os símbolos da religião. Os antigos gregos, por exemplo, estavam familiarizados, desde os tempos de Homero, com o fenômeno do menadismo, através do qual os adoradores de Dionísio, quase exclusivamente mulheres, periodicamente abandonavam as suas tarefas domésticas para subir às montanhas, onde bebiam vinho, bailavam em êxtase até de madrugada e, por vezes, segundo se conta, capturavam animais vivos, esquartejando-os e comendo-os crus. É difícil, porém, determinar em que medida os relatos do menadismo foram distorcidos pelos preconceitos e pelos medos dos seus contemporâneos do sexo masculino. Mas é consensual entre os acadêmicos que as mênades representavam um culto histórico real que atraía muito as mulheres, as

quais se encontravam, por essa altura, completamente excluídas de qualquer outra forma de vida pública. Se elas não podiam rebelar-se em sentido literal, podiam ao menos desfrutar da descarga emocional destas falsas rebeliões levadas a cabo sob a forma de ritos devotos, ainda que não ortodoxos.

A Europa experimentou fenômenos similares, ainda que menos ritualizados, com as "dança-manias" dos séculos XIV e XV. Começando nos alvares da Peste Negra que dizimou a Europa na década de 1370, turbas de gentes – quase inteiramente das classes mais humildes – *"...formavam círculos com as mãos entrelaçadas, parecendo ter perdido todo o controle de si mesmos, continuavam dançando... juntos durante horas em selvagem delírio, até que por fim tombavam no chão completamente exaustos."*

Os padres revelavam-se impotentes para deter os dançarinos, que às vezes afirmavam que aquela dança honrava a um determinado santo, e outras vezes que era o resultado de uma maldição imposta como castigo pelos pecados. Desde o século XIX, a explicação acadêmica convencional tem sido que os frenesim de dança devem ter sido induzidas por alguma poção química, talvez a ergotina, que se relaciona com o LSD e que pode contaminar as culturas do centeio. Mas tais explicações não dão conta da reconhecida capacidade contagiante das folias, cujos participantes são recrutados facilmente entre os transeuntes. Uma melhor explicação poderia ser que os delírios representavam uma espécie de proto-rebelião, em parte provocada pela campanha da Igreja para suprimir a antiga tradição do baile nos cemitérios, e dentro das próprias igrejas. A dança extática em círculos – transformando-se por vezes naquilo que a igreja via como uma orgia

desenfreada – tinha sido parte da tradição da fé cristã pelo menos desde o século III, e, antes ainda, também das tradições pagãs. Com o passar do tempo, expulsos dos seus cenários habituais, os dançarinos foram para a rua, a partir da qual lançavam muitas vezes os seus desafios, ameaçando, ou atacando abertamente, os padres.

Durante a Baixa Idade Média, a igreja católica eliminou gradualmente, não apenas as danças religiosas e as seitas milenaristas, mas também as transgressões festivas associadas com a Festa dos Loucos, na qual os próprios sacerdotes haviam, em dada altura, desempenhado um papel dirigente. Expulso aos empurrões dos cenários religiosos, o êxtase coletivo apenas conseguirá exprimir-se através do espaço mais secular do Carnaval. Num certo sentido, o Carnaval europeu da Baixa Idade Média e dos inícios do período moderno, representa uma forma institucionalizada das folias da dança. O povo celebrava, bebia e dançava durante dias sem parar, geralmente em círculos, filas ou grupos de três. Além disso, os carnavais incluíam habitualmente competições desportivas, representações dramáticas, elaboradas vestimentas e, às vezes, atividades tão anti-cristãs como o sacrifício de animais e a adoração de deusas pagãs. Aquilo que maravilha os historiadores de hoje é a quantidade "verdadeiramente prodigiosa" de tempo dedicado a essas atividades: os camponeses franceses do século XVI podiam esperar passar um total de três meses por ano, um dia em cada quatro, em festividades de Carnaval. No norte da França, só a celebração anual da fundação da igreja de uma paróquia durava oito dias. Na Espanha do século XVII, um contemporâneo estimava que um total de cinco meses em cada ano eram dedicados aos santos e celebrados com festividades.

Foi o escritor dissidente soviético Mikhail Bakhtin quem resgatou o Carnaval da marginalidade da história, assinalando que este representava uma rebelião ritualizada contra a autoridade em todas as suas formas. No Carnaval, os pobres criavam um "tempo utópico de comunitarismo, liberdade, igualdade e abundância", marcado pela inversão de todas as hierarquias normais: os homens podiam disfarçar-se de mulheres e vice-versa, os laicos de clérigos, enquanto reis e padres eram simbolicamente ridicularizados. Reveladoramente, os mesmos temas de abandono extático e de provocação da hierarquia aparecem na tradição carnavalesca mundial, até em áreas aparentemente não tocadas pela influência européia. Nos inícios do século XVIII, um visitante holandês encontrou os africanos da costa da Guiné celebrando *"...uma festa de oito dias acompanhada com todo o tipo de Cantos, Bailes, Saltos, Sátiras e Festividades; tempo durante o qual está permitida uma total liberdade de burla, e o Escândalo é tão altamente exaltado, que eles podem proferir todo o tipo de Insultos, Vilanias e Mentiras acerca dos seus Superiores, assim como dos seus Inferiores, sem serem castigados nem minimamente impedidos."*

Como escreveu Bakhtin o riso popular festivo *"significa a derrota do poder, dos monarcas terrenos, das classes superiores terrenas, de todos os que oprimem e controlam"*, pelo menos pelo tempo que duram as festividades. Alguns acadêmicos contestaram a interpretação de Bakhtin, assinalando que, em vez de ser uma verdadeira rebelião, *"o Carnaval foi sobretudo sentido como uma aventura permitida, uma ruptura aceitável da hegemonia, uma descarga tão perturbadora e relativamente ineficaz como uma obra de arte revolucionária."* Porém, considerado como forma de arte

popular, o Carnaval foi-se transformando de uma forma crescente, à medida que se entrava na época moderna, em rebelião declarada. Na França do século XVI, as festividades em Maras e Romans tornaram-se uma cobertura para insurreições armadas dos pobres das cidades contra a nobreza. De forma semelhante, os carnavais das Caraíbas, no século XIX, serviram de cenário para numerosas rebeliões de escravos. Como escreveram os acadêmicos britânicos Stallybrass e White: *"De fato, impressiona a frequência com a qual os encontros sociais violentos aparentemente 'coincidem' com o Carnaval... considerar que existe apenas uma 'coincidência' entre os carnavais e as revoltas sociais é algo profundamente enganoso, porque... apenas em finais do século XVIII e princípios do XIX – e apenas em algumas regiões – se pode falar razoavelmente de uma política popular totalmente dissociada do carnavalesco."*

As primeiras revoluções políticas de massas identificáveis no Ocidente – por oposição aos ocasionais excessos carnavalescos dos séculos anteriores – foram as revoluções americana e francesa de finais do século XVIII. Nelas, pela primeira vez encontramos a emergência de uma hierarquia da direção revolucionária, debates organizados, e aquilo que os sociólogos considerariam como metas racionais. Mas essas primeiras revoluções, com toda a sua mortal formalidade, eram também devedoras das tradições do Carnaval: os rebeldes da América do Norte dançavam à volta das "Árvores da Liberdade", sucessoras das *maypoles**, tão centrais nas festividades populares britânicas e francesas. Os aldeãos franceses usavam as *maypoles* como uma "espécie de alarme visual" para assinalar o despontar de uma revolta. *"Não existe dúvida alguma"*, para a historiadora francesa Mona Ozouf, acerca do *"vínculo privilegiado entre a maypole e a alegria coletiva"*,

seja na sua variante "política" ou meramente festiva. Em 1791, por exemplo, os camponeses de Perigord puseram *maypoles* nas praças públicas, atacaram os símbolos do poder feudal e arrancaram os bancos das igrejas, "tudo isso com certa violência", segundo reportava a Assembléia Nacional de Paris, "mostrando a efusividade da sua alegria". De modo que não é sem certa justiça que Henri Lefebvre, pai intelectual do movimento situacionista francês dos anos sessenta, podia proclamar, "as revoluções do passado eram, sem dúvida, festivais – cruéis sim, mas será que não existe algo de cruel, selvagem e violento em todas as festas?". Da mesma forma que existe, poderíamos juntar, algo de festivo em cada revolução.



GUERRILHA ANTIPUBLICIDADE INVADE METRÔ EM PARIS

Selma Schnabel



Um forte movimento contra a propaganda está tomando de assalto os anúncios no Metrô parisiense, fazendo uma defesa do espaço público contra a mercantilização da vida. Sarcástica, inventiva e muito eficaz graças à Internet, essa guerrilha urbana sem líder pode se estender para outros países.

.....

Paris - No metrô parisiense, grandes cruces negras cobrem as marcas e os visuais publicitários. Desenhos, colagens, grafites e pichações recobrem inteiramente os aliciadores anúncios de Natal : "a publicidade é uma droga pesada", "sirva-se, consuma, pague", "mercadoria por toda parte, poesia em nenhuma" ...Inicialmente pontuais, essas operações de contrapropaganda tornaram-se uma ação regular das noites de sexta-feira, em uma quinzena

de estações do Metrô de Paris, convocadas pelo “Stopub”, um coletivo de organizações. Aquelas e aqueles que lutam atualmente contra o desmonte do serviço público na França – artistas, profissionais da saúde, professores e pesquisadores – recebem o reforço, nas noites de sexta, de centenas de “guerrilheiros urbanos” armados de sprays, latas de tinta e cartazes feitos em casa.

O objetivo é recobrir o máximo de cartazes publicitários em um movimento que reivindica a defesa do espaço e do tempo contra a invasão da propaganda. “Em face ao endurecimento da ofensiva capitalista, nós declaramos publicamente guerra contra esse novo tipo de totalitarismo e atacamos seu principal combustível: a publicidade”, anuncia um texto do “Stopub” que acusa a publicidade de invadir “nossos espaços públicos, a rua, a televisão, nossas roupas e nossos muros” e propõe a retomada do espaço público “através de um gesto coletivo e alegre de protesto”.

Um feliz bordel

Sexta-feira, 19 de dezembro, 19 horas. É a última operação antipub antes do Natal. De 400 a 500 ativistas se distribuem em 16 pontos de Paris, atendendo a uma convocação que circulou pela Internet. Duas semanas antes, eram mais de mil a se movimentar pelo subsolo da cidade. Denis, jornalista, cola dólares nos olhos de personagens de cartazes publicitários; Yves, técnico teatral, cola cartazes desejando “Feliz Bordel!” (contrapondo-se ao “Feliz Natal!” publicitário); Marc, engenheiro, se deixa inspirar por sua lata de tinta preta, e Emily por seu “branco de Espanha” - uma mistura de calcário e água – “para facilitar o trabalho daqueles que vão limpar as

paredes depois”. Emily, que passa três horas por dia no Metrô, exulta : “eu esperava esse movimento há muito tempo; a publicidade desresponsabiliza as pessoas e as entorpece; em 1968, eles autorizaram o crédito e depois as pessoas permaneceram tranqüilas...é claro que elas não vão abandonar tudo isso assim, com dez anos de propaganda sobre as costas!”

Jovem decoradora, Emily age como franco-atiradora ao lado de Marie, ainda estudante. Em cinco minutos, elas redecoram uma estação de Metrô sob o olhar estupefato dos usuários da linha, em sua maioria já conquistados pela publicidade. “A pub é uma extorsão”, comenta um velho argelino, encorajando a ação das duas. Uma mulher as cumprimenta espontaneamente: “Bravo, continuem ! Minha filha tem 13 anos e luta para comprar roupas sem marca...Eles deveriam nos pagar para vestir roupas de marca e não o contrário; servimos de muro de propaganda, contra nossa vontade!” Às vezes, é a incompreensão que domina, como no caso de uma mulher da região das Antilhas para quem os “antipubs” zombam de sua “razão de viver”, ela que “vive para a publicidade e faz o que a publicidade lhe diz”. “Madame, não esqueça que é você que paga a publicidade”, responde Denis, pedagogo.



Movimentando cerca de 200 bilhões de euros em 2000, a publicidade custa a cada francês cerca de 500 euros por ano. “Ela se assemelha assim a um imposto estabelecido pelas empresas, com o qual elas compram seu espaço de expressão”, prossegue Denis, apoiando-se nas teses de dois dos mais antigos grupos desse movimento – Resistência à Agressão Publicitária (RAP) e Caçadores de Pub.

“Uma mídia ao nosso alcance, simples e gratuita”

Diante da amplitude e do forte impacto midiático desse movimento de jovens pichadores, a repressão policial e judiciária não tardou. No dia 28 de novembro, a polícia efetuou mais de uma centena de prisões na tentativa de reprimir uma ação que reuniu cerca de mil pessoas em várias estações do Metrô parisiense. O risco máximo é uma multa de 62 euros. Quanto à Justiça francesa, no dia 1º de dezembro, ela condenou o servidor de Internet

alternativo “Ouvaton” a revelar o nome dos fundadores do site “Stopub” O objetivo era identificá-los e obrigá-los, sob pena de pesada multa, a fechar o site. “Descentralizar esse tipo de ação tornou-se imperativo”, explica Denis, jornalista e membro de um coletivo recém-criado que pretende “prolongar a guerrilha iniciada por “Stopub” tornando inaprisionável e mais eficaz a expressão contra a pub”.

Como? Graças à Internet e às impressoras. A idéia é criar um site - lejournaldesmurs.org (o jornal dos muros) está em via de construção -, que centralize a criação e difusão de mensagens intervindo na publicidade ou permitindo uma expressão crítica do sistema. Menos comandos, menos prisões, cada internauta poderá, de maneira autônoma e ativa, enviar e carregar mensagens, imprimindo-as em suas casas e colando-as, na manhã seguinte, quando partem para seus trabalhos.

“Não pretendemos mudar o sistema, mas a emergência de uma mídia alternativa particular está a caminho”, conclama o manifesto desse grupo que se proclama “a-pub”, “pois ela não nos interessa, ou interessa muito pouco”. O objetivo é, portanto, a retomada da palavra sobre os muros e paredes, “única mídia ao nosso alcance, simples e gratuita”. Uma democratização da mídia urgente e necessária que vem encontrando eco internacional a julgar pelas mensagens que chegam do mundo inteiro no site do “Stopub” e que permitem prever o surgimento, em breve, de sites gêmeos ao journaldesmurs.org no Chile e, quem sabe, no Brasil.

O manifesto do “journaldesmurs.org”, disponível também em português, pode ser pedido pelo e-mail denis_la_pub@no-log.fr. Mais informações

sobre o movimento antipub nos seguintes endereços:

www.stopub.tk

www.bap.propagande.org

www.antipub.net

www.adbusters.org

e, em breve, www.lejournaldesmurs.org

Tradução : Marco Aurélio Weissheimer

Fontes : Centro de Mídia Independente (www.midiaindependente.org).

Agência Carta Maior (<http://agenciartamaior.uol.com.br/>)

HAKIM BEY: O PROFETA ANARQUISTA DO CAOS ELETRÔNICO

Ricardo Rosas

1ª cena : Imagine um místico enlouquecido gritando numa montanha. Suas palavras são um misto de poesia e aviso, como as iluminações desses bárbaros visionários, Blake ou Nerval, como os antigos druidas, xamãs e profetas a vaticinar o futuro da tribo.

2ª Cena : Imagine agora um pirata. Pense nas comunas piratas livres dos mares perdidos, pense nos bucaneiros, nessas congregações misto de utopia e anarquia, pense até mesmo nos hackers modernos, esses nômades piratas de dados a surfar na net oceano de nossa época, onde a noção de propriedade, principalmente intelectual, é cada vez mais próxima de uma miragem fadada ao desaparecimento.

3ª Cena : Visualize um poeta, burilador de palavras a jorrar significados e imagens vertiginosas num turbilhão borbulhante, caótico, recheado de mensagens mas igualmente lírico, num ritmo fluido que lembre o desregramento dos sentidos de Rimbaud ou o caleidoscópio de imagens de Allen Ginsberg.

4ª Cena : Na Biblioteca de Babel, move-se um erudito. Imagine esse sábio que já percorreu os livros místicos do hinduísmo e do sufismo, que conhece os segredos dos neo-platônicos e dos alquimistas, os livros de emblemas da época barroca, infinitudes de poesia, que já leu utopistas e enciclopedistas, e todo um "contracânone" ou tradição de inconformistas que vai de Sade, passando por Fourier, Nietzsche, Baudelaire, Bakunin, até chegar aos

luminares da ainda fértil contracultura americana, sejam eles Timothy Leary ou Robert Anton Wilson, ou ainda os subversivos teóricos do situacionismo, como Guy Debord e Raoul Vaneigem. Para articular tanta informação, esse erudito move-se por seus dados não de uma forma racional, mas como Salvador Dali teria formulado de maneira precisa : por um método crítico-paranóico, juntando dados aparentemente isolados, impensados, numa livre associação que ele chamará de palimpsesto, junção de camadas interrelacionadas.

Todas as cenas agora juntas. O homem é um só. Seu nome : Hakim Bey.

O nome é antes uma persona de Peter Lamborn Wilson, um estudioso americano dos sufis, que chegou viver alguns anos no Irã e conviveu com comunidades de devirxes, estudando rituais secretos dos sufis. Tradutor de poesia sufi e teórico rebelde, Wilson publicou, entre outros, uma coleção de estudos sobre os anarquistas do século dezanove, em *Escape the nineteenth century*, e um livro polêmico sobre costumes secretos da tradição sufi com o título nada inocente de *Scandal : Essays in Islamic Heresy*, onde aborda desde a seita dos Assassinos de Hassan Ibn Sabah (um dos temas prediletos de William Burroughs), o consumo de haxixe e outros estupefacientes entre os sufis, e o hábito de contemplação pedofílica entre poetas no Islã. Não se assuste: ousadia e surpresa são uma permanente nesse pensador do impensável. Não bastasse ir bem além das fronteiras que Salman Rudshie sequer atravessou, Lamborn Wilson avançou mais ainda teorizando sobre nossa época, a crescente virtualização do pensamento e das transações econômicas, juntou a isso seu conhecimento cabal do ideário anarquista e dos movimentos subversivos que o precederam, e assim surgiu Hakim Bey.

Esqueça agora a pós-modernidade, esqueça a Nova Era, esqueça o fim da história. Hakim Bey já esteve lá, e, quem sabe, poderá lhe contar como serão os tempos vindouros. A contemplação do sublime tecnológico e a frivolidade paródica da pós-modernidade são absolutamente alheios a este ativista tecno-pagão e iconoclasta. Os anjinhos sorridentes do supermercado new age são quebrados a martelo pelo dionisismo nietszcheano brotando nas raves e por magos seguidores de Aleister Crowley. O conformismo dos pregadores do fim da história e da globalização é desafiado pelas hordes de anarquistas nômades que falam outra linguagem que não a do mercado das grandes corporações.

É da pena de Hakim Bey que surgiu o já clássico TAZ (Temporary Autonomous Zone) ou Zona Autônoma Temporária. A TAZ ou ZAT, em português, é livro de cabeceira(ou de tela, se preferir) de nove entre dez ativistas eletrônicos, e, pode ter certeza, eles não são poucos. Liberado de direitos autorais, como de resto toda a obra de Hakim Bey, a ZAT é como diz o próprio nome, uma zona de liberdade temporal, onde a livre expressão, o livre pensamento, a imaginação, crença e prática são exercido sem a repressão e o controle da autoridade, i.e. o Estado e a Mídia. Dado seu caráter temporário, volátil e passageiro, a ZAT tem a pretensão da realização utópica no aqui e no agora.

Sua grande inspiração são as utopias piratas dos séculos dezessete e dezoito e sua materialização mais fremente são as festas, celebrações coletivas, as raves, o carnaval, os sites de troca de livre informação, todo e qualquer lugar onde se possa exercer a plena liberdade mesmo que por uma curta

duração de tempo. Lugar ideal de autonomia temporária, a internet, por seu caráter invisível permite, pelo menos por enquanto, essa troca nômade de experiências, esse intercâmbio de desejos livres. Lugar de desaparecimento, onde a presença é nada mais que um dado, a internet proporcionaria o ponto de fuga necessário para as estratégias de ataque à ordem global ora vigente. Para isso, Bey falará de uma contranet, uma rede de informações ligada aos membros do mundo oculto do underground e da contracultura, anarquistas, comunistas, hackers, cyberhippies, ecoguerrilheiros, e assim por diante. A ZAT seria o grande ponto de encontro, confluência de todas as tribos de discordantes, de xamãs, de tecno-rebeldes. Como tal, como vislumbre de uma utopia, a ZAT seria apenas o primeiro passo para a Zona Autônoma Permanente, aí sim, realização perene do desejo utópico.

Em seu filão de precursores, Bey citará os piratas bucaneiros, que formaram um república independente, estudará a utopia de Charles Fourier, com sua junção de arte e sexo na criação de um estado amoroso e chegará até mesmo à estranha república de Fiume, fundada pelo escritor italiano Gabrielle D'Annunzio, formada majoritariamente de anarquistas, segregados e párias sociais, putas, artistas e loucos em geral, uma piração do meio do século vinte, praticamente desconhecida em nossos manuais de história. Aí também poderão ser adicionadas as comunidades livres dos anos sessenta e setenta.

Pode parecer que não, mas a Zona Autônoma Temporária tem dado muito o que falar na internet. São numerosíssimos os sites em língua inglesa com TAZ livre para download e eles vão de sites de estudos de tecnologia e sociedade, sites artísticos, de ativismo, de anarquistas, de contracultura e

anos sessenta, de anti-copyright, neo-situacionistas ou de culture jammers. A influência de Hakim Bey é visível em toda uma nova geração de artistas e poetas, que já sentiam falta de alguém que levantasse a poeira como fizeram os beatniks nos anos cinquenta e sessenta. A ZAT reatualiza toda uma tradição de contestação nos Estados Unidos, que vem desde Henry D. Thoreau e sua *Desobediência Civil*, assim como do libertarianismo de Whitman. A nova geração de artistas, músicos e cineastas na linha anticopyright assim como os “congestionadores de mídia”, os provocativos *culture jammers*, com suas estratégias de guerrilha sabotando propagandas, interferindo em slogans e produtos massificados, alterando discursos dos meios de comunicação seguem nada menos que esse anseio utópico anti-capitalista.

Além disso, a crescente popularidade das raves, o aspecto tecno-xamânico dos DJs nessas reuniões gigantescas de uma coletividade que transcende barreiras com a dança, igualmente revela esse desejo de liberdade e elevação.

Mas há muito mais deste Marco Polo do mundo underground. Uma infinidade de textos com sua rubrica e indefectível visão crítica estão espalhados pela rede. Alguns se inclinam mais para o ensaio, outros para a poesia. Coisas como *CHAOS : the broadsheets of ontological anarchism* (CAOS: os panfletos do anarquismo ontológico), pura poesia subversiva e inconformista.

Com idéias perturbadoras, imagens pouco aceitáveis, o libertarianismo de Hakim Bey é um vento fresco numa época de tanto conservadorismo como

a nossa. Seu antídoto é poderoso frente ao marasmo pós-moderno e ao controle mental das maiorias silenciosas. Depois dele, muitos já surgiram. Outros surgirão.

Como Grant Morrison, Bey é um desses caras que conseguiu ligar os dados certos, fazendo as conexões mais inesperadas mas nem por isso menos corretas. Sua intuição e capacidade visionária nos põe anos à frente em relação ao que pode acontecer neste planeta. Não só. Sua re-visão do passado igualmente ilumina em relação a coisas às quais ainda não havíamos atentado.

[Abril de 2000]

(Arquivo Rizoma)

VIAJOU SEM PASSAPORTE: A INTERVENÇÃO URBANA CRIATIVA

Vanessa Bárbara

"É melhor dormir em meio às vacas que

em meio às suas etiquetas e respeitabilidades"

(Nietzsche)

Imagine-se caminhando por uma calçada no centro de São Paulo, apressado e distraído. Como de costume, você tenta ultrapassar um homem que anda (vagarosamente) à sua frente. Mas, de maneira brusca, ele resolve parar e dar a volta em torno de uma árvore, como se fosse a coisa mais normal do mundo. E continua a andar, satisfeito.

"Pá, mas já é a terceira pessoa que eu vejo dar a volta nessa árvore!", disse um moço, sentado em um bar próximo ao local. Os transeuntes ficam olhando, com uma expressão de perplexidade e medo, pensando em coisas como: "Que será que aconteceu com esse maluco?", "Acho que é promessa", ou "Será que a gente ganha algo se der a volta também?".

Não era só maluquice, tratava-se de um ambicioso projeto. Era a "Trajetória em Torno da Árvore" – sim, há um nome pra isso –, e fazia parte de uma espécie de jogo ou intervenção criativa nas ruas de São Paulo. A coisa aconteceu em 1978, em frente à Biblioteca Mário de

Andrade (SP), e foi uma invenção de oito membros do grupo de teatro "Viajou Sem Passaporte".

Tudo bem, é estranho. Foi apenas o início de várias outras intervenções, tão bizarras quanto esta: a *Trajectoria do Curativo*, a *Trajectoria do Paletó*, o *Trem Fantasma no Parque Ibirapuera* e o *Fim da Década*. Todos projetos aparentemente bobos, mas que continham enorme carga de desobediência civil e provocação: segundo Luis Sergio Raghy, um dos participantes, o objetivo era "instaurar uma crise na normalidade vigente", lutando contra a sujeição apática às regras e buscando a liberdade individual.

Por exemplo: a *Trajectoria do Curativo*. "A gente pegou uma linha de ônibus e ficou um em cada ponto da linha. Cada um com um curativo no olho. E tinha dentro do ônibus uma pessoa disfarçada de passageiro, só pra observar", conta o Raghy, na publicação *Arte em Revista*. "Então o primeiro deles entrava no ônibus, passava a catraca, curativo no olho e tudo bem". No ponto seguinte, outro deles subia, também com um curativo no rosto. O ônibus ia andando e sempre tinha um com um curativo, contente, agindo como se tudo estivesse na mais sacrossanta ordem.

Em cada ponto descia um e subia outro. Num determinado momento, o motorista já virava para trás e o clima estava estranho. As pessoas se entreolhavam: "Quer dizer: um ou dois talvez fosse uma coincidência, mas dez caras., é foda! Tem alguma coisa aí". Os passageiros ficavam especulando, cochichando – será que é organizado? Mas quem é se organizaria pra fazer um troço desses, por Deus? No último ponto da trajetória tinha um cara do grupo,

segurando um cartaz com um rosto desenhado e o curativo colado, com o nome "Trajetória do Curativo", assinado: "Viajou sem Passaporte". Imagina só a cara das pessoas, observando a cena.

Tais práticas, dotadas de um nível de bobice invejável, poderiam muito bem enquadrar-se na desobediência civil de Thoreau ou no "Pequeno Manual de Subversão Cotidiana" (<http://fraude.org/sociedade.php>), do Marcelo Träsel. "Seja para minar os pilares do capitalismo, seja por simples diversão, aqui vão algumas idéias de como atrapalhar o bom andamento da ordem e do progresso", disse o filósofo da Fraude. Já a Libertad, personagem do Quino, completa: "Una pulga no puede picar a una locomotora, pero puede llenar de ronchas al maquinista".

O que importa é cutucar. Seja utilizando métodos de interrogação platônica (ficar perguntando infinitamente o porquê das coisas, como uma criancinha birrenta, até que algo se mostre insustentável), ou mesmo dando repetidas voltas em torno da árvore.

:: Desafiando o senso comum ::

Um grupo de sociólogos (americanos) já tentou fazer experiências desse tipo, apenas para testar a reação das pessoas diante da "profanação" de regras cotidianas. Harold Garfinkel, um dos pesquisadores, mandou os alunos testarem as reações de seus próprios amigos. Saíram diálogos do tipo:

(pessoa): Oi, Ray. Como vai a sua namorada?

(estudante): Como assim, "como vai a minha namorada"? Você quer dizer, como ela está fisicamente, mentalmente..?

(pessoa): Perguntei como ela vai, oras! Qual o problema com você? [*a pessoa parece irritada*]

(estudante): Nenhum. Apenas explique um pouco mais claramente o que você quis dizer com isso, por favor?

(pessoa): Tá, tá. Deixa pra lá. Como estão indo as provas na Faculdade?

(estudante): Como assim, "como elas estão"?

(pessoa): Você sabe o que eu quis dizer.

(estudante): Eu realmente não sei.

(pessoa): Qual o problema com você? Está doente?

Muitas vezes, a coisa ia tão longe que até a hipocrisia era revelada, para espanto do estudante que fazia a experiência:

"A vítima acena, com uma satisfação incrível e um contentamento impressionante.

(pessoa): Oi!!! Como vai?

(estudante): Como vou, com relação a quê? Minha saúde, minhas finanças, minhas notas na faculdade, minha paz de espírito, ...?

(pessoa - ficando vermelha, e subitamente fora de controle): Olha aqui!!! Eu só estava tentando ser educado. Francamente, não dou a mínima pra você!"

Outras experiências foram feitas dentro da própria família: os alunos eram orientados a agir em casa como se fossem hóspedes, de maneira polida e distanciada, que é o que geralmente acontece nas relações formais cotidianas, com pessoas desconhecidas. Tente responder a algum grande amigo seu: "Concordo plenamente, Sr. Herzberg!", como fez um dos alunos em relação ao pai. Experimente não parecer feliz dentro de uma sala de aula, com os seus supostos colegas, para ver como aparentar alegria é uma norma a ser cumprida, o tempo todo.

As reações são das mais esquisitas: Qual o problema? O que você tem? Você foi demitido? Está doente? Por que está sendo tão arrogante? Andou bebendo? Você é idiota? Por que você está maluco? Um dos estudantes "envergonhou" sua mãe na frente dos amigos (dela), apenas entrando na sala e dirigindo a seguinte pergunta: "Desculpe, mas a senhora se importaria se eu apanhasse um lanche na geladeira?". A mãe ficou furiosa e tentou explicar às amigas que o filho estava doente, trabalhando bastante ou algo do gênero. Um dos pais chegou a dizer:

(pai): Sua mãe está certa. Você não parece bem e não está agindo de maneira coerente. Deveria escolher outro emprego, que não exija tanto de você

(filho): Aprecio a demonstração de consideração, pai, mas estou bem e preciso apenas de privacidade.

(pai – perdendo a compostura, bravíssimo): Não quero mais saber dessa maluquice que te deu, e, se você não consegue tratar sua mãe de maneira decente, é melhor ir embora dessa casa!

:: O senhor poderia segurar meu paletó? ::

O que fazer numa sociedade previsível e aprisionante? "Todos reconhecem o direito à revolução, ou seja, o direito de negar lealdade e de oferecer resistência ao governo sempre que se tornem grandes e insuportáveis a sua tirania e ineficiência", responde Thoreau. E então, um grupo de teatro chega e organiza a incoerente Trajetória do Paletó.

Foi assim: entra um cara no ônibus vestindo um paletó. Um calor absurdo, as pessoas derretendo em seus bancos e aquele cara ali, de paletó. Então o segundo sobe e senta na frente, como se ambos não se conhecessem. De repente, o que estava com o paletó passava pro outro, dizendo: "O senhor poderia segurar o meu paletó?". E depois descia, sem mais nem menos, deixando a roupa nas mãos de um suposto desconhecido. Que, dentro de alguns instantes, passava o paletó pro terceiro homem do grupo, e assim por diante.

O Raghy era o último a receber a roupa, e sua missão era entregar o paletó para algum passageiro qualquer do ônibus, aleatoriamente. "Na hora que eu subi já estavam dando gargalhadas", diz.

"O ônibus estava quente, você sentia, saca um clima diferente. E todo mundo já tinha percebido que seria eu que receberia o paletó. Tava mais que na cara. E a gente, lá, com a maior seriedade. Aí o elemento do grupo passou o paletó pra mim e eu fiquei com ele. O cara desceu. Então, naquele banco atravessado tinha duas mulheres que riam pra

caralho. Morriam de rir, não sei porque, né? Acho que do absurdo da situação... Aí eu pensei comigo: Vou entregar pra uma delas o paletó. Na hora de descer, cheguei e disse: 'A senhora podia segurar o meu paletó?' E elas: 'deixa ai, deixa aí', e pus no banco.

Eu desci e o paletó continuou sendo passado dentro do ônibus. Aí alguém falou assim: 'Acho que é promessa...' e coisa e tal. Ninguém achava que era arte. Cada um dizia que era uma coisa. Uma das mulheres falou o seguinte: ' - Olha, só mesmo a gente andando de ônibus pra gente se divertir'. Puta, achei essa frase ótima, incrível. Aí acontece que alguém pegou o paletó e desceu com ele. Dentro desse paletó estava escrito 'Favor devolver no endereço tal', prevendo-se a remota hipótese de alguém devolver o paletó. Aí seria incrível (nunca aconteceu), o paletó teria dado uma trajetória completa. Mas era um paletó bom e o cara deve ter ficado com ele".

:: Não vejo a hora de ser uma velha doida ::

Pode parecer total falta de coerência, mas é (também) revolucionário. Quando a intervenção é nas ruas, são muitos os que admitem a quebra dos padrões e se rendem à irreverência total com relação às regras; mas, quando a subversão acontece dentro de alguns locais, a coerção se faz sentir. Houve um caso, num colégio católico paulista, em que uma garota (não vou citar nomes) foi suspensa pela Diretoria da escola por ser "anti-social". Era a justificativa: está lá, escrito na ficha criminal. Apenas porque se recusava a sorrir perante as câmeras, a ser gentil e bem-humorada com seus adoráveis colegas.

Para Henry Thoreau, sai mais barato - em todos os sentidos - sofrer a penalidade pela desobediência do que obedecer. E ele vai além: sob uma sociedade que prende os cidadãos numa rotina coercitiva e insuportável, o único lugar digno é a prisão. Declara, em *A Desobediência Civil*: "Hoje em dia, o lugar próprio, o único lugar que Massachusetts reserva para os seus habitantes mais livres e menos desalentados são as suas prisões, nas quais serão confinados e trancados longe do Estado, por um ato do próprio Estado, pois os que vão para a prisão já antes tinham se confinado nos seus princípios. (...) É aí, nesse chão discriminado, mas tão mais livre e honroso, onde o Estado planta os que não estão *com* ele mas sim *contra* ele - a única casa num Estado-senzala na qual um homem livre pode perseverar com honra".

O símbolo da nossa liberdade não é a francesa Marianne, limpa e altiva, com seus olhos brancos de opaco mármore; é a brasileira Fátima (ou Jucineide), velha doida que anda pelas ruas a circundar as árvores, conversando com as pombas e cantando ópera na escadaria do Teatro Municipal. "Não vejo a hora de ser um velho bêbado", era o que me dizia um amigo, inspirado. Se é para estar preso dentro de sua própria insônia, rodeado de vira-latas que apenas podem optar entre doze tipos de comida (tampinha de laranja, casca de cebola, embalagem de isopor ou farofa), é melhor ser um tipo doido, pronunciando todas as consoantes ao mesmo tempo – "com um cano de revólver dentro da boca, você só consegue pronunciar vogais" – e cuspidando nas cabeças das pessoas semi-mortas. As que andam nas ruas a olhar para o relógio e a desempenhar suas funções robóticas: a

família, os avós, as estátuas de sempre, o vazio constante e o horror, o horror.

+++++

Se vira:

"Viajou Sem Passaporte" – verbete da Enciclopédia de Teatro do Itaú Cultural. Disponível em:
<http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia/teatro/index.cfm?>

THOREAU, Henry D. *Desobediência Civil*. Disponível em:
<http://www.culturabrasil.pro.br/zip/desobedienciacivil.pdf>

GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

RAGNOLE, Luís Sérgio. "Viajou Sem Passaporte". *Arte em Revista*, São Paulo, Kairós: CEAC, ano 6, no. 8, pp. 116-119, outubro de 1984. >

INVENTAR NOVOS GESTOS

Yomango Barcelona

*Trata-se de inventar novos gestos
Que, em sua repetição, abram
Novos mundos nos quais habitar*

.....

A situação atual leva-nos a grande parte da sociedade, cada dia mais excluída, cada dia mais perseguida, cada dia mais pobre, a viver precariamente em cada vez mais aspectos de nossa vida. Já não somos precários só em nosso trabalho, toda nossa vida se rodeia dessa sensação de precariedade. É um círculo vicioso no qual vemos cada dia mais pessoas fadadas a cair; precariedade no trabalho; aumento do preço da moradia, só com fins especulativos; cada dia mais necessidades criadas pelo mercado que te oferece algum objeto novo e necessário sem o qual nos sentiremos mais excluídos. Uma situação que dá para poucas alegrias. E será que não as merecemos?

O controle estabelecido pela UE, como um manto pesado que nos cobre, a guerra global proclamada aos quatro ventos - que nos converte, além de pobres e precários, em suspeitos de tudo, mais ainda se somos migrantes - nos deixa imóveis com nosso fardo cotidiano. Uma situação que dá para poucas respostas. Ou talvez a solução seja mais fácil do que parece?

A desobediência é uma das melhores maneiras das que dispomos para liberar-nos do pesado manto do controle. Desobedecer é legitimar nossa existência, legitimar nossa vida e fazer-nos responsáveis por ela e nossos atos. Mas é uma ferramenta a que temos que dar forma entre todos e todas, criar os mecanismos que façam da desobediência algo cotidiano em nossa vida. Uma ferramenta que nos constitua como corpos desobedientes, para que nossos gestos cotidianos configurem uma força criadora e nova.

Mas nós não podemos ficar só dizendo: "desobedeçamos". Temos que criar, entre todos, formas cotidianas de fazê-lo, ferramentas cotidianas, fáceis de usar, que nos alegrem a vida e provoquem aos que nos provocam.

YOMANGO é um projeto de desobediência cotidiana. "Manguemos" (1) nessas grandes cadeias/redes de lojas que nos encarceram, que especulam na bolsa, que traficam com armas e com vidas, e que nos obrigam a comprar-lhes a preço de ouro o fruto do esforço de mãos escravas, de corpos sensíveis e mentes inteligentes. Manguemos para fazer a compra diária, manguemos a roupa que nós gostamos e nos faz sentir belos - ou será que não podemos nos sentir belos? -, manguemos esses objetos que nos alegram um pouco mais a vida, façamos isso sozinhos ou em companhia, com público ou reservadamente, acostumemo-nos a utilizar esses gestos cotidianos que abram novos mundos nos quais habitar.

YOMANGO é um projeto de livre circulação de pessoas e dos objetos que elas queiram utilizar, compartilhar, presentear, ou simplesmente mangar. A felicidade é difícil de definir, sobretudo quando se é pobre.

Os espaços públicos cada dia mais se vêem reduzidos a ruas comerciais ou grandes shoppings, assépticos, onde a uniformização da sociedade por cânones marcados pela moda e pelo consumo fazem que seja muito mais visível nossa condição de precariedade, de migrante. Centro comerciais que concentram em seu interior o consumo e espaços de lazer e cultura; cadeias/redes de livrarias, cadeias/redes de cinemas, restaurantes. YOMANGO abre uma possibilidade de utilização diferente destes espaços. No momento em que entra num shopping com uma intenção diferente da de comprar, você se torna um alegre ator que interpreta um personagem de comprador, a visão do espaço muda totalmente, e portanto sua utilização. Isto pode chegar a liberar totalmente o espaço, utilizando-o para o que queira, sobretudo se sua atividade se desenvolve em grupo. Liberar os espaços públicos, reclamando sua gratuidade, sua utilização como espaço público num sentido real, sentir a liberdade de criar novos usos, novos mundos.

O roubo em shoppings não é algo novo, assim como o aspecto final de YOMANGO não o é. Se YOMANGO fosse só uma campanha de roubo em grandes áreas seria um conceito supérfluo. A diferença se baseia no fato de que YOMANGO cumpre e desenvolve várias funções: é uma proposta com sua argumentação teórico-política de confrontação, de desobediência aos esquemas impostos pelo consumo, nos reapropriando dos logos e da cultura que as grandes redes difundem para gerir nossas necessidades e desejos. Como marca comercial, YOMANGO tem seus catálogos, seus anúncios publicitários, suas campanhas de temporada, mas não vende nada de nada. Não produz nenhum objeto. YOMANGO sugere uma forma de

vida, está desenhado para que qualquer pessoa ou grupo se reaproprie dele, como queira, onde queira, transformando-o, plagiando-o, ampliando-o. Trata-se de uma livre circulação de idéias que em sua evolução cotidiana nos fará mais livres.

YOMANGO

No shopping mais próximo de você.

Nota:

1. Manguemos: roubemos, furtemos (Nota do Tradutor).

Tradução de g. e Gérson de Oliveira

Fonte: Centro de Mídia Independente (www.midiaindependente.org).

Link: Yomango (www.yomango.net).

[Postado em 26 de maio de 2005]

MANIFESTO DA AÇÃO DECADENTE

Ação Decadente

Ação Decadente são o homem e a mulher sentados próximos de você no cocktail bar, eles têm dinheiro em seus bolsos e malícia em suas mentes.

Ação Decadente são uma organização de guerrilha anarquista de High Street cujo principal objetivo é destruir o sistema capitalista através de uma relaxada campanha do bom viver e esbanjamento. Nós planejamos atingir nossos objetivos ao fazer o capitalismo cair por sua própria espada. Se você despreza e ignora o capitalismo ele não irá embora, mas alimente-o para o excesso por tempo o bastante e ele vai eventualmente explodir.

Nós usamos os simples princípios econômicos de abastecimento e demanda com sua intrínseca ligação à inflação para estabelecer nossas teorias. O estado deve controlar estes fatores para dirigir a economia eficientemente; jogue a louca cartada de um esbanjamento massivo irracional em luxuosos bens aparentemente ao acaso e o governo é incapaz de tomar controle. Isto levará a hiper-inflação e grande tumulto de escala social, levando ao colapso do sistema monetário e desintegração do aparato estatal.

Então como você pode se envolver nesta conspiração para derrubar o governo sem fazer bastante esforço ou deixar suas mãos sujas? Bem, a resposta é gastar, gastar, gastar! Pegue dinheiro, gaste-o, é assim bem simples. Abaixo nós dispomos dez pontos para ajudar você a se tornar verdadeiramente decadente e destruir o sistema monetário quando lhe for mais conveniente.

1. Poupança é para perdedores, quando o sistema monetário entrar em colapso, suas poucas libras no banco vão se tornar sem valor. Tire-as de lá e detone tudo numa noite fora. Nós podemos recomendar o Hotel Lanesborough em Hyde Park Corner em Londres, o Stannary em Tavistock (Devon) ou só escolha o melhor lugar mais próximo de você e exploda o champanhe da safra.

2. Comprar é divertido, e você nunca pode ter grifes o suficiente, compre aquele vestido que você tem cobiçado. As palavras "só lavagem a seco" são o que temos cuidado de procurar, e roupas de boa qualidade estão disponíveis em todas as grandes cidades e municípios. Roupas de estilistas podem levá-lo a todos os lugares certos (e errados) e podem ajudar você a convencer outros de sua riqueza no sentido de atrair uma rapidamente.

3. A responsabilidade do governo é sempre uma boa forma de acumular farras de gastos. Isto vem de muitas formas - dinheiro de donativos, concessões para começos de negócios, chantagens e corrupção são tudo dinheiro para nada. Tente ver quão rapidamente você pode torrar o seu cheque de donativo num cocktail bar.

4. Nunca, jamais coma chocolate de menos de 60% de sólidos de cacau. Ackermans ou Green and Blacks é o que você deveria estar comendo.

5. Crédito é o amigo do decadente. Ele é inflacionário, ele é dinheiro livre, é divertido de gastar. Cartões de crédito são os melhores, seus ou de alguém mais. Disponíveis agora nos bancos de High Street, tudo que você tem a

fazer é convencer eles de que você pode pagá-lo de volta, porção de mijo. Quando o sistema monetário entrar em colapso sua conta vai simplesmente desaparecer. Mantenha vários com você em todas as horas.

6. Comprar sem dinheiro é uma parte essencial de nosso plano. Veja isso, goste disso, tenha isso. Nunca tome um não como resposta.

7. Passe a mensagem decadente para a frente em todas as oportunidades possíveis. Nós recomendamos escrever, carimbar ou marcar notas de banco com slogans pró-consumo tais como : "gaste, gaste, gaste" e "compre agora, rebele-se depois".

8. Terrorismo e violência contra o estado pode ser divertido mas esteja seguro de que você tem as ferramentas certas para o trabalho. Armas de cano serrado são toscas e poderiam arranhar suas roupas. Resumindo, se você vai atirar num guarda, se assegure de que está usando uma arma boa.

9. A culpa e a moral da Direita Cristã não têm lugar em nossos planos. Trate de sair e comprar alguma pornografia, desça até seu sex-shop local e monte seu dungeon.

10. Escolha os heróis e influências certos - pegue uma dica da gente e passe o dia da próxima eleição geral na cama com uma jarra de seu coquetel predileto, uma trilha sonora de Combustible Edison e estude Baader, Meinhoff, Chomsky, Susie Bright, Harry Roberts, Valerie Solanas, Viv Nicholson e desordeiros de todo o mundo. Os poucos trocados restantes num pobre salário mínimo não são nosso interesse quando nós queremos

fazer todo o sistema quebrar por inteiro.

Estas são apenas um pouco das coisas que devem ajudar você na guerra contra o sistema monetário. Convites para restaurantes exclusivos, presentes de vinhos finos e champanhe são também encorajados.

Decadent Action, BM Decadence, London WC1N 3XX, UK.

NO LOGO

Por João de Almeida Santos

The Economist (8-14/09/01) dedicou recentemente a sua atenção ao livro de Naomi Klein *No Logo** (Milão, Baldini&Castoldi, 2001), já considerado como a bíblia dos movimentos antiglobalização. Discordando radicalmente das teses da autora, concedeu-lhe, todavia, toda a capa, embora com um título nitidamente adverso: *Pro Logo*. O dossiê é claro na refutação da linha radical de esquerda da autora. Mas não creio que a argumentação expendida atinja o essencial do discurso de Klein. Os argumentos são, com efeito, de uma candura impressionante: «a verdade é que as pessoas gostam de marcas; elas não só simplificam as escolhas e garantem a qualidade, mas também acrescentam divertimento e interesse». Tal como «têm uma qualidade de culto que cria um sentimento de pertença». Ou, como diria Mr. Olins: «num mundo irreligioso, as marcas proporcionam-nos crenças». Ou, ainda, os consumidores são exigentes e soberanos e as marcas cada vez mais têm de corresponder às suas exigências. De resto, a evolução das marcas para uma efetiva intervenção social parece ser já um fato, segundo *The Economist*. Mas, acrescenta, com evidente sabor crítico: «no futuro, a diferença consistirá em que serão os consumidores, e não os filantropistas, quem ditará a agenda social».

Sentimento de pertença, crenças: o mundo das marcas como eficaz substitutivo das ideologias e das religiões. Tal parece ser a lógica da ideologia consumista: o clube cromaticamente correto da *Benetton* ou a munidância mobilizadora da «empresa desportiva» *Nike*, que mantém permanentemente viva «a magia do esporte» (Klein: 44). Em particular,

quando as marcas se lançam na busca incessante de «estilos de vida», de «intensidades afetivas» que aprofundem e «marquem» a relação com o consumidor, dando origem a afinidades coletivas mobilizadoras, envolventes, onde o sentimento de pertença é ativo e distintivo. É assim que a Polaroid surge não como máquina fotográfica, mas como «lubrificante social», que a *IBM* não vende computadores, mas fornece «soluções» para as empresas, que a *Swatch* não é simples marca de relógios, mas o «próprio conceito de tempo». Ou a «visão do mundo» que se transforma em «visão de marca». Ou seja, quando a nossa relação cognitivo-emocional ao mundo surge mediada irremediavelmente pela munidância da marca: «Just do it», ou a força de decisão de quem usa sapatilhas *Nike*. Ou «a marca como experiência, como estilo de vida»: quando a simples «mercadoria» passa a sofisticado conceito. Ou quando as empresas se tornam autênticas promotoras de significado, ou de sentido (Klein: 40).

A verdade é que o dossiê do *The Economist* não se confronta com o essencial do livro de Naomi Klein. É certo que o seu posicionamento está numa clara linha de radicalismo de esquerda e que a sua é uma crítica impiedosa do capitalismo que se exprime nas grandes multinacionais. E que, aparentemente, dá continuidade à velha linha crítica anti-imperialista própria do radicalismo de esquerda tradicional, daquele que se alimentava de ideologias de expressão marxista. Só que o faz justamente em moldes completamente novos. Pressupondo já uma clara distinção entre imperialismo e novo império pós-nacional. Ou seja: a poderosíssima rede de poderes fortes multinacionais que domina a cena mundial, para além dos próprios Estados nacionais, nos vários planos que vão desde a esfera produtiva até ao domínio do simbólico (v. Toni Negri, *L'«Empire»*, *stade*

suprême de l'impérialisme, in *Le Monde Diplomatique*, Janeiro, 2001, pág. 3).

Klein vai diretamente ao assunto, sem se deter em reflexões abstratas sobre os grandes princípios ou sobre as grandes fraturas que determinariam a evolução da história. Não parte, portanto, de uma ideologia sistematicamente organizada que determinaria previamente as opções de leitura do real, não se filiando explicitamente na mesma tradição que serviu de denominador político-ideal comum às ideologias radicais de esquerda, o marxismo. Verifica-se, todavia, na obra, uma influência explicitamente assumida, a da *Internacional Situacionista*, de Guy Debord, no caso da *culture jamming*, ou interferência cultural: os sabotadores (*jammers*) que, utilizando a técnica do desvio simbólico, invertem militantemente, para as ferir de morte, o sentido das fórmulas publicitárias das grandes marcas multinacionais. E que praticam um autêntico «Robin-Hoodismo semiótico» (Klein: 247-284).

Klein analisa o modus operandi das grandes marcas multinacionais para daí retirar as suas conclusões e os ensinamentos sobre o melhor modo de as combater. Para ela, o poder político transnacional reside verdadeiramente nas multinacionais, pelo que é a elas que o combate se deve dirigir: «as empresas não se limitam a fornecer os produtos que nós pedimos, mas são também as mais potentes forças políticas do nosso tempo («em condições de fixar a ordem do dia da globalização»); «os dados hoje disponíveis falam claro: sociedades como a *Shell* e a *Wall-Mart* deliciam-se com lucros superiores ao produto interno bruto da maior parte dos países e na classificação dos 100 melhores sistemas econômicos do mundo há 49 nações e bem 51 empresas multinacionais» (Klein: 318).

O discurso centra-se em três frentes fundamentais. Em primeiro lugar, no sistema produtivo que alimenta as multinacionais. Ela constata que estas exploram, em condições inacreditáveis, a mão-de-obra indefesa do terceiro mundo, recorrendo às tristemente famosas EPZ (*Export Processing Zones*), ou zonas livres de produção, situadas em países que aceitam criar autênticos enclaves produtivos libertos das normas mínimas que devem regular qualquer processo produtivo, verdadeiros paraísos fiscais, «territórios soberanos nos quais as mercadorias não se limitam a transitar, mas são efetivamente produzidas sem taxas de importação/exportação e, frequentemente, sem impostos sobre o rendimento ou sobre a propriedade» (Klein: 183), zonas onde impera uma autêntica ordem de tipo militar e onde os direitos sociais e políticos dos trabalhadores são coercitivamente impedidos. Em segundo lugar, as multinacionais não só tendem a desativar todos os seus centros de produção nos países desenvolvidos, gerando desemprego, como também tendem cada vez mais a generalizar, nos seus próprios postos de venda, a precariedade laboral. Em terceiro lugar, elas não só pretendem apropriar-se do poder político como também procuram fagocitar todo o espaço público para impor o mundo da marca como autêntico «way of life», saqueando culturalmente o próprio espaço mental (Klein: 319).

Estes três aspectos resumem o essencial das dimensões que Klein põe em relevo nesta vasta obra, com enorme abundância de exemplificações e de análise empírica no terreno.

O novo mundo é o mundo da marca, não o universo do produto. É o mundo do *branding* e não o universo da produção. Às marcas multinacionais deixou

de interessar o processo produtivo, que alienam em subempreitadas por esse mundo fora. O que lhes interessa é a marca, o símbolo envolvente, o estilo de vida que promovem, a alusão a formas de autêntica experiência cultural. Gastam mais na publicidade do que no próprio processo produtivo. Processo que alienam, libertando-se de todas as obrigações sociais a ele inerentes. Elas tendem, por isso, a esquecer e a ocultar as condições em que decorre a produção para se empenharem no processo de promoção do universo simbólico que a marca representa. Enquanto a produção decorre no terceiro mundo, e nas condições de exploração que são conhecidas, a marca afirma-se no primeiro mundo com os lucros que também são conhecidos: «Não obstante todos os discursos retóricos sobre o Mundo-Globalizado-e-Unido, o planeta permanece sempre claramente idido em produtores e consumidores e os enormes lucros obtidos pelas grandes empresas baseiam-se no pressuposto de que estas duas realidades contrapostas permanecem o mais possível separadas entre si»; «é como se a cadeia de produção global fosse baseada no pressuposto de que os trabalhadores do hemisfério Sul e os consumidores do hemisfério Norte nunca conseguissem encontrar um modo para comunicar entre eles» (Klein: 327-28).

Naomi Klein percorre o vasto e complexo universo das marcas para lhes descobrir as grandes contradições, querendo, com isso, pôr a nu as próprias contradições da globalização econômica neoliberal e, por essa via, as contradições do capitalismo. A incursão no universo daquilo a que eu chamaria pós-publicidade das marcas tende a mostrar que vivemos cada vez mais num mundo simbolicamente colonizado por uma nova lógica mercantil, onde os próprios espaços de liberdade cultural que ainda restam

começam também eles a ser sinalizados sub-repticiamente pela marcas. São os patrocínios. Ou mesmo mais do que os simples patrocínios: as marcas querem mais do que patrocinar a cultura. Elas querem ser a própria cultura. Lembro, a propósito, a mais recente publicidade da *Benetton* feita em co-produção com um organismo da própria ONU. Poder-se-ia falar de «co-branding» (Klein: 52).

Os alvos de Klein são as grandes marcas multinacionais. Ela própria fez uma investigação exaustiva, deslocando-se designadamente a vários países do terceiro mundo onde estas têm os seus centros de produção. Coloca-se numa clara posição de contestação radical deste universo. E aprofunda a análise dos movimentos que têm vindo a dedicar-se à contestação das multinacionais, descrevendo as suas razões, as suas estratégias e as suas finalidades.

Não se trata de uma obra de reflexão sobre as grandes causas morais ou sobre os grandes princípios. Eles estão lá, mas do que se trata é de entrar concretamente no assunto. O que faz de forma admirável. Como ela própria diz: «o ponto axial deste livro é uma simples tese: quanto mais pessoas tomarem conhecimento dos segredos da rede global das marcas e dos "logo", tanto mais a sua indignação alimentará o grande movimento político que se está a formar, isto é, uma vasta onda de contestação que tomará como alvo precisamente as sociedades transnacionais, em particular as que têm marcas mais conhecidas» (Klein:19).

Não se trata de uma realidade insignificante. As pessoas que trabalham nas cerca de 1000 EPZ são 27 milhões, em todo o mundo e em cerca de setenta

países. Indonésia, China, Sri Lanka, México, Filipinas, Nigéria, Coréia do Sul (conhecida nos anos oitenta como a «capital mundial dos tênis para ginástica»), Hong Kong, Guatemala, etc., etc., para outras tantas marcas multinacionais, *Nike, Reebok, Burger King, Disney, Levi's, Wall-Mart, Champion, General Motors, Shell, McDonald's, Coca-Cola, Starbucks, Pepsi-Cola, Microsoft*.

A questão é vasta. Como diz Ulrich Beck: «poder-se-ia dizer que aquilo que para o movimento dos trabalhadores do século XIX foi a questão de classe, no limiar do século XXI é, para as empresas que agem numa dimensão transnacional, a questão da globalização. Com a diferença essencial, todavia, de que o movimento dos trabalhadores agia como um contra-poder, enquanto as empresas globais até agora agem sem um contra-poder (transnacional)» (Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Roma, Carocci, 1999: 13-14). E esta é, de fato, a diferença, já que a crise do Estado-Nação, ainda sem reais contrapartidas transnacionais, deixou estas empresas sem controle político e social visível, permitindo-lhes que se movam livremente no fluxo global, «fazendo o ninho» onde a meteorologia política e social se apresenta mais favorável. Autênticas empresas-andorinha capazes de múltiplas migrações na geografia mundial do trabalho (Klein: 207).

Se é verdade que é no seio das democracias nacionais que operam os mecanismos de controle e de regulação das instâncias de poder econômico, produzindo-se, assim, uma efetiva presença da legitimidade social no interior dos processos sociais, a globalização, superando os Estados nacionais, gera, por isso mesmo, um efetivo vazio de mecanismos de controle nesta escala, permitindo, por isso, que os processos transnacionais

se expandam sem regras, sem regulação. O princípio exclusivo passa a ser, então, o do menor custo para um máximo de lucro. Aliás, a ausência de mecanismos democráticos de garantia e de controle constitui a base de partida comum para que as migrações das empresas se concretizem: procuram países não democráticos ou de democracia mitigada e, no interior destes, zonas onde os direitos e as obrigações sociais são ulteriormente reduzidos, as famosas EPZ.

É certo que os movimentos antiglobalização contestam as políticas das grandes instituições internacionais, como a OMC, o Banco Mundial ou o FMI. Mas também é certo que se o livro de Klein ganhou o prestígio de bíblia destes movimentos foi porque encontrou uma frente bem concreta de luta e uma lógica bem precisa de combate que envolve a esfera da exploração no processo produtivo, mas também a esfera da opressão simbólica da pós-publicidade. Todo um programa que vai do produto ao símbolo.

Em boa verdade, os movimentos antiglobalização nem se consideram como tal: «no-global é um "logo", e nós somos no logo», diz Luca Casarini, porta-voz das «tute bianche» e dos Centros Sociais do Nordeste italiano; «somos "global"», acrescenta, mas «mas somos por uma globalização dos direitos, das solidariedades».

Eles combatem a globalização neoliberal, mas também afirmam aqueles que são os valores clássicos do velho radicalismo de esquerda: a excelência da dimensão comunitária, a primado da experiência cultural contra a ditadura das fórmulas abstratas e opressivas, o triunfo dos direitos e das garantias, a força da solidariedade, o primado da autenticidade contra a cultura da

hipocrisia, o domínio da ética.

Mas o filósofo italiano Massimo Cacciari vê - e a meu ver bem - nestes movimentos uma lógica de afirmação oposta à dos movimentos «vanguardistas» tradicionais, que se punham o problema da hegemonia e da respectiva forma organizativa: então, no Maio de '68, por exemplo, existia «um método dedutivo, com o qual se aplicava um esquema pré-determinado - em geral uma das variantes contempladas na tradição que vai das posições de Lênin àquelas, bem diferentes, de Rosa Luxemburgo». «Hoje, parece-me, aplica-se um critério indutivo e experimental na organização do movimento» (in *MicroMega*, Roma, 4/2001: 25). Posta a crise das formas tradicionais de representação, um método deste tipo dá mais força democrática e maior expressividade aos próprios movimentos. Trata-se de redes, num duplo sentido: por um lado, exprimem essas experiências e filões culturais que se condensam e articulam em ações estratégicas precisas e, por outro lado, comunicam em rede, também no seu sentido literal, o da Internet.

Uma das críticas que é habitualmente feita a estes movimentos consiste em afirmar a sua contraditoriedade, já que sendo movimentos antiglobalização se servem de instrumentos que são produtos da própria globalização, desde o sistema dos media até à Internet. A obra da Klein demonstra que a contradição é puramente retórica: os movimentos têm um alvo bem preciso, a globalização neoliberal, maximamente desregulada, as suas práticas e a sua mundície. As suas práticas são contestadas pela verificação no terreno dos seus efeitos, pelo aumento exponencial da fratura entre os mais ricos e os mais pobres: nos últimos dez anos a pobreza

intensificou-se por todo o lado e, atualmente, os países mais pobres gastam mais para pagar a dívida aos países ricos do que para fornecer assistência sanitária e educação aos próprios cidadãos (Ulrich Beck, *Manifesto cosmopolítico*, Trieste, Asterios, 2000: 10). A sua mundície é contestada pela incessante e progressiva colonização simbólica do mundo da vida, sob o registro da mercantilização dos espaços públicos físicos e mentais, suscitando, como reação, um desejo irreprimível de reconquista permanente de espaços livres da invasão publicitária e mercantil. Trata-se, entretanto, de uma geração que cresceu e se desenvolveu no interior da cultura da marca: que, portanto, a sente por dentro vivendo-a como opressão interior.

É claro que não é possível reduzir estes movimentos à sua expressão mais violenta, como apressadamente alguém já fez. Do que se trata é de respostas à crise de representação que se verifica no novo universo político global, após a queda da utopia comunista e perante o domínio exclusivo da utopia consumista, daquela que tem por lema: «se não estás em toda a parte não estás em parte nenhuma». Os valores cosmopolitas que ficaram sem representação política foram assumidos por movimentos de essa inspiração, mas que exprimem razões profundas e não anuláveis. A questão da legitimidade destes movimentos e do seu protesto não é, entretanto, redutível à simples expressão do voto. Estes movimentos exprimem transversalmente causas e, por isso, não é possível medi-los com o metro da simples legitimidade institucional. São movimentos que respiram com o pulsar das sociedades modernas. Que exprimem novas formas de procura do social e do político, incompreensíveis com as categorias da primeira modernidade, já que irrompem a partir de novas «contingências,

complexidades e incertezas» (Beck, 2000: 5). E irrompem num tempo em que a política global apenas se sente como expectativa, mas quando ainda não encontrou efetiva consistência, aquela consistência que, por exemplo, se pode, hoje, encontrar nas organizações nacionais - sindicatos, por exemplo - que interagem fortemente com as respectivas instituições políticas. E isto porque a política global ainda vive no limbo do simulacro midiático.

* Publicado no Brasil como *Sem Logo* (2002, ed. Record).

Texto retirado da revista portuguesa Babel (www.lxxl.pt/babel/), com muitos textos tratando entre outros temas, de utopia, política ou ficção científica.

Leia mais sobre *Sem Logo* e Naomi Klein em:

primeirasedicoes.expresso.pt/ed1465/r1361.asp?il

www.terra.com.br/planetanaweb/reconnectando/agrandeteia/forum_2.htm

www.conar.org.br/opiniao/publicidade.html

www.janelanaweb.com/livros/naomi.html

www.imediata.com/pubblicare/2ed/campanhadavez/

www.agcs.com.br/coluna/gilberto/gilbertolarsen19_02_02.htm

www.nova-e.inf.br/fsm2002/naomiklein.htm

www.terra.com.br/istoe/1689/economia/1689_globalizacao_2.htm

www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2001/010126_klein.shtml

www.nologo.org/

NOME: COLETIVOS, SENHA: COLABORAÇÃO

Ricardo Rosas

A recente onda dos coletivos artísticos e ativistas (ou "ativistas") no Brasil tem chamado a atenção da mídia *mainstream* para um fenômeno de proporções bem maiores e razões mais profundas que a vã filosofia dos cadernos culturais poderia imaginar. Pouco compreendida, a dinâmica destas articulações chega assim maquiada com um verniz espetaculoso e superficial que, ao que parece, tenta esconder o pano de fundo crítico e instrumental desses grupos. Muitas vezes passageiros como um casual flashmob, outras vezes organizados e duradouros como uma associação, tais ajuntamentos são na verdade indícios de uma mutação maior que está se dando tanto na esfera tecnológica quanto na social.

Coletivos, em si, nada têm de novo. Já são uma tradição na arte, na literatura, que percorreu todo o século vinte, aqui como lá fora. Segundo o historiador de coletivos artísticos Alan Moore (1), seu ponto de partida foi logo após a Revolução Francesa, com os estudantes de Jacques-Louis David, os barbados, ou "Barbu", que formaram uma comunidade criativa que viria a ser chamada de Boêmia, espécie de nação imaginária espiritual de artistas -cujo nome provinha de uma nação de verdade e geraria a idealização do estilo de vida "boêmio"-, compondo um contraponto à academia oficial. Desde então, o fenômeno tem ocasionalmente se repetido ao longo da história da arte, como o Arts and Crafts na Inglaterra vitoriana, dadaístas, situacionistas, Fluxus, numa lista quase infinita de grupos dos mais diversos tipos. No Brasil, eles remontam ao século dezenove,

com o grupo dos românticos em São Paulo, os grupelhos de poetas simbolistas, os modernistas da década de 1920, o grupo antropofágico, os concretistas nos anos 1950, o coletivo Rex de artistas na década seguinte, 3Nós3 e Manga Rosa na década de 1970, Tupi Não Dá, ou os mais recentes Neo-Tao e Mico, entre inúmeros outros.

O que diferencia a atual voga de movimentações coletivas no Brasil são o caráter político de boa parte delas, assim como o uso que muitas fazem da internet, seja via listas de discussão, websites, fotologs e blogs ou simplesmente comunicação e ações planejadas por e-mail.

Na Europa e nos EUA, a fusão de arte e política já estava presente nos dadaístas e surrealistas, e representou o ponto fundamental dos situacionistas no pós-guerra, e desde então essa mescla tem se dado em vários grupos que atuam na fronteira ativismo/arte, como o Arte & Linguagem, Art Workers Coalition, Black Mask, neoístas, Gran Fury, Group Material, PAD/D, Guerrilla Girls, ou os mais recentes Luther Blissett Project, RTmark, Etoy, Critical Art Ensemble, boa parte destes últimos atuando diretamente com alta tecnologia, no que se tem atualmente denominado de mídia tática.

Se essa junção sempre esteve presente lá fora, o atual beco sem saída do neoliberalismo parece haver despertado a consciência de vários grupos no Brasil, que passaram a criar fora das instituições estabelecidas com performances, intervenções urbanas, festas, tortadas, filmagens in loco de protestos e manifestações, ocupações, trabalhos com movimentos sociais, culture jamming e ativismo de

mídia. À diferença dos coletivos high tech europeus e americanos, os coletivos brasileiros atuam nos interstícios das práticas tradicionais da cultura instituída, em ações até agora de um viés mais low tech.

Mesmo assim, a maioria deles surgem ou agem graças à internet. Alguns, como o Expressão Sarcástica, Vitoriamario, Poro, TEMP, BaseV, ou Cocadaboa, possuem seus próprios sites. Outros, como o CORO, um grupo que pretende mapear todos os coletivos em ação no Brasil, ou a Universidade do Fora, entre outros, funcionam com lista de discussão. Blogs também hospedam grupos com identidade virtual à Luther Blissett, como o Ari Almeida ou Timóteo Pinto, enquanto os fotologs tem servido como meio de divulgação de coletivos como o Radioatividade, ou grupos do stencil e do sticker (adesivo) como Faca, Coletivo Rua, SHN, entre dezenas de outros.

Se a tecnologia não é fundamento básico destes grupos para ações tipo hacktivism, net arte ou similares, é por meio dela, contudo, que se dá a dinâmica de ação e propagação das atividades destes grupos na vida real. Pois uma palavra-chave de todos estes coletivos é a colaboração. Espécie de *buzzword* atualmente, a colaboração, bem como termos irmãos como livre cooperação, comunidade, interação e rede são senhas para uma transformação que está se dando em escala global.

Foi a colaboração que permitiu o surgimento de movimentos massivos como os protestos "anti-globalização", bem como a organização de festas-protesto como as do Reclaim the Streets, ou ainda a publicação aberta da rede Indymedia. A divisão de tarefas, o compartilhamento de valores e a liderança coletiva caracterizam em

grande parte essas organizações cuja tradução mais exata é a filosofia do open source.

Inicialmente restrita ao círculo de programadores e geeks, a idéia da criação coletiva e distribuída que caracteriza as comunidades Linux e software livre tem virado fonte de inspiração para grupos os mais diversos que estão se voltando para este modo de trabalho como um modelo viável e menos restritivo, não-hierárquico.

Tive recentemente a oportunidade de participar de uma conferência sobre o tema na universidade de Buffalo, NY. Chamada "Redes, arte e colaboração" ("Networks, art and collaboration"), e organizada pelo artista e professor de novas mídias Trebor Scholz e por Geert Lovink, net crítico e teórico de mídia tática, a conferência teve o mérito de reunir diversos ativistas, teóricos e artistas que trabalham colaborativamente, e pautou por abordar diversas facetas da questão, como o conflito com os interesses financeiros das grandes instituições do capitalismo, os conflitos internos dentro da dinâmica coletiva, ou as diversas iniciativas em áreas que vão das artes à educação, da criação em rede à distribuição livre de conhecimento.

O tema é quente o bastante para gerar semanas de debates acalorados, mas aqui se limitou a um final de semana onde se sucederam mesas abertas, performances e apresentações de projetos. Teóricos e historiadores de arte ativista em coletivos como Gregory Sholette, Alan Moore e Brian Holmes, grupos como Critical Art Ensemble e Guerrilla Girls, net críticos como McKenzie Wark, ou o teórico maior da colaboração online, o alemão Cristoph Spehr, estiveram presentes. Spehr, autor do cultuado livro *Die Aliens sind*

unter uns! ("Os alienígenas estão entre nós!"), tem servido como o melhor tradutor da mecânica funcional do código aberto (open source) para o campo da política, da organização social, e da economia.

Entre alguns pontos fundamentais, Spehr defende a noção de que as relações devem se basear na liberdade e igualdade de uns para com os outros e com a cooperação; que regras devem ser estabelecidas, negociadas (e cumpridas) para que a cooperação funcione; que conflitos que surjam ao longo dessas negociações podem construir o respeito mútuo, a independência na cooperação e nos tornar mais fortes; e que organização, lealdade para com as pessoas, não com as instituições, e auto-confiança, são elementos essenciais.

Em seu livro, num estilo que remixa ensaio e ficção científica, grupos colaborativos independentes e autônomos seriam os grandes monstros que ameaçam o atual estágio do neo-liberalismo corporativo. Espécie de alienígenas no meio da lógica capitalista da competitividade e das redes de "cooperação forçada", os coletivos colaborativos autônomos atuam numa esfera que transcende a mercantilização e podem efetuar uma troca auto-sustentável que, se aplicada em larga escala - o que para muitos é pura utopia - , correria o risco de transformar totalmente a paisagem social, econômica e política do planeta. Comunismo open source? Talvez, pelo menos é o que Spehr acredita, com um otimismo desafiante, o mesmo que o faz organizar a conferência anual "Out of This World" em Bremen, onde junta programadores, ativistas, escritores de ficção científica, filósofos e teóricos para debater a aplicação do código aberto à transformação social visando o futuro.

Por outro lado, o capitalismo há muito já aprendeu a trabalhar em rede. O fenômeno dos coletivos de livre cooperação na esfera artístico-ativista encontra seu paralelo nos grupos criativos de trabalho descentralizado e flexível produzindo para o mercado. Como diz o teórico Brian Holmes num ensaio sobre a questão (2), esse tipo de organização característica da produção imaterial no atual estágio capitalista do pós-fordismo, seria o da "personalidade flexível", adaptativa e versátil em sua atuação profissional, a qual, obviamente não excluiria sob hipótese alguma a competição ou o controle pela vigilância, ainda que à distância. Para combatê-la, só um ativismo "flexível" que, mesmo por sua característica cooperativa e autônoma, se adaptasse à configuração de um mundo cada vez mais baseado em redes, distribuído em setores terceirizados, "aparentemente" independentes.

Em se tratando da internet, o crescente uso das redes de compartilhamento peer-to-peer, weblogs, software livre, listas de discussão, publicações abertas tipo slashdot, wiki ou Indymedia, as bibliotecas online de livre acesso, foruns e todas as outras formas operacionais das comunidades na rede estariam abrindo o caminho para essa transformação pelo trabalho colaborativo que os ativistas e coletivos de hoje usam como tática de resistência e cuja disseminação compartilhada podem ter consequências ainda imprevisíveis.

Como diz Geert Lovink em seu último livro, *My First Recession*, a cultura da internet "é um meio global no qual redes sociais são moldadas por uma mistura de regras implícitas, redes informais, conhecimento, convenções e rituais coletivos" (3). Procurar entender o atual fenômeno dos coletivos ignorando essa dinâmica de código e

cultura, ou seja, modus operandi, instrumentos, ativismos e lutas democráticas face a uma crescente repressão na guerra global do capital, equivaleria a esquecer por completo a senha na hora de logar. Esqueceu sua senha?

1. Moore, Alan. “General Introduction to Collectivity in Modern Art”, em <http://www.journalofaestheticsandprotest.org/3/moore.htm>

2. Holmes, Brian “The Flexible Personality”, em http://www.noemalab.com/sections/ideas/ideas_articles/holmes_personality.html

3. Lovink, Geert. *My First recession*, Nai Publishers, pp. 23-24.

Links:

Networks, Art and Collaboration – www.freecooperation.org

Conferência Out of This World - www.outofthisworld.de

Expressão Sarcástica - www.sarcastico.com.br

Vitoriamario - www.scheloribates.cjb.net

Poró - <http://poro.redezero.org>

Temp - <http://enemy.widerstand.org>

BaseV - www.basev.has.it

Cocadaboa - www.cocadaboa.com

Grupo CORO - <http://br.groups.yahoo.com/group/coro-coro/>

Universidade do Fora - <http://br.groups.yahoo.com/group/universidadeperiferica/>

Ari Almeida - www.delinquente.blogger.com.br

Timóteo Pinto - www.timoteop.weblogger.com.br

FACA - www.fotolog.net/faca

Coletivo Rua - www.coletivorua.blogger.com.br

SHN - www.fotolog.net/shn

NOTAS SOBRE A POLÍTICA

Giorgio Agamben

A queda do partido comunista soviético e a dominação sem véus em escala planetária do Estado democrático-capitalista eliminaram os dois obstáculos ideológicos maiores que se opunham à reconsideração de uma filosofia política digna de nosso tempo: o stalinismo de um lado, o progressismo e o Estado de direito de outro. O pensamento se encontra assim pela primeira vez confrontado a sua tarefa sem nenhuma ilusão e sem nenhum álbi possível. Por todo lado, sob nossos olhos, conclui-se a "grande transformação" que arrasta um após o outro os reinos de nosso planeta (repúblicas e monarquias, tiranias e democracias, federações e Estados nacionais) em direção ao Estado espetacular integrado (Debord) ou "capital-parlamentarismo" (Badiou), grau último da forma Estado. E, assim como a grande transformação da primeira revolução industrial destruiu as estruturas sociais e políticas e as categorias do direito público do Antigo Regime, também os termos soberania, nação, povo e democracia e vontade geral recobrem a partir de agora uma realidade que nada tem a ver com aquela que esses conceitos designavam, e aquele que continua a deles se servir de modo acrítico não sabe literalmente do que fala. A opinião pública e o consenso nada tem a ver com a vontade geral, como a "polícia internacional" que conduz hoje as guerras nada tem a ver com a soberania do *Jus publicum europaeum*. A política contemporânea é esta experiência devastadora que desarticula e esvazia de seu sentido instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, por todo o

planeta, para os repropor sob uma forma definitivamente marcada pela nulidade.

O pensamento que vem dever, entretanto, tentar levar a sério o tema hegeliano-kojéviano (e marxista) do fim da história, assim como o tema heideggeriano da entrada no *Ereignis* como fim da história do ser. Esta questão opõe hoje aqueles que pensam o fim da história sem o fim do Estado (os teóricos pós-kojévianos ou pós-modernos da realização do processo histórico da humanidade em um Estado universal homogêneo) e aqueles que pensam o fim do Estado sem o fim da história (os progressismos de diversos ramos). Ambas as posições ficam aquém de sua tarefa, pois pensar a extinção do Estado sem a realização do telos histórico é tão impossível quanto pensar uma realização da história na qual perduraria a forma vazia da soberania estatal. Assim como a primeira tese revela toda sua impotência diante da sobrevivência tenaz, numa transição infinita, da forma estatal, também a segunda se choca com a resistência cada vez mais viva das instâncias históricas (de tipo nacional, religioso ou étnico). As duas posições podem por outro lado co-habitar perfeitamente através da multiplicação das instâncias estatais tradicionais (isto é, de tipo histórico), sob a égide de um organismo técnico-jurídico de vocação pós-histórico.

Só um pensamento capaz de imaginar ao mesmo tempo o fim do Estado e o fim da história, e de mobilizá-los um contra o outro, pode se revelar à altura da tarefa. É o que procurou fazer, ainda de modo insuficiente, o Heidegger dos últimos anos com a idéia de um *Ereignis*, de um evento último, no qual o que é apropriado e assim subtraído ao destino histórico é a retirada mesma do princípio historicizante, a

própria historicidade. Se a história significa a expropriação da natureza humana em uma série de épocas e destinos históricos, a realização e a apropriação do telos histórico não significa que o processo histórico da humanidade conheça hoje um agenciamento definitivo (cuja gestão possa ser confiada a um Estado homogêneo universal), mas que a mesma historicidade anárquica que, sempre restando pressuposta, destinou o homem em épocas e culturas históricas diferentes, deve hoje se elevar como tal ao pensamento, isto é, o homem deve se apropriar hoje de seu ser histórico próprio, de sua própria impropriedade. O devir próprio (natureza) do impróprio (linguagem) não pode ser formalizado nem reconhecido segundo a dialética hegeliana da *Anerkennung* [reconhecimento], pois ele é, na mesma medida, um devir impróprio (linguagem) do próprio (natureza).

Por esta razão, a apropriação da historicidade não pode revestir ainda uma vez a forma estatal - o Estado não sendo outra coisa senão a pressuposição e a representação da *arché* histórica enquanto esta permanece oculta, mas deve deixar campo livre a uma vida humana e a uma política não-estatal e não jurídica, que permanecem ainda inteiramente por pensar.

Os conceitos de soberania e poder constituinte que estão no coração da nossa tradição política devem ser abandonados ou, ao menos, totalmente repensados. Eles marcam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e logos, próprio e impróprio e, como tais, designam não um atributo ou um órgão de ordem jurídica ou do Estado, mas sua própria estrutura original. A soberania é a idéia de um laço indecيدido entre violência e direito, e esse laço tem

necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Carl Schmitt) ou de um *ban* [interdito] (Nancy), no qual a lei (a linguagem) mantém sua relação com o vivente retirando-se, abandonando-o à sua própria violência e à sua própria ir-relação. A vida sagrada, isto é, pressuposta e abandonada pela lei em um estado de exceção, é a portadora muda da soberania, o verdadeiro sujeito soberano.

A soberania é a guardiã que vigia para que o limiar indecيدido entre violência e direito, natureza e linguagem, não seja posto à luz. Nós devemos ao contrário manter os olhos fixados sobre o que estátua da justiça (que, como lembra Montesquieu, devia ser coberta no momento em que fosse proclamado o estado de exceção) não deveria ver, sobre o que é hoje entretanto claro para todos, isto é, que o estado de exceção tornou-se a regra, que a vida nua é imediatamente portadora do laço de soberania e que, como tal, ela se encontra hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto ele reveste um caráter anônimo e cotidiano.

Se ela (a soberania) é hoje uma potência social, ela deve ir até o fim de sua própria impotência e, declinando toda vontade tanto de por o direito quanto de o manter, fazer por todo o lado explodir o laço entre violência e direito, entre vivente e linguagem que constitui a soberania.

Enquanto o declínio do Estado deixa por todo lado subsistir seu envoltório vazio, pura estrutura de soberania e de dominação, a sociedade em seu conjunto irrevogavelmente se volta para o modelo da sociedade de consumo e de produção visando o bem estar. Os

teóricos da soberania política como Schmitt viam aí o signo mais certo do fim da política. E, em verdade, as massas planetárias de consumidores (quando elas não recaem simplesmente nos velhos ideais étnicos ou religiosos) não deixam entrever nenhuma nova figura de *polis*.

Todavia, o problema que deve afrontar a nova política é precisamente este: como uma política que seria unicamente voltada à completa fruição da vida é possível nesse mundo? Mas não é esse precisamente, olhando bem, o objetivo mesmo da filosofia? E quando um pensamento político moderno nasce com Marsílio de Pádua, este não se define pela retomada com fins políticos do conceito averroísta de "vida suficiente" e de *bene vivere*? Benjamin, ele também, no *Fragmento teológico-político*, não deixa nenhuma dúvida quanto ao fato de que "a ordem do profano deve ser orientada em direção à idéia de felicidade". A definição do conceito de "vida feliz" (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do "ser nós não temos outra experiência senão viver") permanece uma das tarefas essenciais do pensamento que vem.

A "vida feliz" sobre a qual deve se fundar a filosofia não pode mais ser nem a vida nua que pressupõe a soberania para dela fazer seu próprio sujeito, nem a estraneidade impenetrável da ciência moderna que se busca hoje em vão sacralizar, mas bem ao contrário, uma "vida suficiente" e absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio.

O plano de imanência na qual se constitui a nova experiência política é a expropriação da linguagem produzida pelo Estado-espetáculo. Com efeito, enquanto no Antigo Regime a estraneidade(1) da essência comunicativa do homem se substancializava em um pressuposto que fazia função de fundamento comum (a nação, a língua, a religião...), no Estado contemporâneo é esta comunicabilidade mesma, esta essência genérica mesma (isto é, a linguagem) que se constitui como esfera autônoma, na medida em que ela torna-se fator essencial do ciclo produtivo. O que incomoda a comunicação é a própria comunicabilidade, os homens são separados por isso que os une.

Entretanto, isso que dizer também que, no espetáculo, é nossa natureza lingüística que retorna, revertida. É por esta razão (justamente porque a possibilidade mesma do Comum é expropriada) que a violência do espetáculo é tão destrutiva; mas, pela mesma razão, ela contém também alguma coisa como uma possibilidade positiva que pode ser utilizada contra si própria. A época que nós estamos por viver é, com efeito, também aquela na qual torna-se pela primeira vez possível para os homens fazer a experiência de sua essência lingüística - não de tal ou tal conteúdo da linguagem, mas do próprio fato de que *fala-se*.

A experiência que está aqui em questão não tem nenhum conteúdo objetivo, e não é formulável em proposições sobre um estado de coisas ou uma situação histórica. Ela nada tem a ver com um 'estado', mas com um evento de linguagem, ela não concerne a tal ou tal gramática, mas, por assim dizer, ao *factum loquendi* como tal. Ela deve concebida como uma experiência concernente à matéria mesma

ou à potência do pensamento (em termos spinozanos, uma experiência de *potentia intellectus, sive de libertate*).

Pois o que está em jogo nesta experiência não é, de nenhuma maneira, a comunicação enquanto destino e fim específico do homem ou como condição lógico-transcendental da política (o que é o caso nas pseudo-filosofias da comunicação), mas a única experiência material possível do ser genérico (isto é, a experiência da *comparution* ou, em termos marxistas, do *general intellect*). A primeira consequência que deriva da experiência do ser genérico é a abolição da falsa alternativa entre fins e meios que paralisa toda ética e toda política. Uma finalidade sem meios (o bem e o belo como fins em si) produz tanta estraneidade como uma medialidade (2) [*médialité*] pura, do ser-em-um-meio como condição genérica irreduzível dos homens. A política é a exibição de uma medialidade, ela torna visível um meio enquanto tal. Não é a esfera de um fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas a de uma medialidade pura e sem fim como campo da ação e do pensamento humano.

A segunda consequência do *experimentum linguae* é que para além dos conceitos de apropriação e expropriação, o que importa sobretudo é pensar a possibilidade e as modalidades de um livre uso. A práxis e reflexão política se movem hoje exclusivamente no seio da dialética entre o próprio e o impróprio, na qual seja o impróprio (e é o que se passa nas democracias industriais) impõe por todo lado sua dominação em uma vontade desenfreada de falsificação e de consumo; seja, como se passa nos Estados integristas ou totalitários, o próprio pretende excluir de si próprio toda impropriedade. Se, por outro lado, chamamos Comum o ponto de indiferença entre o próprio

e o impróprio, isto é, qualquer coisa que não pode jamais ser apreendida em termos de apropriação ou expropriação, mas somente como uso, então o problema político essencial torna-se: "como fazer uso do comum" (Heidegger pensava talvez em qualquer coisa desse gênero quando ele formulava seu conceito supremo não como apropriação ou expropriação, mas como apropriação de uma expropriação.).

Somente se conseguirem articular o lugar, os modos e os sentidos desta experiência do evento da linguagem com uso livre do Comum e como esfera dos puros meios, é que as novas categorias do pensamento político - "comunidade dos sem obra", "igualdade", "fidelidade", "intelectualidade de massa", "povo por vir", "singularidade qualquer" - poderão dar uma forma à matéria política que nos encara.

1. Situação jurídica do indivíduo estrangeiro no país em que se encontra.

2. De medial (que medeia, que se encontra entre duas coisas ou elementos).

Tradução de Mauricio Rocha

Moyens sans fins, notes sur la politique. Paris: Editions Payot et Rivages, 1995. [pp. 121-130]

Originalmente publicado na revista *Futur Antérieur*, número 9, 1992.

Fonte: Guaikuru0003 (<http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/>).

NOVAS TÁTICAS PARA UM NOVO MOVIMENTO...

Centro de Mídia Independente

TORTADA

Tática desenvolvida originalmente pelos anarco-comediantes Larry, Curly e Moe e aplicada com sucesso no combate à globalização capitalista e à opressão em geral. Em 2000, na cerimônia de despedida da direção geral do FMI, Michel Camdessus levou uma tortada histórica; em 2001, o diretor da Microsoft, Bill Gates, levou três tortadas na seqüência, na porta de um hotel. No Brasil, o ex-ministro da economia do regime militar, Delfim Neto foi alvo de uma tortada durante uma palestra na USP em 2000 e o capitão de polícia Francisco Roher, comandante da repressão a manifestantes anti-ALCA, também recebeu a sua, ano passado, quando tentava defender sua tese de mestrado sobre polícia “comunitária”.

ANTI-PROPAGANDA

Ninguém sabe direito quem começou, mas em vários lugares do mundo diversos grupos desenvolvem técnicas de “anti-propaganda”. São desde intervenções em outdoors até propagandas subliminares em lugares inusitados para combater e subverter nossa cultura de consumo induzido pelo marketing. A revista canadense “AdBusters” desenvolve um trabalho há anos nesse sentido. No Brasil, há grupos que fazem intervenções periódicas em outdoors (Belo Horizonte) e subvertem mensagens no metrô (São Paulo).

BICICLETADA

No início dos anos 90 as bicicletadas surgiram na cidade de São Francisco com o intuito de combater a cultura do automóvel. O automóvel é visto por grupos ecologistas e anti-capitalistas como a encarnação do capitalismo. Símbolo do sucesso material, o carro é individualista, barulhento, fedorento e absolutamente irracional. Em diversas cidades, na última sexta-feira de todo o mês, ciclistas indignados com a cultura do automóvel saem às ruas no horário do rush e infernizam o tráfego com o slogan “Não estamos parando o trânsito: nós somos o trânsito!” Em São Paulo, em julho de 2000, uma bicicleta combinada com uma partida de futebol de rua bloqueou a Avenida Paulista em protesto contra o encontro do G8 que ocorria em Gênova.

FESTAS DE RUA ANTI-CAPITALISTAS

Essa modalidade de ação foi desenvolvida na Inglaterra pelo grupo “Reclaim the Streets” a partir de experiências no movimento contra a construção de estradas e na cena rave. A idéia original era protestar contra a cultura automobilística com o povo retomando e ocupando as ruas que sempre foram suas de direito. Depois, a estratégia difundiu-se e em várias partes do mundo acontecem protestos periódicos contra o capitalismo com bloqueios de ruas e avenidas para a realização de festas...

OCUPAÇÕES E BLOQUEIOS

Tudo bem, ocupações e bloqueios não são assim tão novos, mas são legais também...

O ABC DA MÍDIA TÁTICA

Por David Garcia e Geert Lovink

Mídias Táticas são o que acontece quando mídias baratas tipo 'faça você mesmo', tornadas possíveis pela revolução na eletrônica de consumo e formas expandidas de distribuição (do cabo de acesso público à internet), são utilizadas por grupos e indivíduos que se sentem oprimidos ou excluídos da cultura geral. As mídias táticas não só reportam fatos, mas também nunca são imparciais: elas sempre participam e é isso o que mais que qualquer coisa as separa das mídias dominantes.

Uma ética e uma estética distintiva que tem emergido, a qual é culturalmente influenciada pela MTV através das recentes obras em vídeo feitas por artistas. Começou como uma estética rápida e suja que, embora sendo só um outro estilo (ao menos em sua forma videográfica) tem vindo a simbolizar um *verité* para os anos 90.

Mídias táticas são mídias de crise, crítica e oposição. Esta é tanto a fonte de seu poder ("a raiva é uma energia": John Lydon) como a sua limitação. Seus heróis típicos são: o ativista, guerreiros de mídia nômades, o prankster, o hacker, o rapper de rua, o kamikaze de câmera de vídeo, eles são os alegres negativos, sempre à procura de um inimigo. Mas, uma vez que o inimigo tenha sido nomeado e vencido, é ao militante tático que ocorre entrar em crise. Logo (apesar de suas conquistas), fica fácil troçar dele com expressões típicas da direita, "politicamente correto", "cultura de vítima", etc. Mais teoricamente, as políticas de identidade, críticas midiáticas e teorias da representação, que viraram o fundamento da maior parte das mídias táticas

ocidentais estão elas mesmas em crise. Estas formas de pensamento são largamente vistas como remanescentes críticos e repressivos de um humanismo antiquado.

Acreditar que questões de representação são agora irrelevantes é acreditar que as chances de grupos e indivíduos na vida real mesmo ainda não são crucialmente afetadas pelas imagens em circulação de que qualquer sociedade dada dispõe. E o fato de que nós não mais vemos a mídia de massas como a única e centralizada e de nossas próprias definições pode tornar estas questões mais escorregadias, mas isso não as torna redundantes.

Mídia Tática, uma forma qualificada de humanismo. Um antídoto útil para aquilo que Peter Lamborn Wilson descreveu como "o inoponível domínio do dinheiro sobre os seres humanos". Mas também como um antídoto para as novas formas emergentes de cientificismo tecnocrático que sob a bandeira do pós-humanismo tendem a restringir discussões de uso humano e recepção social.

O que torna nossas mídias táticas? Em "A Invenção do Cotidiano", De Certeau analisou a cultura popular não como um "domínio de textos ou artefatos senão como um conjunto de práticas ou operações realizadas em estruturas textuais ou em forma de texto". Ele transferiu a ênfase das representações em si direto para os "usos" das representações. Em outras palavras, de que modo nós, como consumidores, usamos os textos e artefatos que nos rodeiam. E a resposta, ele sugeriu, era "taticamente". Isso quer dizer de formas muito mais criativas e rebeldes do que já tinha sido

imaginado. Ele descreveu o processo de consumo como um conjunto de táticas pelas quais o fraco faz uso do forte. Ele caracterizou o usuário (um termo que ele preferiu a consumidor) rebelde como tático e o presumido produtor (no qual ele inclui autores, educadores, curadores e revolucionários) como estratégico. Estabelecer esta dicotomia permitiu a ele produzir um vocabulário de táticas rico e complexo o bastante para equivaler a uma estética reconhecível e distinta. Uma estética existencial. Uma estética da apropriação, do engano, da leitura, da fala, do passeio, da compra, do desejo. Truques engenhosos, a astúcia do caçador, manobras, situações polimórficas, descobertas prazerosas, tão poéticas quanto guerreiras.

O conhecimento dessa dicotomia tática/estratégica nos ajudou a nomear uma classe de produtores que parecem singularmente conscientes do valor destas inversões temporárias no fluxo do poder. E mais que resistir a estas rebeliões, fazem tudo que podem para amplificá-las. E na verdade fazem com que a criação de espaços, canais e plataformas para estas inversões seja fundamental para sua prática. Nós denominamos o seu (nosso) trabalho de mídia tática.

Mídias Táticas nunca são perfeitas, mas sempre em transformação, performativas e pragmáticas, envolvidas num contínuo processo de questionamento das premissas dos canais com que elas trabalham. Isto requer a confiança de que o conteúdo pode sobreviver intacto enquanto viaja de interface para interface. Mas nunca devemos esquecer de que a mídia híbrida tem seu oposto, sua nêmesis, a *Medialen Gesamtkunstwerk* (1). O programa final para a Bauhaus eletrônica.

É claro que é muito mais cômodo aderir aos rituais clássicos da cena underground e alternativa. Mas mídias táticas estão baseadas num princípio de resposta flexível, de trabalho com diferentes coligações, sendo capaz de se mover entre as diferentes entidades na vasta paisagem midiática sem trair suas motivações originais. Mídias Táticas podem ser hedonistas, ou entusiasticamente eufóricas. Mesmo os *hypes* de moda tem seus usos. Mas é acima de tudo a mobilidade o que mais caracteriza o militante tático. O desejo e a capacidade de combinar ou pular de uma mídia para outra criando um contínuo suprimento de mutantes e híbridos. Cruzar fronteiras, conectando e religando uma variedade de disciplinas e sempre tirando total proveito dos livres espaços na mídia que estão continuamente aparecendo devido ao ritmo da mudança tecnológica e à regulação incerta.

Embora as mídias táticas incluam mídias alternativas, não estamos restritos a esta categoria. De fato, nós introduzimos o termo tático para romper e ir além das rígidas dicotomias que tem restringido o pensamento nesta área por tanto tempo, dicotomias tais como amador vs. profissional, alternativo vs. popular. Mesmo privado vs. público.

Nossas formas híbridas são sempre provisórias. O que conta são as conexões temporárias que você é capaz de fazer. Aqui e agora, não algum *vaporware*(2) prometido para o futuro. Mas o que possamos fazer no lugar com a mídia a que temos acesso. Aqui em Amsterdam nós temos acesso à tv local, cidades digitais e fortalezas de novas e velhas mídias. Em outros lugares eles podem ter teatro, demonstrações de rua, filme experimental, literatura, fotografia.

A mobilidade da mídia táctica a conecta com um movimento mais amplo de cultura migratória. Adotada pelos proponentes do que Nie Ascherson descreveu como a estimulante pseudo-ciência do Nomadismo. "A raça humana mostra que seus expoentes estão entrando numa nova época de movimento e migração. Os sujeitos da história, antes fazendeiros estabelecidos e cidadãos, passaram a ser os migrantes, os refugiados, os *gastarbeiters* (3) , os que procuram asilo, os sem-teto urbanos".

Um exemplo característico do tático pode ser visto no trabalho do artista polonês Krzysztof Wodiczko que percebe como as hordas de desalojados agora ocupam o espaço público das cidades: praças, parques, vãos de estações de trem que tinham antes sido desenhados por uma triunfante classe média para celebrar a conquista de seus novos direitos políticos e liberdades econômicas. Wodiczko acredita que estes espaços ocupados formam novas àgoras que deveriam ser usadas para sua determinação. "O artista", diz ele, "precisa aprender como operar como um sofista nômade numa pólis migratória".

Como outros taticistas de mídia migratórios, Wodiczko tem estudado as técnicas pelas quais os fracos se tornam mais fortes que os opressores, ao se dispersarem, ao não terem centro, ao se moverem rapidamente pelas paisagens midiáticas físicas ou virtuais. "O caçador deve descobrir a maneira de se tornar o caçador".

Mas o capital também está radicalmente desterritorializado. É por isso que nós apreciamos estar baseados numa edificação como De Waag, uma velha

fortaleza no centro de Amsterdam. Nós alegremente aceitamos o paradoxo de *centros* de mídia táctica. Assim como castelos no ar, precisamos de fortalezas de tijolos e argamassa, para resistir a um mundo de livres fluxos de capital nômade. Espaços para planejar e não só improvisar e a possibilidade de capitalizar sobre as vantagens adquiridas, têm sempre sido as prerrogativas das mídias "estratégicas". Como taticistas de mídia flexíveis, que não têm medo do poder, ficamos contentes ao utilizar esta abordagem para nós mesmos.

A cada poucos anos nós realizamos uma conferência Next 5 Minutes (Próximos Cinco Minutos) sobre mídia táctica a nível mundial. Finalmente temos uma base (De Waag), da qual esperamos consolidar e seguir construindo a longo prazo. Vemos este edifício como um local para planejar eventos e encontros regulares, incluindo o próximo The Next 5 Minutes. Nós vemos o próximo The Next 5 Minutes (em janeiro de 1999), e as discussões que a ele conduzam, como parte de um movimento para criar um antídoto ao que Peter Lamborn Wilson descreveu como "o inoponível domínio do dinheiro sobre os seres humanos".

1. Obra de arte total midiática.
2. Software ainda não lançado no mercado, provavelmente em pesquisa.

O CONTROLE DO VIRTUAL

José Bragança de Miranda, Universidade Nova de Lisboa

«...Interrupting the muteness of picturing with a seriously playful display of language...» Barbara KRUGER

O virtual que, filosófica e teologicamente, é uma categoria com longa história, está a tornar-se numa das categorias centrais da cultura contemporânea. Pretendemos analisá-lo na sua diferença ao que se poderia chamar «espaço de controle» ou ciberespaço. A relativa consistência que a tecnologia da informação está a dar ao virtual trouxe para a frente do problema decisivo do controle, que se configura como uma relação «política» mediada tecnicamente. A cibernética de Wiener, os programas de Turing, a inteligência artificial, entre outras disciplinas, são tudo passos no caminho para a emergência do espaço de controle. Parecendo confundir-se o virtual e o ciberespaço - de fato têm muitos traços comuns - é essencial analisá-los separadamente.

Seria possível mostrar que a tecnologização do virtual foi preparada pela metafísica, e a teologia ocidental, esse bloco que Heidegger denominava por «onto-teologia ocidental». Neste processo desempenhou papel determinante o esquema aristotélico da *dynamis/energeia*, modelo «metafísico» em que assentou toda a tecnologização ocidental(1). Este modelo constituía um estrutura de realização, articulando potencialidade e atualização. Ou seja, de entre várias possibilidades apenas uma era realizada em cada momento (respeitando assim o princípio da identidade de que não é possível existir ao mesmo tempo A e não-A). Neste esquema o virtual

identificava-se com a potencialidade, servindo apenas para hierarquizar as possibilidades realizáveis. Algo que começou por ser teológico e depois político, está a tornar-se hoje tecnológico(2).

O espaço de mediação clássica, que tendo uma dada relação ao controle ainda não era o espaço de controle(3), implicava a prioridade dos fins, uma lógica do *telos* e um «demiurgo» (um artesão). Este espaço de realização, tinha a sua matriz na oposição entre possibilidade e existência, que se modulava numa série de outras oposições, como as de princípio e fim, de presença/ausência, de *hard* e de *soft*, de permanente e de efêmero, etc. etc. A dualidade destas séries era absolutamente necessária, mas a verdadeira linguagem binária acabaria por ser a informática, que já era exigida pelo binarismo clássico e que a lógica clássica de certo modo antecipava. O virtual era o espaço do imaginário (determinado metafisicamente, mas também teologicamente ou politicamente), onde se intuía, ou se construía as possibilidades. Sendo semelhante ao espaço de controle, o determinante era a idéia de realização de algo até então apenas possível(4).

Esse processo era ambivalente: por um lado, levava à separação entre ideal e material, entre presente e ausente, ou seja, realizando ora um, ora outro(5); por outro lado, virtualmente estes elementos mantinham-se tensamente ligados. A técnica funcionava como auxiliar do processo de realização. Com a libertação da técnica que ocorreu na modernidade, a técnica acabaria por pôr em causa o próprio espaço onde funcionava, dominando-o crescentemente. Com as tecnologias da informação a técnica determina a realização dentro de processos de controle abrangentes. Daí que o virtual emerja explicitamente, confundindo-se agora não com o espaço

«real», mas com o espaço de controle. Trata-se de distingui-los, muito dependendo dessa distinção.

Nos nossos dias está-se a verificar o choque entre o espaço clássico da realização (cujo conceito político central era o de «dominação») e o espaço de controle atual (o controle é transpolítico) (6). Hoje o virtual está em tensão com a potencialidade, e de duas uma: ou o virtual é uma intensificação do potencial que suportava a realização, ou é uma forma de o minorizar, aligeirando a experiência da grande maquinaria da dominação. A incompreensão deste processo leva a que, um pouco ilusoriamente, se tente prolongar as estratégias teológicas e políticas de colonização do mundo que acompanhou a instalação da modernidade. Depois de colonizado o novo mundo, a América hoje pretende colonizar o espaço da virtualidade, dotado de uma nova consistência, já não imaginária, mas não menos flexível e envolvente que o imaginário. O que leva a perigos, pois como diz Florian Rötzer: «The price we pay for the freedom of traveling weightlessly in virtual spaces, which are no longer subject to the laws of physics, is the totalitarian control over the environment, over each of our movements and perhaps over every thought as well, should we be successful in connecting the neural CRT to the computer»(7).

Como dizíamos, por razões graves que irão sendo explicitadas, é preciso pressupor uma tensão entre o virtual e o espaço de controle.

Não é possível concordar com as análises de Gilles Deleuze, bem importantes por sinal, sobre as «sociedades de controle», que teria substituído totalmente as formas anteriores de dominação. O problema é

que é praticamente impossível distingui-los e as diversas reflexões de que começamos a dispor não ajudam muito a fazê-lo. O espaço de controle, contrariamente ao espaço de realização, que era fechado e rigidamente centrado, é agora aberto e acentrado. Não é por esta característica que se distingue do virtual. Diria, ainda demasiado provisoriamente, que o virtual é «capturado» pelo controle. De fato, o ciberespaço é um espaço de modulações, de permanente retraçamento, de linearização absoluta, controlando as regras mais que as posições. Mas isso só é possível porque o virtual dá uma efetividade a todas as posições, sejam elas quais forem(8). Bom exemplo disso é o hipertexto. A possibilidade de controle absoluto tem a ver com a possibilidade de uma tradução generalizada em linguagem digital, seja dos corpos seja das regras, seja das posições. O fato de uma imagem exigir mais bits não impede que a sua ocupação desse espaço seja idêntica à da escrita. O ciberespaço opera uma espécie de linearização do virtual, estabilizando-o como espaço de suporte. Ou seja, para se transformar o espaço virtual em algo controlável este tem de ser linearizável, tudo se reduzindo a uma banda de dados de computador (como é exemplificado pelo programa Genoma). Depois é preciso um controle desse controle, e portanto uma linearização de segundo nível e por aí fora, numa circularidade que ocorre fora do tempo, a que paradoxalmente se chama «tempo-real»(9). Como mostra William Burroughs é um tempo da morte infinitamente suspenso sobre o espaçamento do controle. À pergunta: «If control's control is absolute why does control need to control?» vem a resposta sintomática: «Control needs time»(10). Ou seja a única coisa que o controle precisa é de tempo, mas para o abolir e realizar-se como controle. Toda a necessidade ou desejo, é uma forma de dar tempo ao controle(11). Tese extraordinária que ainda está por explorar.

Nos nossos dias ainda mal podemos começar a experienciar o que está a ocorrer. De fato, este processo está ainda a dar os primeiros passos, tendo muito de imaginário.

Sintomaticamente foi o imaginário que começou a ser invadido pelo espaço de controle, como o revela o enorme desenvolvimento dos jogos de computador, que está a constituir uma cultura própria. Esses jogos foram, como diz Ed Keller «one of the primary examples of an extension into cyberspace of the operative realm of the virtual in a way that is specifically spatial (as an extension of the subject into a virtual space through telepresence)»(12). Este fenómeno que começou nos jogos está a afetar todos os domínios, indo dos arquivos à arquitetura, do entretenimento as paixões. Dada a radicalidade deste controle do controle que é o ciberespaço parece irrisória a tentativa da Realpolitik que procura servir-se do controle para sobreviver. Apenas fortalecendo o que utiliza por necessidade absoluta. Contrariamente à visão utópica, como a do filósofo americano Mark Taylor, para quem com o virtual «o poder se tornou imaginário» e em que «ninguém está no controle»(13).

Ora, o problema agrava-se quando o controle se separa do poder. É que o poder enquanto dominação usava o controle como auxiliar, enquanto que agora o controle usa o poder como simulacro para melhor se disseminar. Por mais que o poder, tal como se estruturou na modernidade, procure vigiar todo o espaço, criando uma espaço de segurança total, acabou por o fazer em fracasso. A resposta a este fracasso passa pela intensificação do controle (e da técnica, que tem aqui analogias surpreendentes, tendo

passado de auxiliar para diretora). Brian Massumi fala de uma potência ligada ao virtual e um poder ligado ao atual, como se o poder fosse apenas uma concretização e abaixamento do virtual. Mas as coisas parecem ser mais complexas: pois o virtual é o espaço de mediação imediata que tende a envolver todo o mundo, virtualizando-o. Enquanto no ciberespaço tudo se joga na atualização de certas possibilidades, provenientes do arquivo geral da experiência que é a cultura. Só que essa atualização é puramente simulacral, pois se tudo se pode atualizar é porque é indiferente aquilo que é atualizável. O virtual pode servir assim de espaço de suporte para a inscrição imediata do mundo e dos corpos no controle. No fundo tudo depende de se conseguir distinguir a virtualidade da potencialidade. Será que se deve ao fato da existência, da efetividade? Na verdade, o controle implica pensar em relação à possibilidade.

As possibilidades infinitas equivale, de algum modo, à virtualidade (que se torna efetivo sempre no singular), e em contragolpe, o ciberespaço corresponde a finitização do virtual (que, paradoxalmente, leva sempre à indiferenciação). Mais do que falar-se de distingui-los, deveríamos dizer que estão misturados no mesmo processo. O caráter mesclado do controle deve-se, tudo o indica, à tecnologização do virtual, mas também por à sua colonização a partir do arquivo da cultura. A instrumentalização do virtual como ciberespaço ganha crescente força à medida que o virtual desaparece do imaginário e se torna em algo consistente, regrado, prolongando o espaço da cultura que é o nosso. A «impureza» do controle atual, que ainda é obrigado a desdobrar-se no tempo, até se tornar controle de controle (Burroughs), passa por um fenómeno que estava preparado na modernidade e que agora emerge explicitamente. Refiro-me à criação de

um bloco ultra-denso formado pelas máquinas, o desejo e os químicos. Perante os nossos olhos está a formar-se esse bloco, cuja gênese remonta ao início da «modernidade». Revela-se assim como provisória a oposição entre razão e paixão, funcionando ambas como preparadoras desse «bloco», sendo no ciberespaço que a essa fusão é possível, sem deslaminamento(14). A primeira, preparando os manipuladores e a segunda os pacientes.

A pureza absoluta do controle dispensaria a mescla de químicos (drogas) com as máquinas, tudo se ligando instantaneamente e sem obstáculos. A impureza de um controle ainda hesitante, em torno do qual se luta, exige essa «álgebra do desejo» de que falou tão profeticamente William Burroughs(15). A sua forma atual é a do ciberespaço, sem que possamos ainda sonhar até onde pode chegar(16). Intuímos, porém, que a sua natureza é alucinatória. Di-lo William Gibson no seu famoso romance: «o ciberespaço é uma alucinação consensual experimentada diariamente por milhares de milhões de operadores autorizados». Talvez suceda que o alucinatório acabará por não precisar desses meios rudimentares de ligação. Mas a própria existência dessa tendência revela o caminho por que estamos a adentrar-nos. Que levava já McLuhan a dizer em 1969 que «A atração pelas drogas alucinógenas é um meio de alcançar a empatia com o nosso meio ambiente eletrônico, ambiente esse que é em si uma viagem interior sem drogas»(17).

O complicado aparato de luvas e de eletrodos que hoje simulam a «realidade virtual» exige justamente formas de apagamento da realidade «real» do metal e das próteses para se poder atingir o estado alucinatório. A química acabará por o fazer, fazendo de todo o movimento, simples

quimiotropismos. Ou enxertando-se diretamente no cérebro, simples eletrotropismos. O imaginário do *zapping* dissemina-se, tudo se resumindo a um controle remoto, mas não menos efetivo de uma «montage of attractions» (Sergei Eisenstein). Mas o que está subjacente a este movimento, é o prolongamento da vontade teológica de dominar a existência na sua totalidade, i.e., controlando todas as virtualidades e através dela realizando todas as possibilidades. Paródicamente já Jorge Luis Borges falara de um mapa à escala 1:1, que deixara de ser utilizado e que apenas se revela nas suas ruínas quando as tempestades de areia do deserto as traz à luz do dia. Esse mapa arcaico, que se confundia com a totalidade da Terra, era o mapa teológico, ou aquele que resultará de uma época pós-tecnológica. Esse lógico fantástico que foi Lewis Carrol refere também, numa das suas obras, a existência de um mapa desse gênero, que utilizaria o próprio território como mapa, com a vantagem de que seria muito mais fácil de atualizar que os outros mapas. Todo o ato seria cartografável, arquivável, pois a dimensão simbólica, da distância seria desnecessária nesse mapa, que aparentemente ainda pertence ao universo do simbólico, ou melhor, da mediação. Chegar-se-ia, assim, como diz Candeiras, a um «Ciberespacio como espacio virtual agregado y total»(18).

Esta nova possibilidade de realizar ateologicamente a totalidade é um processo de atualização, como se refere em Lewis, pois é isso que está em causa, que o mais mínimo movimento, seja retrçado, arquivável e isso só é possível com o controle do virtual, enquanto espaço de efetividade em geral. Os perigos desta tendência são claros: criar-se-ia uma Terra única, onde tudo está suportado numa tecnologia evanescente, anulando-se as diferenças entre o humano e o não humano. Tendência celebrada pelos

cyberpunks, mas que é inaceitável, pelo menos para aqueles que consideram que a liberdade humana implica uma ruptura com a «natureza». Na verdade está a tornar-se claramente problemática a fusão do virtual controlado tecnologicamente como ciberespaço com a Terra, o inorgânico. Não é por acaso que tudo se joga na tentativa de povoar esse novo espaço, mas isso apenas reforça o automatismo do ciberespaço. É preciso analisar as condições em que é possível lutar contra o controle sem o reforçar. O que passa por uma outra compreensão do virtual, naquilo que ele tem de radicalmente distinto. É preciso privilegiar o virtual, não apenas enquanto virtualização da «realidade», em si mesma pesada, demasiado pesada, e que foi sempre a história das possibilidades vencedoras(19), mas enquanto espaço outro, talvez da mesma natureza da Khora de Platão.

Esse espaço outro foi algures descrito por Foucault como um «espaço do *dehors*». É um espaço de queda heteróclita de tudo, de fragmentação de toda a totalidade, sem princípio nem fim. Mas é nele que ocorre a incessante declinação da experiência em torno de singularidades não retraçáveis, que estão sempre «algures». O virtual seria a sombra da experiência, onde o real pode finalmente aceder sem terror nem violência. Esta simples possibilidade libertar-nos-ia de séculos de violência, de niilismo. Enquanto a potenciação que lançou a máquina do controle é negativa - a realização de uma possibilidade impede, desloca ou substitui outras - já o virtual é afirmativo. Várias possibilidades têm existência efetiva, num tempo que não é nem o da cronologia nem o da *durée*. Que é o tempo da finitude do humano.

O atual empobrecimento da experiência, que é povoada pela telepresença,

pela voz mediada tecnologicamente, pode ser contrariado pela arte, mas coloca como questão última a política(20). Dada a sua fragilidade, que se apóia numa incompletude da técnica, numa insuficiência do controle, tudo se joga no tempo, na tensão que ocorre entre ligação e desligação, entre velocidade e demora. Deste ponto de vista é incorreto afirmar, como faz Kerckhove que «Il est désormais possible de réaliser une installation par laquelle le point de vue mental intérieur de l'imaginaire créateur peut être renversé techniquement vers l'extérieur, sans perdre tous les pouvoirs de contrôle qu'il possède sur la fabrication, la modification et la substitution des images mentales»(21). Porque se misturam aí duas coisas bem distintas: a efetivação de possibilidades que não negam outras, i.e., que não têm de destruir outras para se atualizarem, mas também a idéia de uma totalidade de controle que impeça a entrada em pane da tecnologização do virtual. Mas justamente enquanto o virtual é o «espaço do *dehors*», já o ciberespaço é a negação da exterioridade, a imediaticidade da ligação de tudo com tudo. A vontade de controlar o controle apenas o potencia. Mas também não é possível abandonar o espaço aberto pelas novas tecnologias. O fracasso, chegados ao ponto a que chegamos, será mais catastrófico do que em qualquer outra altura da história(22). É preciso saber responder a este perigo, Daí que se precise de uma arte da distância, de uma política da divisão, de uma lógica da declinação, que salve tudo o que fizemos de nós, deixando suspensa na sua exterioridade virtual. William Burroughs dá-nos uma lição política ao lutar esteticamente contra a linearização, a ligação forte. A sua obra foi das poucas que, neste século, conseguiu pensar as condições em que é possível intervir na fusão das máquinas, do bioquímico e das paixões, que constituem o bloco alucinatório que nos atrai irremediavelmente. E cujo término equivaleria à pura vitória do controle ou

à barbárie.

José A. Bragança de Miranda

1 - Nos últimos anos tem-se vindo a consolidar o interesse pela maneira como Aristóteles articula a potencialidade e atualidade. O estudo pioneiro é o de Martin Heidegger: *Aristóteles Metaphysik IX*. Há tradução francesa: Heidegger - Aristóteles. *Métaphysique. De l'Essence et Réalité de la Force*, Paris, Gallimard, 1991).

2 - Sobre as implicações políticas e tecnológicas do esquema da potencialidade, cf. Christoph Flüer - «Quod ratio principatis et subjecti sumitur ex ratione actus et potentie» in *REVISTA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS*, 1 VOL, 1994, PP.127-142.

3 - Não por acaso no mito do progresso pressupunha-se a sua realização automática sem qualquer esforço acessório e exterior, um pouco já como Adam Smith falava da «mão invisível» do mercado, dispensando toda a intervenção.

4 - Não por acaso a modernidade, enquanto predomínio da realização, era dominada pela ideia de projeto e de programa. Cf. o meu livro *Análítica da Actualidade*, Lisboa, Vega, 1994.

5 - Por exemplo, na política surgiam os dois irmãos inimigos, a Realpolitik e a utopia, por dissolução da oposição entre material e ideal. Mas os dois comunicavam no espaço do imaginário virtual.

6 - Derrick de Kerckhove reconhece a existência de «dois» virtuais: «jusqu'à la révolution industrielle, consécration de la dynamique de la machine à imprimer, c'est à dire l'univers newtonien de la pesanteur, nous avons eu affaire à du virtuel "lourd", fortement conditionné par des finalités économiques et techniques. La métaphore technique fondamentale a été celle de l'énergie, potentiel brut plutôt que virtuel. Mais depuis que nous sommes entrés dans l'ère dite de l'information, du code électronique et des types de programmation qui ne passent même plus par le langage humain, le virtuel est devenu de plus en plus léger, son immatérialité invitait l'immatérialité des techniques elles-mêmes». Mas o virtual é um fenómeno bem mais lato.

7 - Cf. RÖTZER, Florian - «Virtual Worlds: Fascinations and Reactions» in PENNY, Simon (org) - *Critical issues in Electronic Media*, New York, Sunny, 1995, p.120.

8 - Daí o carácter ilusório de teses como as de Lyotard, na *Condition Post-Moderne*, sobre a invenção das regras como forma de responder ao império do tecnológico. Estas também podem ser virtualizadas, dependendo apenas da mudança de nível. E todo o salto de nível pode ser linearizado num nível superior.

9 - Cf. Jean Baudrillard - «The Virtual Illusion: Or the Automatic Writing of the World» in *THEORY, CULTURE AND SOCIETY*, Vol XII, 4, 1995, pp. 97.108.

10 - BOCKRIS, Victor - *A Report from the Bunker with William Burroughs*,

Londres, Vermillion, 1982. 11 - Tese já anunciada por Rousseau no seu ensaio sobre as artes e as ciências.

12 - Cf. Ed Keller - «Cinematic Thresholds: Instrumentality, Time & Memory in the Virtual», mantis@basilisk.com, 1995.

13 - Cf. Imagologies. Media Philosophy, Londres, Routledge, 1993.

14 - O que é novo é a capacidade de jogar com a razão e a paixão ao mesmo tempo. Assim, enquanto que anteriormente o espaço diurno da razão estava nitidamente separado do espaço noturno do prazer, hoje com o novo espaço elétrico essa distinção começa a esbater-se.

15 - Cf. o excelente tratamento de Eric Mottram - William Burroughs. The Algebra of Need, Londres, Marion Boyars, 1977.

16 - Os cyberpunks sonham já com os cyborgs.

17 - Marshall McLuhan - Entrevista à Playboy, 1969. Fala-se que Jerry García, do grupo rock Grateful Dead, depois de ter assistido a uma demonstração da realidade virtual, teria comentando: «Conseguiram proibir o LSD. Mas não vejo como irão conseguir proibir isto».

18 - Cf. CANDEIRA, Javier - «Bienvenidos à la Galaxia Virtual in Balsa de Medusa, 30/31, 1994, pp.97-116.

19 - Estou a referir-me a uma conhecida passagem das «teses sobre a

filosofia da história» de Walter Benjamin.

20 - Mas é uma política que mal estamos preparados para compreender, mas que não se confunde com a Realpolitik. O exemplo da administração Clinton revela a vontade controlar o controle, sendo um bom exemplo da maneira como os políticos clássicos tentam colonizar este espaço.

21 - KERCKHOVE, Derrick de - «Le virtual, imaginaire théchnologique» in TRAVERSESES, N° 44.

22 - Um breve exemplo: a falha do controle dos paióis de pólvora no século passado, podia provocar uma quantidade de mortes e destruições apreciáveis, mas a falha de controle ao nível da bomba nuclear, pode pôr em causa toda a humanidade. E o que dizer da experimentação com os vírus?

COPYRIGHT: José Bragança de Miranda (1996). O texto pode ser lido e reproduzido livremente para uso pessoal. Para outras finalidades que não as estritamente pessoais, o texto não pode ser publicado ou reproduzido sob nenhum meio, sem autorização prévia do autor.

(Arquivo Rizoma)

O MOVIMENTO COMO TERCEIRO ATOR

Franco Berardi*

A explosão das Torres e do Pentágono foi um evento imprevisível, em sua espetacularidade criminosa, mas a trama que entrevemos por trás do evento apocalíptico é uma trama que estamos descrevendo há anos: devastação da mente global, do imaginário coletivo, da sociedade planetária. Desespero que se acumula nas pregas invisíveis do tempo hiper-moderno.

O que será que fazia, quando era criança, o piloto que assumiu o comando do Boeing que partiu de Boston, na manhã do dia 11 de setembro? Talvez aos cinco anos se encontrasse em Sabra ou em Chatila, e tivesse visto assassinar seu pai ou sua mãe ou seu irmão? Ou talvez estivesse em Bassora, nos dias dos bombardeios americanos, ou talvez seu filho tivesse morrido por não ter podido receber os tratamentos necessários durante os anos do embargo ocidental?

São vinte anos que a ditadura liberal devasta, empobrece e agride a maioria da humanidade. Mais cedo ou mais tarde isso tinha que acontecer. São vinte anos que as populações do mundo estão sendo impelidas ao desespero. Mais cedo ou mais tarde isso tinha que acontecer.

O internacionalismo se dissolveu e foi substituído, em toda parte, pelo egoísmo nacionalista, pela estreiteza de pensamento regionalista, pela ignorância do integralismo.

Mais cedo ou mais tarde isso tinha que acontecer.

Os cenários

Agora tentemos imaginar quais os cenários que se abrem diante de nós. A guerra está nas coisas, automatismo ao qual as pessoas não podem se opor. Podem somente se deter (os homens e as mulheres). É uma guerra de um tipo novo, porque não tem um inimigo identificável. O inimigo pode estar em qualquer parte.

Na fase de sua loucura psicopática, a ditadura liberal visa militarizar cada espaço da vida planetária. A paranóia do controle tecno-militar cometeu uma falha gigantesca, embora a única coisa que saibam fazer (porque essa é a imaginação do poder) seja a de multiplicar aquela paranóia. E irão cometer outras falhas gigantescas.

A recessão econômica está destinada a galopar como um cavaleiro da manta negra. O ataque às *towers* destruiu uma parte do cérebro financeiro global, não em sentido figurado, mas de uma maneira física, cruel. Homens e mulheres que trabalhavam para as empresas de consultoria, para os escritórios de programação econômica, administrativa, financeira morreram. Células indispensáveis da máquina econômica global canceladas em uma hora.

O setor administrativo da *world virtual class* foi dizimado. E, ao mesmo tempo, foi dissolvida a "confiança dos consumidores", última tábua de salvação à qual se agarrava a economia mundial.

No cenário mais provável (escalada da guerra contra o mundo islâmico), a guerra atingirá os países produtores de petróleo. A retaliação poderá estrangular a Europa.

Num cenário desse tipo, muitos estarão se perguntando, fato compreensível: mas será que ainda faz sentido a existência de um movimento como o nosso, que luta contra a ditadura liberal e contra a paranóia da segurança?

O terceiro ator

Os atores que vemos afundar no vórtice da guerra são o "globalismo" capitalista, com sua política de tipo monetarista e "hiper-liberalista", de um lado. E a proliferação de identidades agressivas locais, que tomam a forma de integralismo e de nacionalismo. Uma alimenta a outra, diretamente e indiretamente.

Deleuze e Guattari falam de desterritorialização (o efeito da globalização, a erradicação que tolhe o terreno debaixo dos pés das comunidades e dos indivíduos), e re-territorialização (a necessidade agressiva de identificação, do fato de se pertencer).

Com quem você fica? É a pergunta feita a todos. Com o ocidente ou com a barbárie? (já nos fizeram essa pergunta chantagista há vinte e cinco anos, e nos perseguiram porque não aceitávamos ficar do lado dos assassinos stalinistas das brigadas vermelhas nem do lado do compromisso histórico).

Com quem você fica? É a pergunta feita a cada um, preparando o pogrom contra os derrotistas, os desertores, os inimigos da frente interna.

De dois anos para cá, tem se desenvolvido no mundo um movimento global.

Esse movimento elegeu como alvo principal a ditadura liberal e atingiu seu alvo com uma determinação pacífica e racional. A ditadura liberal entrou em crise por razões estruturais que não podem ser reduzidas à mobilização do movimento global. Mas à crise da nova economia e da ditadura liberal, o movimento global forneceu uma moldura cultural, uma perspectiva política, uma esperança.

Agora há quem exige que esse movimento tome uma posição. Ou com o ocidente ou com o integralismo. Aqueles que apontam o dedo e pedem que se tome uma posição são uns porcos e uns escravos. E a eles dedicamos o nosso desprezo e indiferença. Será que temos que declarar que pertencemos ao mundo ocidental? Não nos definiremos nunca por pertencermos a quem quer que seja. Não somos nem pró-árabes nem pró-americanos e não seremos nunca nem anti-árabes nem anti-americanos.

O nosso movimento é o terceiro ator:

O movimento global contra o "globalismo" capitalista e contra a agressividade que impõe uma identidade é o terceiro ator, aquele que permite de sair do dilema diabólico das duas loucuras complementares, em cuja armadilha o mundo parece estar preso.

A nossa tarefa é bem clara. Não consiste somente em dizer não à guerra, não ao terror. Nossa tarefa é aquela de tornar possível a auto-organização da sociedade, independentemente dos estados, independentemente dos alinhamentos, independentemente dos exércitos e, também independentemente da economia "globalista".

Tradução: Imediata

DESCONSTRUÇÃO, HEGEMONIA E DEMOCRACIA: O PÓS-MARXISMO DE ERNESTO LACLAU (Parte 1)

Joanildo A. Burity (Universidade Federal de Pernambuco)

INTRODUÇÃO: SALVAR A TRADIÇÃO?

Exumações prematuras à parte, o destino de uma tradição raramente está posto nas mãos dos que se encontram fora dela. Pelo menos não em se tratando da mera enumeração de suas inconsistências e evidências de fracasso. Porque uma tradição não se sepulta nem se abandona simplesmente. Até onde ela foi capaz de se constituir como objeto de adesão de um grupo de pessoas, seus impasses e paradoxos remetem sempre para possibilidades abertas e (ainda) irrealizadas, ou mesmo irrealizáveis. Obviamente, não está dado de antemão qual será a direção tomada por tais reinvestimentos, tampouco se serão bem sucedidos. Refundações, revisões, recomposições e reconstruções são algumas dessas propostas de continuar ou resgatar um legado. A partir dos anos 60, uma outra forma de habitar uma tradição se colocou no horizonte intelectual e político de nosso tempo: trata-se da proposta de Jacques Derrida, inspirada em Nietzsche e Heidegger, de desconstruir o edifício que ora se apresenta como monumento dos diversos elementos constitutivos da tradição, mostrando a contingência e historicidade última de sua configuração. Ao invés de se apresentar como um "para além de", uma ruptura ou uma *Aufhebung* hegeliana, inaugurando algo inteiramente novo e livre de paradoxos e imperfeições, a atitude desconstrutiva joga com as brechas e incompletudes do que é, do que se apresenta como clausura, como *fait accompli*, e ora reativa as questões originais, ora

se abre resolutamente ao chamado do outro, ainda que sob a forma do que sempre já apontou, na própria tradição, para outras possibilidades de ser.

No caso do marxismo, as várias tentativas que se fizeram de responder ao hiato crescente entre sua lógica estrutural(ista) e as contingências introduzidas pelas transformações do capitalismo desde fins do século passado, foram atingidas por um desconcertante abalo no fim dos anos 80. A despeito de todo o esforço de correntes políticas e intelectuais para "renovar" o marxismo ou desatrelá-lo da ortodoxia de matriz terceiro-internacionalista, nada se comparou, diante dos eventos de fins dos anos 80 e início dos 90, à sismografia da "queda do muro", ao retalhamento da "cortina". Ante a fissura que se abriu sob o chão, até mesmo os mais ousados dos revisionistas foram apresentados como empedernidos conservadores (1). Ou se recolheram ao silêncio seja dos que esperam a vindicação das forças implacáveis da História seja dos que quem sabe apenas calam ante o embaraço da falta de rumos. Nesse sentido, nenhum discurso crítico, cético ou mordaz, foi mais poderoso que o estrondoso desmonte do que se esperava em inquestionável transição para o próximo, quiçá final, ato do drama histórico.

Mas a matéria da tradição não se reparte nos souvenirs de concreto de antigos muros, na museificação dos escombros, nem se dissolve nos atestados de óbito dos analistas de plantão. Ela bem pode se tornar irremediável e definitivamente perdida - ou substancial parte dela transformada em detritos somente reconstituíveis por obra de bricolagem. Como também pode ser reativada, ainda que como figura

do que fora outrora: deslocada dos seus lugares, dos seus porta-vozes "oficiais", dos protocolos de sua linguagem, estilo e maneirismos, da postura dos corpos que a carregaram. A "mesma", porém outra. Seu destino tem que ser tomado nas mãos, pois tal como pode se perder, pode também ainda compor(-se a) outras aparições do "fantasma" exorcizado por muitos. E a tarefa de continuar a promessa da tradição não mais está primariamente sobre os ombros dos que se chamavam pelo seu nome, mas com a perda do seu centro, com o irremediável estilhaçamento que lhe acometeu, quem quer que lhe der guarida, que responder ao apelo que vem de suas energias mais insistentes, será seu herdeiro.

É nesse quadro que gostaria de situar, o que ela própria já fizera antes do dilúvio de "1989", a reflexão teórico-política de Ernesto Laclau e o nome com o qual a designa, **pós-marxismo**. Situando-se resolutamente na picada aberta pela crítica desconstrutiva de Derrida, com sua forte ênfase anti-essencialista e seu renitente motivo da mútua implicação e deformação dos polos de uma oposição, o trabalho de Laclau articula (num sentido que analisaremos adiante) uma problemática que coloca a questão da atualidade da tradição à qual se liga a partir de uma história do presente. Ao mesmo tempo em que o exercício desta problemática, pela sua própria natureza articulatória, constrói um outro campo onde as equivalências (ou similitudes) e as diferenças entre os elementos dos diversos discursos trabalhados encontram um ponto de condensação. Este é o campo do pós-marxismo.

1. DELIMITANDO O PÓS-MARXISMO: TRADIÇÃO E ANTI-ESSENCIALISMO

A primeira coisa que se pode dizer a propósito do termo "pós-marxismo" é que ele descreve um esforço para dar conta rigorosamente do status das "apropriações", "influências" ou "articulações" entre o arsenal analítico e político do marxismo e as correntes e movimentos externos àquele com os quais se buscaram alianças para enfrentar aspectos do desenvolvimento da sociedade capitalista ausentes ou mal trabalhados nos clássicos do marxismo. Dentre esses campos teóricos, salientam-se aqueles que se ocupavam de questões ligadas à subjetividade (ex. psicanálise), à crítica da concepção positivista de realidade, do "dado" (ex. fenomenologia e filosofia analítica), à relação entre linguagem e o social (linguística estrutural), e mais significativamente, enquanto moldura da própria empreitada laclauiana, a crítica da tradição onto-teo-lógica da metafísica de Heidegger (e sua radicalização em Derrida).

Em "Psicanálise e Marxismo" (1983), "pós-marxismo" é apresentado como "índice de comparação" entre os campos do marxismo e da psicanálise, um campo novo, resultante do esforço de pensar rigorosamente a tradição marxista a partir dos desenvolvimentos recentes do pensamento filosófico e político, bem como das transformações do capitalismo, especialmente a partir do segundo pós-guerra. Mais amplamente, tal pensar a tradição se inscreve no caminho aberto pela "destruição da história do Ser" de Heidegger. Destruição que significa um questionamento radical da face atual da tradição, a fim de recuperar o sentido original das suas categorias, isto é, das perguntas às quais ela se pôs a tarefa de responder, da constelação de alternativas em relação às quais as categorias (e as instituições) da tradição representam apenas um dos caminhos

possíveis (2). Caminho marcado pela ambiguidade irreduzível de ser uma resposta constituída por/constituente da tradição (portanto, integral a ela) e ao mesmo tempo apenas uma das respostas possíveis. Resposta e parte da tradição, mas não necessária ou inquestionavelmente requerida pelos elementos que a compõem - um **hímen**, para usar o termo derridiano [cf. Derrida, 1972].

Diante de um presente com o qual as respostas clássicas da tradição estão em visível e inconciliável descompasso, a reativação do impulso original daquela dependerá de uma **genealogia** dos núcleos de ambiguidade os quais tanto representam respostas como evidenciam sua injustificada pretensão de necessidade histórica ou consequência natural dos imperativos tradicionais. Genealogia que desconstrói a evidência e a naturalidade com que esses núcleos hoje se apresentam e permite que se encontre as margens de manobra, o espaço de jogo no interior da própria tradição, no seu **percurso**, para pensar sua possibilidade hoje. Genealogia pensada, sobretudo, no sentido foucauldiano de uma história do presente. Onde o arcabouço de questões que são submetidas à tradição estar inteiramente referenciado nos desafios que se percebem no presente. Em vista deles, e somente na medida em que se mostra apta a enfrentá-los consistente e sistematicamente, é que a tradição demonstra sua vitalidade e capacidade de renovação. Mas na medida em que sua validade ou relevância atual depende seja da relação agonística que estabelece com tais desafios seja da presença de outros discursos que também se colocam o enfrentamento desses problemas, a tradição se transforma. Afinal, o que se busca na sua história não está dado nela, mas é fruto da interrogação que o presente lhe faz (3). Não é a uma

riqueza inesgotável da tradição que se volta, mas aos índices do que lhe falta, sem jamais ter estado meramente ausente dela. O suplemento que o presente cobra da tradição está na própria estrutura desta. Por isso, o que vem a suplementar-lhe também, e no mesmo movimento, a substitui, sem jamais superá-la. Esta é a *rationale* implícita no uso do prefixo "pós".

O pós-marxismo seria o resultado de uma operação teórica e política pela qual as interrogações de um conjunto de tendências contemporâneas são feitas ao marxismo, levando a que se perscrute a sua história para perceber de que maneira e em que circunstâncias as prementes questões do presente foram enfrentadas. Neste contexto, pode-se dizer que, para Laclau, parte substancial da tarefa é o acerto de contas com o legado do século passado. A esse respeito, a grande ferida aberta pela experiência do nosso século incidiria sobre o objetivismo, o essencialismo e o determinismo do discurso social e político (inclusive o sociológico) do legado oitocentista. As primeiras linhas da principal obra de Laclau, em colaboração com Chantal Mouffe, deixam clara essa preocupação:

"O pensamento de esquerda hoje se encontra numa encruzilhada. As 'verdades evidentes' do passado - as formas clássicas de análise e de cálculo político, a natureza das forças em conflito, o próprio sentido das lutas e objetivos da Esquerda - têm sido seriamente desafiados por uma avalanche de mutações históricas que estraçalharam o fundamento sobre o qual se constituíram essas verdades" [Laclau e Mouffe, 1989:1].

A insistência da psicanálise no descentramento do sujeito individual soberano, da linguística estrutural na relacionalidade e diferencialidade do sentido, da filosofia analítica na performatividade dos atos de linguagem, aliados e, em alguns casos, expressões de uma crescente consciência intelectual anti-essencialista (de Nietzsche a Wittgenstein, passando por Heidegger e o pragmatismo, por exemplo) estariam entre os ingredientes dessa releitura da tradição marxista. O pós-marxismo seria a demonstração de que o progressivo abandono do essencialismo, do determinismo e do objetivismo teria uma história interna no marxismo, identificável na evolução de conceitos como o de hegemonia. Narrar esta história seria uma forma de revitalizar, ao invés de abandonar, a tradição. Mas também seria uma maneira de manter a integridade de cada um dos campos recrutados para auxiliar na tarefa, sem reduzi-los a um momento interno do texto marxista e sem tomá-los como instrumentais neutros a serem "aplicados" num outro contexto que não o seu próprio.

As limitações que esse exercício identifica no marxismo são mais aquelas que este partilha com o pensamento social do século dezenove do que outras que lhe seriam inerentes e absolutamente singulares (4). É inegável o peso do objetivismo em Marx, traduzido na concepção da sociedade como conjunto coerente e objetivo de fundamentos ou leis de movimento conceitualmente apreensíveis, mesmo que se considere integralmente a tensão introduzida pelo suplemento/hímen marxiano da "luta de classes", que aponta para a indeterminação e o papel constitutivo da política ou da "superestrutura" na feitura da história. A história do marxismo foi possível dada a tensão entre o objetivismo e a negatividade ("luta de

classes"), ou mais precisamente, pela progressiva erosão do primeiro pela segunda (o suplemento), como se verá adiante. O que se salva no marxismo são as categorias que ele desenvolveu para dar conta de seu distanciamento em relação ao objetivismo (e.g. hegemonia). O resto compõe o inventário da crise ou da "morte" do discurso marxista e deveria entrar para o museu de antiguidades. [cp. 1990:180-81 e 1985:30-31].

Pois bem, a crescente tendência do pensamento político e filosófico à rejeição de posturas essencialistas e à especificação do espaço da indeterminação constituiria um terreno no qual a confluência entre o legado do marxismo e as correntes contemporâneas se daria. Isto poderia ser identificado em quatro pontos básicos: a crítica do "dado", da positividade do real; a questão do discurso; o caráter relacional e diferencial de toda identidade; e o político como ontologia (débil) do social.

Questionando a objetividade do "dado"

No primeiro caso, estamos diante de um deslocamento que atinge de cheio o caráter paradigmático atribuído à teoria (pensada aqui como qualquer discurso sistematizador e normatizador do real) na era do cientificismo: aplicado com rigor o método a um conjunto de objetos, o resultado poderia ser replicado em outras situações em que elementos **semelhantes** ocupassem a cena (aqui já se coloca um índice do problema: a determinação da similitude é feita pela identificação dos "mesmos" traços de A em B). Assim, as categorias científicas, na medida em que são uma apreensão do real no conceito, se tornam **aplicáveis** a outros contextos. Isto se reforça

historicamente pela expansão colonial ou imperialista do capitalismo, simultânea do desenvolvimento da teoria social, que fornece a base para a idéia de uma irradiação de formas históricas de um centro (a Europa ocidental e, posteriormente, os Estados Unidos) para as margens [cf. Robertson, 1990:47]. No marxismo, por exemplo, o objetivismo essencialista produziu questões do tipo: "qual é a estrutura de classes do país X no período Y?" ou "quando/como se deu a revolução democrático-burguesa no país X?", que pressupunham o status ontológico das categorias "classe social" e "revolução burguesa", para além do contexto histórico e teórico no qual se produziram. A inscrição do marxismo num horizonte de interrogações que relativizam e historicizam suas categorias desloca este tipo de questionamento, favorecendo antes um do tipo: "quais as condições históricas para a constituição dos agentes sociais como classes?". Essa historicização e relativização do peso ontológico das categorias, no entanto, abriu possibilidades históricas diferentes das que eram pensáveis no interior do marxismo. A contribuição da filosofia analítica, da fenomenologia e do estruturalismo como questionamentos da imediaticidade do dado, em três de suas dimensões básicas - respectivamente, o referente, o fenômeno e o signo - introduziu elementos de uma problemática que somente poderia se relacionar com o legado do marxismo em alterando-se mutuamente com este. O novo campo que se constitui por meio deste processo de interlocução e articulação seria o do pós-marxismo.

Discurso

O segundo momento indicado acima corresponde ao da generalização da relevância da categoria "discurso". O termo discurso é utilizado por

Laclau e Mouffe, numa primeira aproximação, para destacar "o fato de que toda configuração social é **significativa**" [1990:100]. Ou seja, que o sentido dos eventos sociais não está dado em sua pura ocorrência, em sua positividade, ou ainda que o sentido dos objetos do mundo físico não lhes é inerente. Um objeto esférico chutado numa rua e num campo de futebol corresponde ao mesmo acontecimento físico, mas não possui o mesmo sentido nos dois casos. O objeto só é uma bola de futebol no contexto de um sistema de regras e relações com outros objetos. Da mesma maneira, um diamante no fundo de uma mina e numa joalheria é o mesmo objeto, mas ele só é mercadoria no contexto de um determinado sistema de relações sociais. Uma reunião de pessoas num estádio pode ser uma assembléia sindical, uma concentração evangelística, uma torcida de futebol ou um comício partidário. Obviamente, ninguém em sua consciência seria capaz de confundir o evento em si com seu sentido. Mas o que importa é que o sentido é contingente à localização daquele evento num sistema de relações. A este sistema Laclau e Mouffe chamam de **discurso** [cf. tb. 1989:105-14].

Fica claro ainda que tal concepção de discurso antecede à distinção entre linguístico e extra-linguístico, sendo mesmo sua condição de possibilidade. Se, na construção de um muro, o pedreiro pede ao seu assistente um tijolo e o recebe, o primeiro ato é linguístico e o segundo extra-linguístico, mas ambos fazem parte de uma mesma operação e não teriam sentido isoladamente, isto é, fora da referência à construção do muro. Se, numa manifestação pública de protesto uma liderança política ergue o braço, de punho cerrado, grita uma palavra de ordem e a multidão se põe a quebrar vitrines,

veículos e enfrentar a polícia, o gesto do líder e as ações da massa são extra-linguísticos, e a palavra de ordem gritada é linguística. O sentido delas, no entanto, está dado pela relação que estabelecem entre si (a situação de protesto), bem como com outros aspectos da situação (p.ex., a presença inibitória/desafiadora da polícia e sua associação a idéias de intrusão, obstáculo, ou representação de poderes ilegítimos). Ambas as dimensões, palavras e ações, fazem parte de uma configuração mais ampla que lhes dá sentido e estabelece as relações entre elas - um jogo de linguagem no sentido wittgensteiniano, um discurso. O fato de que a tematização e teorização desta questão tenham uma forte referência na linguística contemporânea não deveria obscurecer a amplitude da problemática, que de forma alguma é puramente linguística ou tudo reduz à linguagem. O sistema de diferenças/relações constituído pela linguagem (no sentido de fala/escrita), ao invés de ser o modelo da realidade social, antes retrata o caráter de toda estrutura **significante**, por consequência, de toda estrutura social. A **existência** (objetiva) de qualquer objeto está sempre já involucrada, ou melhor, investida de um sentido relativo à posição que ocupa num sistema de diferenças. Este investimento de sentido, esfera do **discursivo**, é o que constitui o **ser** daquele objeto. Desta forma, fora de qualquer contexto discursivo os objetos só têm existência: "o discursivo é co-extensivo ao ser dos objetos - o horizonte, portanto, da constituição do ser de todo objeto" [1990:105]; não é um outro nível ou região da realidade, um objeto entre outros (o que é o caso para discursos concretos). O que repõe os termos da oposição idealismo/materialismo, embora não possamos explorar isto aqui (5).

Identidade e relacionalismo

Terceiro ponto: se a identidade dos termos num sistema de diferenças se define por sua posição, pela relação entre eles, seu sentido (ser) não está dado neles mesmos. Mais ainda, na medida em que tais totalidades não consigam se suturar plenamente e apresentarem-se como pura objetividade (a despeito de tentarem o tempo inteiro justamente isto), devido à presença de outras estruturas discursivas inassimiláveis ou antagônicas, toda identidade será instável e historicamente situada. Consequentemente, também a "objetividade" de qualquer tipo de sutura ou fechamento últimos é questionada, dada a negatividade inerente ao "exterior constitutivo" de toda identidade. Nessas condições o trabalho de constituir uma identidade que não existe previamente à sua articulação e que se transforma no contato/confronto com outras é o próprio fazer histórico humano.

O político como ontologia do social

Enfim, uma vez que as identidades não entram no palco da história como personagens de um drama escrito em outra parte, mas se constituem no processo de construção de discursos que, por sua vez, as inscrevem (e ao seu "outro") num sistema de relações/diferenças, a negatividade e a opacidade do social não são superadas num momento superior de sua (auto-)reconciliação, são constitutivas de toda positividade. "O político" surge, neste sentido, como uma ontologia do social (6): este último, jamais inteiramente presente a si mesmo, existe enquanto uma ordem social específica num dado momento por obra de uma construção política, e se transforma pelos

deslocamentos da trama articulatória/antagônica das identidades. No ensaio que dá título ao seu último livro, Laclau escreve:

"A 'política' é uma categoria ontológica: há política porque há subversão e deslocamento do social. Isto significa que **todo** sujeito é, por definição, político. À parte do sujeito, neste sentido radical, só existem posições de sujeito no campo geral da objetividade. Mas o sujeito, tal como é compreendido neste texto, não pode ser objetivo: ele só se constitui nas margens irregulares da estrutura. Assim, explorar o campo de emergência do sujeito nas sociedades contemporâneas é examinar as marcas que a contingência inscreveu nas estruturas aparentemente objetivas das sociedades em que vivemos" [1990:61].

Esta elaboração, no entanto, não surgiu do nada, e nem mesmo faria sentido fora do sistema de relações que se estabeleceu entre o campo do marxismo e os desenvolvimentos sociais do capitalismo, por um lado, e as novas correntes do pensamento contemporâneo já mencionadas. No campo do marxismo, a desconstrução da objetividade e essencialismo de suas categorias é feita por meio da genealogia do conceito de hegemonia. Passemos a ela agora.

2. UMA GENEALOGIA DO PRESENTE: DESCONSTRUINDO O MARXISMO

A condição para se tomar o próprio marxismo como índice de um processo desconstrutivo, como indicado na introdução, estaria na possibilidade de se identificar ali uma pluralidade de discursos nos quais a complexidade do presente se impusesse sempre mais à

"simplicidade" das categorias clássicas, sem vindicá-las sempre ao modo de comprovação ou cumprimento de uma predição. E isto dependeria de demonstrar os limites do sistema capitalista e dos agentes históricos a ele associados (burguesia e classe operária) em decorrência de sua relação com formas de organização e ação social externas a ambos (englobadas em noções como "formações pré-capitalistas" ou "anti-capitalismo"). O esforço de Laclau, especialmente, em sua obra em colaboração com Chantal Mouffe (1989), que tomamos como foco a partir deste ponto, então, tem sido mostrar como diversos discursos emergiram no interior do marxismo nos quais as relações entre o "interior" e o "exterior" tornaram-se complexas o bastante para irem, pouco a pouco, desconstruindo o marxismo [cf. 1992:139-141]. Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Georges Sorel, Antonio Gramsci corresponderiam a alguns destes momentos revelatórios de uma crescente sensibilidade para a contingencialidade de todo processo histórico e político. A propósito destas posições - e de outras apresentadas em *Hegemony and Socialist Strategy* - se pode dizer que:

"A descoberta sistemática de áreas discursivas na tradição marxista constatou a emergência de novas entidades e categorias que, em vez de prolongar os conceitos básicos do marxismo clássico pelo seu enriquecimento cumulativo, acrescentou um **suplemento** logicamente não integrável, na maneira do que Derrida tem chamado a 'lógica da suplementaridade' - aquela operação discursiva que funciona como uma dobradiça e torna a oposição [entre o que é suplementado e o que suplementa, JAB] ambígua. (...) A genealogia

do marxismo, então, coincide com a desconstrução de seu mito de origem" [1992:142-43].

A ambiguidade do marxismo não é um desvio em relação à origem, mas atinge a própria obra de Marx. Uma genealogia como narrativa organizadora de um ponto de vista pós-marxista, tem que proceder pela restauração ao marxismo da única coisa que pode mantê-lo vivo: sua relação com o presente e sua historicidade. Nesse sentido, "o ato de constituição do pós-marxismo não é diferente de sua genealogia: isto é, a dos discursos complexos através dos quais aquele vem gradualmente sendo gestado, incluindo-se a tradição marxista" [1990:236]. Não se trata de um retorno aos áureos tempos da origem imaculada, nem tampouco um abandono do marxismo, mas de um engajamento irreverente pelo qual se produz uma crítica interna da tradição. A releitura só pode ser feita se se deixar de lado a dialética entre origens míticas e restauração escatológica:

"O 'espírito' do marxismo original não é menos impuro, imperfeito e insuficiente do que os discursos com os quais nossos contemporâneos tentam construir e interpretar o mundo. Isto não quer dizer que um retorno ao passado não tenha qualquer sentido ou importância política; mas que este só pode ser o caso se se buscam comparações que revelem a especificidade do presente, e não se se tenta ancorar este último numa origem que revelaria sua essência" [1990:238].

Um dos núcleos de ambiguidade mais eloquentes, no qual se capta a desconstrução de uma restauração das origens, está no conceito de hegemonia. Os contextos em que este surge ou se torna operativo traduzem uma crescente percepção de um vazio, ou antes uma

fissura na estrutura teórica do marxismo, por meio da qual se insinua a contingência. Ela surge na social-democracia russa como intervenção contingente para resolver uma crise ou o colapso do suposto curso normal do desenvolvimento; em Lênin, como tática provisória de aliança de classes no contexto da era imperialista; em Gramsci, como conceito explicativo da unidade de uma dada formação social. Em termos gerais, está em questão a solidez da categoria de necessidade histórica, que vai sendo progressivamente invadida pela lógica da contingência e recuando em seu horizonte explicativo à medida que cresce a fratura. Do ponto de vista histórico mais imediato, o conceito emergirá para dar conta da constatação da fragmentação da classe operária e do reconhecimento da indeterminação das articulações entre lutas sociais e posições de sujeito supostamente correspondentes [cf. Laclau e Mouffe, 1989:13; a seguir, nesta e na próxima seções, indicaremos apenas o número da página desta obra]. A limitação da lógica da necessidade aponta ainda para a dificuldade de se derivarem conclusões políticas inequívocas das "tendências observáveis" do capitalismo avançado (p.ex., como futuro dos países atrasados). O papel da teoria neste momento não é apenas o de elaborar um discurso das tendências fragmentadoras do capitalismo, mas de interrompê-las, abrindo-se assim um hiato entre "teoria" e "prática" que é sintoma de uma crise. No caso do debate na virada do século, crise do marxismo da Segunda Internacional, que levará ao surgimento de pelo menos três respostas distintas: a da ortodoxia (Kautsky e Plekhanov, e a "ortodoxia aberta" de Labriola e do austro-marxismo), o revisionismo (Bernstein) e o sindicalismo revolucionário (Sorel).

Três respostas à percepção da disritmia entre determinação e contingência, unidade e fragmentação: a ortodoxia, o revisionismo e o sindicalismo revolucionário

Mas antes seria preciso marcar o que é que entra em crise, além das indicações cursórias que fizemos acima. O que Laclau e Mouffe chamam de "grau zero" da crise se encontra na social-democracia alemã, por exemplo, no programa de Erfurt. Aí se articulava uma teoria da **simplificação** da estrutura social e dos antagonismos. Simplificação num triplo sentido: (i) o de que seu processo inelutável impedia a autonomização de esferas e funções no interior da classe operária - a luta econômica estaria integrada e subordinada ao partido, à política; (ii) o de que cada posição no interior de uma totalidade se reduzia a uma única dimensão: todas as lutas seriam políticas, pois sua unidade já estaria dada; o sentido da luta econômica (sindical) seria político, pois ela seria apenas a forma pela qual a crise do capitalismo se desenrolava; (iii) o da simplicidade do papel da teoria, ou seja, de apenas sistematizar uma experiência objetiva e visível a qualquer um, havendo perfeita correspondência entre a teoria e a prática do movimento operário. Não se percebia que as condições de uma tal leitura eram especificamente alemãs, e não universais (7).

A resposta ortodoxa à percepção da crise de unidade entre a prática de classe e a teoria do partido pode ser vista no próprio Kautsky e em Plekhanov. A teoria se assume como garantia da transitoriedade das tendências fragmentadoras e da retomada do desenvolvimento capitalista. A necessidade é pensada pela junção do modelo naturalista (darwinismo - leis objetivas da história) ao modelo

dialético (hegelianismo - teleologia). Na análise das forças e tendências sociais, conjuga-se um argumento da aparência (o que aparece como diferente é, na verdade, idêntico a) - "o nacionalismo é uma máscara ocultando os interesses da burguesia"; "o Estado liberal é a forma política do capitalismo" - a um argumento da contingência (se um segmento social escapa ao modelo das classes fundamentais, é irrelevante). O trabalho da análise é de **reconhecer** nos fatos históricos a atualização das etapas previamente conhecidas da história: "a revolução do ano x em tal país é a revolução democrático-burguesa", ou "as relações pré-capitalistas num país x correspondem a sua etapa feudal ou semi-feudal". Como a teoria serve de garantia de que a história seguirá seu devido rumo, e se é a mera consciência da necessidade, o radicalismo do partido na verdade se limita à propaganda e à organização. O resto é esperar a hora da revolução, saber reconhecê-la e assumir o seu lugar nela.

Ora, esta situação introduz um paradoxo no papel da teoria: por um lado este se intensifica pelo patente distanciamento entre a "consciência real" e a "missão histórica" dos operários, o qual exige intervenções políticas pedagógicas ou corretivas de rumos. Por outro lado, como a teoria é apenas consciência da necessidade, o determinismo e o economicismo teóricos chegam a exigir a mediação teórica para a própria composição das forças históricas (caso de Plekhanov, que se via obrigado a demonstrar a conformidade do caso russo com as leis universais da história postuladas para os países ocidentais, dada a visível discrepância entre o desenvolvimento do capitalismo na Rússia e o surgimento de uma civilização burguesa). A postulação de que o futuro resolveria os impasses do presente se

chocava com a necessidade de se lutar de alguma maneira, naquele momento, contra as tendências fragmentadoras da unidade de classe. Como, entretanto, "tal luta envolvia formas de articulação que não resultavam àquela altura **espontaneamente** das leis do capitalismo, se fazia necessário introduzir uma lógica social diferente do determinismo mecanicista - quer dizer, um espaço que restauraria a **autonomia da iniciativa política**" [25]. É nessa brecha que as tendências mais criativas do marxismo ortodoxo, como o espontaneísmo de Rosa Luxemburgo, a predição morfológica de Labriola e o socialismo ético dos austro-marxistas [8-14, 25-29], tentaram impor limites à lógica da necessidade, embora ao custo de introduzir um permanente dualismo entre esta e a lógica da contingência.

O revisionismo se opõe à ortodoxia não tanto em função da questão do reformismo, mas ao se indagar se a fragmentação e divisão características do novo estágio de desenvolvimento capitalista seriam superadas pelo próprio movimento da infra-estrutura ou por meio de intervenções políticas autônomas. Esta última era a posição de Bernstein. Tampouco o **reformismo** (como prática política) teria que se confundir com o **gradualismo** (como teoria da transição para o socialismo). Isto só ocorre em Bernstein pela mediação do evolucionismo: a autonomia do sujeito ético do socialismo se impõe assim por força das leis do progresso. É neste ponto, em que o **revisionismo** se articula como reformismo + gradualismo, que sua inovatividade se dilui: (i) se os avanços são irreversíveis, sua consolidação deixa de ser um problema político, o caráter progressivo de toda luta ou demanda específicas é dado exteriormente à

correlação entre as forças sociais e políticas; (ii) se toda demanda dos operários é justa e progressista em si mesma, reforça-se o corporativismo e inviabiliza-se a possibilidade de articulação; (iii) se a relação da classe operária com o Estado não é de exterioridade, mas ao mesmo tempo se aceita a tendência à democratização como inelutável, perde-se de vista a indeterminação da relação dos trabalhadores com o Estado e do caráter concreto deste último num dado momento.

Em Sorel se encontra uma acuidade muito maior seja para a possibilidade de reversões históricas e decadência de formações sociais, seja para o caráter político do embate que pode levar o capitalismo ao fim. Seu historicismo à Vico, e sua aceitação das críticas de Bernstein e Croce ao marxismo ortodoxo, leva no entanto a conclusões muito diferentes das daqueles: Sorel não aceita o evolucionismo; substitui a totalidade como substrato racional do social pela idéia de *mélange* [mistura, miscigenação, cruzamento]; e vê as classes sociais não como lugares estruturais, mas como pólos de agregação de forças (blocos). A unidade das forças em luta é de natureza **tropológica** ou imaginária, apesar da consolidação das classes como forças históricas depender de seu antagonismo com outras forças. Não há qualquer possibilidade de compromisso ou participação da classe operária na ordem burguesa, sob pena da primeira perder toda identidade e ser integrada. Onde o posterior desencanto de Sorel com a democracia, como inimiga da unidade da classe operária, momento em que ele introduz sua idéia do mito da greve geral. Mas continua a defender que o sujeito desta construção mítica ou política é um sujeito de classe.

Em todas estas alternativas, a despeito de suas claras diferenças, permanece o mesmo dilema: a insuficiência da infra-estrutura como garantia da unidade de classe no presente não é superada pela política, a qual, se é capaz de construir a unidade no presente, não pode garantir que esta unidade venha a ter um caráter de classe. Em todas elas permanece um elemento dualista que só consegue dar conta da relação entre necessidade e contingência como limitação de uma pela outra, numa relação de fronteiras. Só que os dois pólos não estão no mesmo nível: a determinação (ao estabelecer sua especificidade - enquanto determinação pelo econômico - como necessária) é que define os limites da indeterminação, tornando-a um mero suplemento. Assim, se abre espaço para que **também** a consciência ou a política intervenham na história, ou para que se reconheça que haja áreas do social que escapam ao determinismo econômico, mas onde este último prevalece o faz nos moldes ortodoxos, sem *mélange*.

A categoria de hegemonia entra em cena nesta situação para preencher um vazio deixado pelo que deveria ter sido um desenvolvimento histórico normal, isto é, onde haveria perfeita correspondência entre as tarefas imputáveis a um determinado estágio de desenvolvimento e sua realização pelas forças sociais a elas correspondentes (desenvolvimento desigual e combinado). Ora, se é possível que uma dada força social não realize o que dela se espera e que isto possa ser assumido por outra que não ela, hegemonia é uma prática inteiramente circunscrita ao terreno da contingência. O problema que se coloca no caso russo, onde o termo surge, não é portanto o de como recompor a unidade da classe operária, mas de

como maximizar sua eficácia política na ausência de uma burguesia capaz de assumir sua própria missão histórica. A divisão entre a natureza de classe de uma tarefa histórica e o agente social que a realiza - base da interpretação bolchevique do processo revolucionário russo - permite que se amplie ao máximo o espaço da indeterminação implicado na luta pela hegemonia. Essa divisão se expressava como divisão entre um interior necessário (as tarefas de cada classe num desenvolvimento "normal") e um exterior contingente (as tarefas alheias à natureza de classe de certos agentes, mas por eles assumidas num dado momento). Assim, enquanto na Europa ocidental um tal deslocamento histórico levava a uma mudança de nível do econômico para o político no interior de uma mesma classe (com exceção do austro-marxismo), na Rússia tal mudança de dava entre classes diferentes. Por isso, se no Ocidente o deslocamento era um fator negativo (i.e., transitório, contingente), para os social-democratas russos ele foi positivamente conceptualizado, através do conceito de hegemonia.

Duas narrativas se formaram em torno da tensão entre tarefas históricas e seus agentes de classe ("normais" ou excepcionais). Na primeira há uma trama, representada pelas leis do desenvolvimento capitalista, e os personagens, com papéis perfeitamente definidos, são a burguesia e o proletariado. A anomalia da história é que um dos personagens não consegue representar seu papel e tem que ser substituído pelo outro - isto introduz a segunda narrativa (a revolução permanente de Trotsky). As duas se interligam, no entanto, sob o domínio teórico da primeira, na medida em que: (i) a ordem ideal de aparecimento dos personagens não é questionada pela segunda

narrativa; (ii) a natureza de classe das tarefas não se modifica ao serem assumidas por outra classe; e (iii) a identidade dos agentes sociais continua a ser determinada por sua posição estrutural. As relações hegemônicas suplementam as relações de classe, de forma que a relação entre tarefa hegemônica e a classe que a realiza se mantém como de **exterioridade**. Como esta é vista como pura contingência, a "especificidade do vínculo hegemônico como tal" (51) não é pensada.

Até a "divisão de águas gramsciana", a prática da hegemonia no marxismo oscilou continuamente entre autoritarismo e democracia. A noção de aliança de classes por exemplo, introduziu a categoria "massas" sob a liderança de um núcleo duro de classe (a vanguarda). Isto exigia que a classe operária abandonasse seu gueto corporativo e articulasse uma multiplicidade de antagonismos e demandas para além de si mesma. Mas a separação entre liderança e massas e a não-identificação da primeira com as demandas democráticas de massas deixou sempre aberta a porta da manipulação ou do papel "pedagógico" da vanguarda (que **sabe** o que precisa ser feito objetivamente). Assim, o privilégio **ontológico** da classe operária transferido da base para a sua liderança política, torna-se privilégio **epistemológico**: a posição da classe operária e seu partido é a da própria ciência. A distinção entre tarefa "normal" e classe hegemônica (i.e. substitutiva) reproduz um etapismo que é a condição da relação manipulativa.

Com Gramsci a hegemonia, ao passar do terreno "político" (no sentido leninista) para o da liderança "intelectual e moral", amplia-se para além de sua referência puramente classista (alianças de classes),

na medida em que exige um certo "consenso" em torno de "idéias" e "valores" que atravessem posições de classe, produzindo uma nova **vontade coletiva**. Esta, por meio da ideologia, se torna assim o cimento orgânico unificador de um "bloco histórico". A ideologia - não mais vista como "sistema de idéias" ou como "falsa consciência", mas como força material, "um todo orgânico e relacional, encarnado em instituições e aparelhos, que solda um bloco histórico em torno de uma série de princípios articulatórios básicos" [67] - torna-se o terreno por excelência em que as relações entre os diversos componentes de uma nova vontade coletiva se formam. As noções de bloco histórico e de ideologia como cimento orgânico, além do mais previnem uma leitura "superestrutural", assim como a noção de vontade coletiva, que não corresponde diretamente a nenhuma classe, nem seus elementos ideológicos têm qualquer vínculo de classe necessário. Uma vontade coletiva não é uma aliança de classes leninista. No entanto, no momento em que tais conclusões poderiam ser levadas às suas implicações lógicas - que os segmentos sociais não possuem os atributos definidos pelo paradigma etapista; que o significado de tais segmentos depende de articulações hegemônicas cujo sucesso não está garantido por nenhuma lei da história; e que tanto os elementos ideológicos quanto as tarefas não têm qualquer identidade fora de sua relação com a força que os hegemoniza [cf. 68-69] - Gramsci se detém. Ele continua a acreditar na possibilidade de um único princípio unificador de toda formação hegemônica ao nível ontológico, uma classe fundamental. Não só isto, mas no fundo permanece a concepção de jogo de soma zero entre as tentativas hegemônicas e a idéia de que, sendo as classes formadas ao nível do econômico, esta esfera não está sujeita à lógica hegemônica. A

despeito do avanço representado pela concepção de "guerra de posição", Gramsci insiste em que o resultado da progressiva desagregação da ordem burguesa teria um novo núcleo de classe - proletário.

DESCONSTRUÇÃO, HEGEMONIA E DEMOCRACIA: O PÓS-MARXISMO DE ERNESTO LACLAU (Parte 2)

Joanildo A. Burity (Universidade Federal de Pernambuco)



3. ANTI-ECONOMICISMO E TEORIA DA ARTICULAÇÃO: LIMPANDO O TERRENO PARA A HEGEMONIA COMO LÓGICA DO SOCIAL

Esta reconstituição genealógica, que ainda envolve, em *Hegemony*, uma segunda análise (crítica) da social-democracia entre os anos 20 e 40, aponta para dois desenvolvimentos fundamentais: um, a necessidade de demonstrar o caráter hegemônico da esfera econômica, vista como "último reduto do essencialismo" na teoria marxista; e a localização do conceito de hegemonia no quadro mais geral de uma teoria da articulação.

Anti-economicismo: constituição política do espaço econômico

No primeiro caso, os autores procedem ao seguinte raciocínio: a fim de que a esfera econômica exerça rigorosamente o papel constitutivo dos sujeitos das práticas hegemônicas, ou seja, a fim de que o dualismo entre determinação econômica e articulação hegemônica se mantenha nos termos do legado marxista, governado pelo primeiro pólo, três condições têm que ser atendidas. Primeiro, as leis de movimento da esfera econômica têm que ser endógenas e inteiramente livres de indeterminação. Segundo, a unidade e homogeneidade dos sujeitos sociais deve decorrer diretamente daquelas leis. Terceiro, a posição desses sujeitos deve determinar quais são seus "interesses históricos", de modo que sua presença na política, por exemplo, possa ser explicada em termos da determinação econômica. Laclau e Mouffe argumentam que tais condições não são preenchidas na teoria nem na prática, e que o espaço econômico é constituído **politicamente, hegemonicamente** (8).

As condições acima citadas corresponderiam às teses básicas do marxismo, relativas à (i) neutralidade das forças produtivas, (ii) crescente homogeneização e empobrecimento da classe operária, e (iii) o interesse fundamental desta classe no socialismo. O contra-argumento dos autores vai no sentido de demonstrar o papel da política nas relações econômicas como suplemento das técnicas de produção: seja no processo de extração de mais-valia, seja nas formas de controle do trabalho no processo de produção, seja nas lutas dos trabalhadores, a lógica do capital se defronta com outra(s) lógica(s) que se lhe opõe(m) e cuja confrontação é decisiva para o avanço ou

não das forças produtivas. Por outro lado, a generalização do assalariamento no capitalismo se faz acompanhar pelo declínio do operariado industrial e o crescimento das divisões internas à classe trabalhadora (devido em parte às suas próprias práticas sindicais, políticas, etc., e em parte à relação diferenciada dos capitalistas com as diversas categorias de trabalhadores), aumentando a dificuldade de lhe atribuir qualquer interesse histórico único no socialismo. O que não quer dizer que classe trabalhadora e socialismo sejam incompatíveis, mas que sua relação não pode decorrer logicamente da posição da primeira no processo econômico. A economia é inteiramente perpassada e constituída no contexto de práticas articulatórias: hegemonia, política.

Articulação como terreno de constituição da hegemonia

Começa a ficar claro como, no relato de Laclau e Mouffe, o espaço da hegemonia abre caminho para toda uma nova lógica do social, a despeito de sua teorização e implementação terem se originado no interior de um paradigma racionalista fechado. A incompatibilidade com a distinção de planos (econômico/político, vanguarda/massas, etc.) cujo hiato a "hegemonia" foi chamada a preencher, exigirá um outro movimento estratégico baseado na "negociação entre superfícies discursivas mutuamente contraditórias" [93]. Hegemonia supõe um campo teórico-político delimitado pela categoria de **articulação** e, por conseguinte, pela possibilidade de se distinguir/identificar os diferentes elementos que entram na composição de uma formação hegemônica.

Em primeiro lugar, é preciso não confundir articulação com mediação. Numa direção já apontada pelo romantismo alemão, que partia do reconhecimento da fragmentação e da divisão da existência, articulação implica na construção de uma nova síntese, na qual a recomposição dos fragmentos é artificial, contingente. Ela não repõe uma unidade orgânica original. No caso da mediação, a relação entre os fragmentos e sua forma recomposta é necessária. “Mediação” descreve um sistema de transições lógicas em que as relações entre os objetos são concebidas como reproduzindo relações entre conceitos (e vice-versa). No caso da articulação, a natureza das relações que se estabelecem entre os elementos tem que ser determinada. Não somente isto, mas se as relações entre os elementos não são necessárias, tampouco o são as identidades desses. O discurso que articula elementos ao mesmo tempo modifica suas identidades. Em vez de uma "entidade 'cognitiva' ou 'contemplativa', [a estrutura discursiva, JAB] é uma **prática articulatória** que constitui e organiza relações sociais" [96]. Ou como dizem adiante, articulação é "toda prática que estabeleça uma relação entre elementos de modo que, em decorrência disto, suas identidades sejam modificadas" [105]. **A totalidade resultante de práticas articulatórias é o discurso.**

Não nos é possível reconstituir aqui todo o percurso analítico seguido pelos autores para a elaboração do conceito de articulação. Ele passa pela discussão de conceitos como sobredeterminação (Althusser), enunciação (Benveniste), regularidade em dispersão numa formação discursiva (Foucault) e jogos de linguagem (Wittgenstein), bem como por uma reflexão sobre as categorias sujeito e antagonismo. O que

faremos a seguir é apontar algumas das conclusões tiradas para a elaboração de uma teoria da hegemonia como prática articulatória. Elas compreendem (i) a relação entre o sistema de diferenças em que se constitui um discurso e seu exterior; (ii) a abertura do social; (iii) a construção de pontos nodais. O argumento é oferecido de forma sintética, sem distinguir precisamente cada uma dessas conclusões.

O que se ganha com a introdução da categoria “discurso”, especialmente no que se refere às noções de sistematicidade, relações e diferenças que constituem o horizonte de sentido das identidades que ali se encontram, poderia se perder inteiramente se a crítica do essencialismo da totalidade resultasse numa mera pulverização dos elementos antes supostamente integrados por um princípio imanente e externo a eles. Se a lógica diferencial e relacional da totalidade discursiva (resultante de práticas articulatórias, hegemônicas) fosse ilimitada, só haveria novamente relações de necessidade - seja na direção de um novo sistema fechado (estruturalismo), seja da proliferação incontrolada e irreduzível de diferenças (certas leituras de Foucault ou do pós-modernismo). Este equívoco só pode ser desfeito levando-se em consideração o exterior constituído por outros discursos que limita e ameaça a integridade de um dado discurso, e sem o qual, mais radicalmente, a identidade deste inexistente. Se uma totalidade discursiva nunca é um mero dado, uma positividade claramente delimitada, a lógica relacional deve ser também incompleta e contingente. Assim, todo discurso da fixação do sentido das diferenças é sempre **metafórico**, sendo a literalidade a primeira das metáforas.

Deve-se abandonar, portanto, a premissa da "sociedade" como totalidade suturada e auto-referente. Não existe "sociedade" no sentido de um único princípio subjacente fixando e constituindo todo o campo das diferenças. É no terreno da tensão insolúvel entre interioridade e exterioridade que o social se constitui - a necessidade só existe como limitação parcial da contingência; a presença do contingente no necessário define assim a possibilidade de subversão deste último, da negação de sua literalidade pela simbolização, metaforização, paradoxo, etc.; o social não se completa como um sistema fixo de diferenças (9). Desta forma, não há nem pura interioridade, nem pura exterioridade. O campo das identidades sociais - como o da "sociedade" - é o campo da sobredeterminação. Se não há fixação absoluta do sentido, pois o **campo da discursividade**, no qual os discursos operam, é sempre marcado pelo excedente de sentido, pelo transbordamento de toda tentativa de fechamento último, tampouco as diferenças são absolutamente refratárias a qualquer fixação, pois o seu fluxo só é possível se houver **algum** sentido, alguma forma de estabilização, em relação ao qual aquelas possam ser o que são. Se o social não se completa como sociedade, por outro lado, ele só existe como esforço para construí-la. Todo discurso é uma tentativa de dominar o campo da discursividade, deter o fluxo das diferenças, construir um centro, dizer a verdade do social. Os pontos discursivos privilegiados dessas fixações parciais constituem-se nos **pontos nodais** que são alvos e resultados das lutas hegemônicas numa dada formação social. Gostaríamos a essa altura de introduzir uma longa citação onde os elementos indicados ao longo desta seção são amarrados em *Hegemony*:

"Temos agora todos os elementos analíticos necessários para especificar o conceito de articulação. De vez que toda identidade é relacional - ainda que o sistema de relações não chegue ao ponto de se fixar como sistema estável de diferenças -, de vez, também, que todo discurso é subvertido por um campo de discursividade que o transborda, a transição de 'elementos' [diferenças ainda não articuladas/construídas discursivamente, JAB] para 'momentos' [tais diferenças como parte de um discurso concreto, JAB] nunca pode ser completa. O status dos 'elementos' é o de serem significantes flutuantes, impossíveis de ser inteiramente articulados a uma cadeia discursiva. E este caráter flutuante penetra, enfim, toda identidade discursiva (i.e. social). Mas se aceitarmos o caráter incompleto de toda fixação discursiva, o caráter ambíguo do significante, sua não-fixação a qualquer significado, só pode existir na medida em que haja uma proliferação de significados. Não é a pobreza de significados mas, ao contrário, a polissemia, que desarticula uma estrutura discursiva. É isto que estabelece a dimensão sobredeterminada, simbólica, de toda identidade social. A sociedade nunca consegue ser idêntica a si, já que todo ponto nodal se constitui no interior de uma intertextualidade que o excede. **A prática da articulação, portanto, consiste na construção de pontos nodais que fixam parcialmente o sentido; e o caráter parcial desta fixação procede da abertura do social, resultante, por sua vez, do constante transbordamento de todo discurso pela infinitude do campo da discursividade**" [113].

Isto posto, vê-se que uma teoria da hegemonia não se pode construir sobre a mera exaltação da lógica da diferença. Antes, a construção de uma identidade passa pela identificação daquilo que lhe é exterior,

que a antagoniza, símbolo do seu não-ser. E em dadas condições, esta representação simbólica do outro (que de modo algum significa que não haja um "referente" do antagonismo, mas sim que nem a identidade antagonizada nem a antagonizante são puramente positivas) pode ser partilhada por outras diferenças. Neste caso teríamos relações de equivalência, pelas quais as diferenças mútuas são canceladas/redefinidas por sua remissão a "algo idêntico" subjacente a todas elas, mas que não pode ser construído de maneira direta e positiva. É a oposição dessas diferenças a uma outra identidade (ex. um regime ditatorial, um monarca despótico, um sistema de segregação, um projeto politicamente adversário), a pura relação de negatividade entre ambos os pólos, que se mostra na superfície do social, e não um choque de positivities. O que quer dizer que nem há jamais condições de plena objetividade nem de plena equivalência entre as diferenças.

Enquanto a lógica da equivalência tende a simplificar o espaço político em dois campos antagônicos e inconciliáveis, a lógica da diferença expande e torna cada vez mais complexo aquele espaço. No caso das sociedades democráticas contemporâneas, a pluralidade de espaços políticos que se produz (10) não prescinde de que, **no interior de cada um deles**, a fronteira dual se construa. O que ocorre é que a oposição resultante desta demarcação de terrenos não recobre toda a superfície do social nem exaure a capacidade identificatória dos agentes sociais envolvidos. O antagonismo - condição de possibilidade de constituição de toda identidade - exige esta divisão, embora o objeto antagônico não possa corresponder a um simples referente empírico, podendo ocupar mais de uma posição. Por exemplo, se a

definição da identidade feminista se der em relação ao sexo masculino como tal, a tentativa de dualização fracassará; se, no entanto, é a "patriarquia", a qual constitui tanto identidades masculinas como femininas sob a dominação da primeira, que está em questão, é possível construir uma fronteira entre feminismo e patriarquia que atravesse a distinção homem/mulher. O mesmo se dá se a identidade da mulher for pensada do lado de cá da fronteira como inteiramente definida pela oposição seja ao homem, seja à patriarquia. Pois neste caso, outras posições de sujeito ocupadas pelas mulheres - sua referência de raça, sua posição no processo econômico, sua filiação religiosa, dentre outras, bem como a posição das que se opõem ao feminismo, produzem distinções que impedem que a categoria "mulher" se constitua objetivamente como espaço homogêneo e unificado.

Desta maneira, a prática articulatória e a emergência do antagonismo são duas condições indispensáveis à emergência de práticas hegemônicas. "Só a presença de uma vasta área de elementos flutuantes e a possibilidade de sua articulação a campos opostos - que implica numa constante redefinição destes -, constitui o terreno que nos permite definir uma prática como hegemônica. Sem equivalência e sem fronteiras, é impossível, a rigor, falar de hegemonia" [136] (11).

Por outro lado, o espaço hegemônico não é único, não reconstitui a totalidade do social sob um único princípio articulatório, ou sob um mesmo bloco histórico. Hegemonia é um **tipo de relação** política, uma **forma** de política, uma **lógica social**, e não um lugar determinado numa topografia do social. Numa dada formação social pode haver

vários centros hegemônicos (pontos nodais), sem que eles se relacionem entre si, necessária e/ou hierarquicamente (sistema de mediações). Claramente alguns desses pontos nodais são altamente sobredeterminados, constituindo-se em pontos de condensação de diversas relações sociais, numa espécie de pólo gravitacional. Mas a instabilidade e a parcialidade constitutivas destes centros hegemônicos os impedem de apelar para alguma legalidade imanente da história ou de reservarem-se a última palavra sobre a forma de organização e administração do social. Ainda que perdurem, acabam se defrontando com sua própria impossibilidade. Não se trata, igualmente, de uma simples autonomização de esferas (ex. Estado/movimentos sociais) ou de formas de luta (representação/ação direta). Toda autonomia é relativa e só tem sentido no campo de práticas articulatórias, as quais ocorrem não só **no interior de** certos espaços sociais e políticos, mas também **entre** eles. A autonomia, portanto, é uma forma de construção hegemônica ou um momento interno de uma operação hegemônica mais ampla. Isto desloca o caráter fundacional atribuído ao poder - e a respectiva lógica de identificação de quem o deteria ou constituiria o seu centro irradiador. Mas também questiona a alternativa que defende uma pura difusão do poder no social, privando-se de analisar e intervir politicamente nas várias áreas de concentração parcial de poder (pontos nodais) existentes em toda formação social [cf. 142].

4. DESCONSTRUÇÃO, PÓS-MARXISMO E DEMOCRACIA

A narrativa e a reflexão teórica de Laclau, a esta altura, já deve ter dado mostras de que se está firmemente situada na trilha de uma tradição - o marxismo e a problemática da hegemonia - articula

suficientemente elementos externos a ela para não recorrer ao abuso de reduzi-los a momentos inocentes, suplementares, da mesma. A lógica do suplemento, que serve de motivo a toda a elaboração do conceito de hegemonia enquanto tentativa de preenchimento do vazio deixado pelo recuo do espaço da determinação na prática do marxismo, é, ela mesma, já externa a este último. Ela é tomada do trabalho de Derrida, para quem o suplemento é **sempre já** aquilo que supre uma deficiência e aquilo que substitui o que é suplementado. A indecidibilidade lógica entre o duplo sentido do suplemento não abriga nenhum critério interno de resolução. Ela se resolve historicamente, contingentemente, em favor de um dos sentidos. Mas tal "resolução" não dissolve o que é excluído, nem resguarda a própria origem de contaminações. O que precisa de um suplemento é já um suplemento de outro e assim por diante. O suplemento está na origem, ainda enquanto possibilidade estrutural, de modo que não lhe é inteiramente arbitrário. O perigo do suplemento, como suspeitava Rousseau [cf. Derrida, 1976], está precisamente na insidiosidade de sua passagem da complementação à substituição. Não se trata de optar por um dos termos da oposição, ou uma das possibilidades de sentido, mas explorar seu jogo, o espaçamento entre elas. Toda *Aufhebung* está fora de cogitação.

A desconstrução derridiana, então, funciona como um dos subtextos do discurso da hegemonia, e Laclau costuma afirmar que a teoria da hegemonia tem seu mais direto vínculo com a desconstrução em ser uma teoria da decisão tomada em bases indecidíveis e, portanto, irremediavelmente marcada pela sua contingência e pelos traços do exterior constitutivo que conforma. A indecidibilidade não dita a

impossibilidade de qualquer decisão, mas define a ausência de uma necessidade lógica, uma lei imanente ou uma relação de forma e conteúdo a exigir um resultado em detrimento de outro. Por sua vez, a decisão que preenche o vazio, ou a falta (*le manque* lacaniana) constitutiva, não está destituída de razões e convicções - nada mais estranho a Derrida e Laclau do que uma adesão ao relativismo. Ela apenas não pode apelar a um tribunal da História ou divino que lhe venha vindicar.

Mas a desconstrução cobra o preço de uma relação irresolvida com a tradição, na mesma medida em que esta jamais esteve inteiramente presente a si mesma: a cada momento sua identidade se cindia entre o que dizia de si mesma e o que seu outro a levava a dizer de si mesma. A cada momento era uma e muitas, suas variações internas correspondendo a diferentes formas de articulação com outros significativos (seus próximos, presentes e passados) ou antagônicos (seus inimigos, presentes e passados). Formas de articulação que transformam o sentido da tradição, não num sentido fraco de "facetas" de uma mesma coisa, mas no sentido mais radical do próprio **ser** da tradição. A crise do marxismo, proclamada pela primeira vez por Thomas Masaryk em 1898, não significa assim o fim do marxismo, mas talvez apenas o começo de sua trajetória **disseminativa**, de sua contaminação de e por outras formações discursivas, produzindo resultados que constituem integralmente a história do nosso século, a história do próprio capitalismo!

Um tal argumento não estaria completo se se detivesse neste nível, pois tanto Derrida como Laclau pretendem inscrever sua reflexão num campo de efeitos sociais mais amplo que o discurso puramente

teórico: o campo da expansão dos horizontes culturais, sociais e políticos que acompanham a emergência do imaginário democrático no ocidente. Se no caso de Derrida isto só tem se tornado mais claro nos trabalhos mais recentes [cf 1992; 1994], em Laclau isto está presente desde o início. No contexto dos trabalhos analisados neste ensaio, o tema da democracia surge como horizonte de possibilidade da luta hegemônica na direção de uma concepção plural e aberta do social. Em *Hegemony* se afirma que "somente a partir do momento em que o discurso democrático se torna disponível para articular as diferentes formas de resistência à subordinação, é que haverá condições que possibilitarão a luta contra diferentes tipos de desigualdade" [154]. Um processo histórico que dura já mais de duzentos anos, pelo qual os princípios da igualdade e da liberdade se impuseram como nova matriz do imaginário social, como pontos nodais fundamentais na construção do político.

Este é o horizonte da "revolução democrática" tocquevilleana, um movimento tendencial à igualdade de condições e à "soberania de todos" por oposição às relações hierárquicas e ao "poder absoluto de um só homem" vigentes no final do século 18 e início do século 19. Revolução que permanece incompleta não tanto por estar ainda em maturação e evolução, mas por ser irrealizável inteiramente e por não poder assegurar definitivamente suas condições de sobrevivência (haja vista a experiência do totalitarismo e das ditaduras contemporâneas). Mas um processo que tornou-se "senso comum" nas sociedades ocidentais - e mesmo globalmente, embora seja sempre preciso qualificar tal generalização - através da ideologia

liberal-democrática e mais recentemente de certos discursos de matriz socialista.

As novas formas de subjetividade política associadas à recente generalização do imaginário democrático se relacionam quer ao surgimento de novas formas de subordinação decorrentes da expansão/aprofundamento das relações capitalistas de produção e da ampliação do intervencionismo estatal, quer à luta para redefinir os termos da relação entre democracia e socialismo (no campo específico dos movimentos de esquerda). A comodificação da vida social gestada a partir do pós-segunda guerra, em razão da inserção das mais diversas formas de relação social (trabalho, cultura, lazer, saúde, educação, sexualidade, etc.) à lógica do mercado, ensejou a proliferação de lutas em várias áreas: o próprio Estado de bem-estar, o movimento ecológico, movimentos urbanos, movimentos de minorias sexuais, de mulheres, de minorias étnicas (em alguns casos, claramente majoritárias!), etc. A expansão da intervenção estatal, seja no caso do Estado de bem-estar, seja no do esforço modernizante dos países periféricos, levou a uma crescente burocratização e a outros tantos conflitos de acesso e participação à formação de políticas e/ou distribuição de riqueza. Por outro lado, a oferta pública de certos serviços de alguma forma os subtraiu a uma rígida lógica de mercado, abrindo espaço para reações das quais o chamado neoliberalismo é uma das mais notáveis. A ampliação da noção de direitos, para incluir os chamados direitos coletivos ou sociais, introduziu um fator de permanente disputa e mobilização, modificando profundamente o discurso liberal-democrático clássico, mas também tornando cada vez mais complexa a relação entre sociedade civil e Estado. Finalmente, a

forte inflexão de ordem cultural que tem entre seus mais poderosos vetores o crescente papel da mídia e a difusão de uma cultura de consumo de massas, apesar de toda sua tendência à massificação e uniformização, abrem pelo mesmo movimento a promessa de acesso a bens à maioria da população cuja aferição num dado momento pode estar na raiz de novas formas de demanda democratizante.

A experiência mais recente da extensão do imaginário democrático se associou à recusa ou à experiência de fragmentação dos sujeitos unitários do imaginário social do século passado. O reconhecimento da especificidade dos novos antagonismos não se tem dado sem problemas, hesitações ou paradoxos. A direção que ele possa assumir não está dada de antemão, podendo tanto ser reacionária como transformativa: é possível ainda se insistir na replicação do antigo ator histórico (embora já não esteja mais de forma alguma claro se este seria a "classe operária", os "trabalhadores" ou os "excluídos", ou outro nome que seja); pode-se modular a especificidade em termos de um essencialismo das diferenças, de caráter conservador (os neo-racismos) ou esquerdizante (certas políticas de identidade); como pode-se também aprofundar-se uma concepção pluralista e democrática radical, através de uma **política de duplo vínculo** "pela máxima autonomização de esferas com base na generalização da lógica equivalencial-igualitária" [Laclau e Mouffe, 1989:167]. Resguardando-se de hierarquizar os dois momentos, ou sequenciá-los em etapas, uma tal posição buscaria manter a referência democrática da sociedade sempre aberta e, como tem defendido Derrida, *à venir*, ao mesmo tempo em que não se recai numa mera estratégia de oposição a toda e qualquer estabilização.

Isto quer dizer que **a lógica democrática, enquanto lógica da eliminação de relações de subordinação e desigualdade, é insuficiente para a formulação de um projeto hegemônico. Ela precisa ser suplementada por uma política da instituição social, de construção de uma nova ordem.** A unidade entre ambas deverá ser, no entanto, articulada e portanto contingente e situada no espaço das conjunturas históricas. A capacidade de assegurar as condições de manutenção/renegociação desta unidade é o teste de toda força ou projeto hegemônicos. Com as ressalvas de que uma dada formação social possui mais de um destes espaços hegemônicos; e de que nenhuma formação discursiva está em princípio aquém da possibilidade de exercer uma função hegemônica ou excluída dos espaços relevantes de luta hegemônica democrática. Neste terreno, nem há uma só política de esquerda, ou democrática, mas várias, nem o marxismo terá que ser o referencial de transformação ao qual todos os demais tenham que se remeter.

5. UM LIGEIRO ARREMATE

Uma série de desafios se colocam para a tradição radical, ante as tendências mais recentes da dinâmica social, expressas de várias formas: (i) no deslocamento de identidades individuais, grupais, nacionais, que se tentam reconstituir na base de um reforço de sua particularidade e de um retorno aos mitos de origem comunitários; (ii) na tentativa de desarticulação do vínculo entre liberalismo e democracia, por meio do resgate do momento "aristocrático" do primeiro e do mal-estar face ao igualitarismo da segunda, nos discursos neoliberais; (iii) no fracasso quase generalizado de projetos de esquerda em se apresentarem como alternativas factíveis de

poder para as massas ou fortes setores organizados do social. Nesse contexto, algumas das questões prementes para a esquerda hoje são: "como unificar, de forma a criar certos efeitos políticos, um conjunto de lutas baseadas numa dispersão de posições de sujeito? Como constituir novas formas políticas que não sejam o **produto** de uma unificação já dada ao nível de uma 'estrutura' mítica, mas que sejam elas próprias a fonte de qualquer unificação que possa existir? Como reconciliar efeitos unificantes num certo nível com a autonomia dos fragmentos em outro? Todas estas questões nos levam além do horizonte teórico e político do marxismo" [Laclau, 1990:165].

O pós-marxismo é uma tentativa de reconstruir a tradição radical, não como percurso a partir de um ponto de origem, mas a partir de uma genealogia do presente, que não pode cumprir o papel tradicional de fundamento. Assim, o marxismo não pode ser o único ponto de referência. Nem mesmo as conclusões políticas alcançadas por Laclau são absolutamente singulares. Conclusões semelhantes podem ser desenvolvidas a partir de outras formações discursivas - certas formas de cristianismo, certos discursos libertários estranhos à tradição socialista [cf. Laclau e Mouffe, 1989:3]. Por outro lado, a relação do pós-marxismo com outras tradições será resultado de práticas articulatórias que, em função de um antagonismo comum, construam cadeias de equivalências entre suas diferenças, onde a administração dos fatores de unificação e da irredutibilidade última dessas diferenças enseja a construção de pontos nodais, i.e., significantes de unidade, permanentemente instáveis, parciais e renegociáveis.

Ir além do horizonte teórico e político de Marx hoje tem desdobramentos em três áreas: na **filosofia**, pela demonstração das

limitações e ambiguidade do "materialismo" de Marx, particularmente de sua dependência de categorias metafísicas (ex. a idéia de leis da história, a idéia de determinação da superestrutura pela base); na **análise social**, pela demonstração da incompletude e paroquialismo (restrito à Europa ocidental do século 19) da grande intuição de Marx relativa às tendências de auto-desenvolvimento do capitalismo e dos antagonismos que este gera - os efeitos desloca-tórios do capitalismo ao nível internacional são hoje muito mais profundos do que prognosticara Marx; e é preciso radicalizar e transformar as concepções marxianas do agente social e dos antagonismos sociais; e na **política**, pela inscrição do socialismo como (apenas) um momento da revolução democrática, e consequentemente, pela "centralidade" assumida pela pluralidade dos agentes sociais e suas lutas, deslocando a idéia de um "ator histórico" e abandonando a de um ponto de chegada (e.g., a sociedade transparente ou liberada) - a história sempre estará aberta, porque sempre haverá antagonismos, lutas e uma opacidade parcial do social [cf. Laclau e Mouffe, 1990:129-30].

Para um pensamento tão sensível às condições históricas e contextuais em que a desconstrução do marxismo pela elaboração de uma teoria da hegemonia e da democracia plural e radical, a obra de Laclau fica a dever tratamentos históricos ou conjunturais mais alentados. O foco macro-analítico que ela assume, se contribui para sustentar uma reflexão teórica vigorosa sobre a relação entre contingência e necessidade, entre sujeito e estrutura, é pobre em mobilizar o seu arsenal analítico para além de exemplos relativamente formalizados e, portanto, nada contextuais. Para quem

defende uma concepção do discurso que recusa a distinção entre linguístico e extra-linguístico em nome da materialidade de toda estrutura discursiva, a concentração em textos da história do marxismo ou da teoria política contemporânea parece colocar em segundo plano, pelo menos como iniciativa pessoal, a tarefa de produzir análises de situações concretas em que casos não-textuais de discursos sociais envolvam os vários aspectos da problemática desenvolvida pela posição pós-marxista. Ou, se isto for ainda inapetecível, faz falta um tratamento mais detalhado, mesmo onde as indicações já foram feitas, de trabalhos situados no meio do caminho entre a teoria política e a análise de casos ou a "sociologia" de situações concretas, onde as linhas de aproximação e de distanciamento sejam mais explícitas do que uma remissão de rodapé a "uma excelente análise concreta". Enfim, faltam análises conjunturais que atualizem o sentido das indicações sobre democracia radical, pluralidade de políticas de esquerda, possibilidades articulatórias emancipatórias fora da tradição socialista marxista, e mesmo do sentido de hegemonia. Se já não mais vivemos na era dos discursos universais e das epistemologias normativas, estes exercícios são perfeitamente legítimos e requeridos pela própria lógica argumentativa do pós-marxismo.

O caso brasileiro, dos anos 80 para cá, nos parece inteiramente relevante no que diz respeito à direção argumentativa que seguimos aqui. Da formação de cadeias de equivalência num discurso da resistência democrática ao regime militar, passando pelo surgimento de novos movimentos sociais e outras experiências articulatórias, ao deslocamento introduzido pelo próprio caminho da transição (com

suas indefinições, avanços e recuos parciais, e disputa ideológica pela hegemonia do signifiante "democracia"), muito há o que fazer com as categorias desenvolvidas por Laclau. A trajetória das identidades coletivas ao longo do período, da unidade à fragmentação e às diversas tentativas recentes de recomposição, a emergência de um discurso de "democracia radical" nos anos 90, o embate entre a reação liberal-conservadora e uma atribulada identidade de esquerda (restando considerar a inadequação da imagem unificada que ambos os campos têm do outro) e a necessidade de renovar o "senso comum" democrático na direção de uma mais ampla adesão de massas, neutralizando a deslegitimação do discurso de direitos e participação ampliados, sem recair na unificação do espaço político sob o Estado ou o governo; enfim, a tensão crescente no cenário político atual do país entre um discurso da democracia como estabilidade e reforço dos padrões tradicionais de representabilidade, e outro, da democracia como auto-organização da sociedade - estes são outros tantos temas passíveis de tratamento sob uma perspectiva informada pelo trabalho de Laclau (12).

Obviamente não se espera com isto finalmente descobrir a pedra de toque de uma nova intervenção política de esquerda no cenário nacional. Mas as indicações abertas por um tal questionamento pode ajudar na construção de novos horizontes teóricos e políticos em cujo seio diferentes elementos discursivos possam flutuar, marcando, na passagem de um ponto a outro, trincheiras de uma resistência à inelutabilidade da ordem presente cuja forma e contornos ainda são matéria para a imaginação. Pode, além do mais, proporcionar um sopro de ar fresco na combatida reflexão estratégica das esquerdas,

perdidas entre "fazer oposição" e "clamar no deserto" para uma sociedade que diz mais sim do que não, ainda que sua voz "rouca" seja, por um lado, naturalizada e indeterminada como sendo "das ruas", e por outro, dissolvida nas ondulações da "opinião pública". Longe de matar essa criatividade ao mesmo tempo crítica e sem vergonha da utopia - isto é, da possibilidade de negar uma ordem para além de sua capacidade de representar uma ameaça a ela - a desconstrução do marxismo pode produzir efeitos renovados. Como diria Derrida, os espectros de Marx ainda estão muito presentes entre nós ... para serem conjurados ou exconjurados.

NOTAS

1. Não que haja justiça neste esquecimento das lutas internas à tradição marxista para enfrentar o desafio que os deslocamentos característicos do seu objeto de análise e crítica - o capitalismo - impunham à própria cidadela da teoria. Num trabalho recente, Jacques Derrida (1994) analisou brilhantemente o descompasso entre esta conjuração do espectro de Marx pela onda neo-liberal e conservadora de todos os matizes, ou pelas reduções academicistas ou teoricistas da "obra de Marx", e a injustiça do presente (do mesmo presente que se apresenta na nova conjuração do fim de século como anúncio do futuro glorioso do planeta sob a batuta do "mercado" e da "democracia liberal" fukuyamianos). Mas impõe-se reconhecer que uma vez disputando a verdade do real, do objetivo e do evidente no mesmo terreno dos seus adversários, o marxismo - mesmo o renovado - não teve como não se "render às evidências" de sua dissolução ou da inutilidade de seus esforços para se manter como a referência do campo radical.

2. Como diz Laclau num trabalho posterior, "Estabelecer os limites de uma resposta é recriar o significado original da questão" [1992:144].

3. Por outro lado, se se volta à tradição em busca de elementos para enfrentar os desafios do presente, não é porque ela possua a chave desses questionamentos, nem qualquer privilégio ontológico, epistemológico ou histórico, mas por uma questão de **compromisso ético** com o destino da tradição na qual se está situado (compromisso anamnético cujos contornos podem ser delineados num Walter Benjamin, num Martin Heidegger ou num Emmanuel Levinas). O reconhecimento de que se está situado, de que é impossível não estar, e de que o lugar de onde começar é aqui mesmo, se articula ao elemento ético da relação entre tradição e o outro que a interroga. A possibilidade de que respostas semelhantes (mas não idênticas, ou mesmo comensuráveis) possam ser atingidas por discursos situados em outras tradições é irrecusável numa tal perspectiva.

4. Um aspecto a ser explorado é a medida em que Laclau estaria disposto a estender o espectro de sua crítica da tríade essencialismo-objetivismo-determinismo à própria modernidade. Em "A Política e os Limites da Modernidade" (1992 [1988]) e "Poder e Representação" (1993), ele parece indicar isso, o que situaria a questão dos limites do marxismo mais em sua dimensão moderna do que em seu lugar no discurso social do século dezenove. Não é à toa que nestes dois textos Laclau menciona logo no início a problemática da pós-modernidade e sua relação com a linha de reflexão inaugurada pelo seu pós-marxismo, chegando mesmo a falar deste último, no texto de 1988, como sinônimo de "marxismo pós-moderno". A posição de Laclau, no entanto, onde a questão da pós-modernidade se colocou, é bem mais

nuançada e ao mesmo tempo menos detalhada do que uma pura adesão ao conceito permitiria. Para efeito do argumento sobre a mencionada tríade, no entanto, é suficiente situá-la no contexto histórico imediato do próprio surgimento do marxismo.

5. Na sua resposta às invectivas de Norman Geras, Laclau e Mouffe trabalham com detalhe a confusão feita por Geras, em sua concepção da oposição materialismo/idealismo, entre as questões da existência ou não de um mundo de objetos exterior ao pensamento (idealismo/realismo) e da existência ou não dos objetos fora da mente (redução do real ao racional/conceitual) [cf. 1990:105-12]. Ali a análise se estende ao tema do materialismo de Marx, e argumenta-se que este representa apenas uma transição entre os dois termos da oposição. Se Marx avançou na direção de mostrar que o espaço das diferenças sociais que constituem totalidades significantes, como "Estado" ou "idéias", é muito mais vasto do que se supunha, incluindo integralmente as condições materiais de reprodução social como parte das totalidades discursivas determinantes do sentido das formas políticas e intelectuais da vida, ele não foi um passo além na ruptura com a afirmação da racionalidade última do real. Aí também residiria o princípio do relacionismo radical de Marx, que vincularia as idéias ao conjunto das condições materiais de uma sociedade. Sua filiação idealista, neste sentido, se percebe em sua subordinação da "superestrutura" à "base", que exclui (ao invés de reintegrar) a consciência da existência social, na medida em que ela é determinada por esta última, constituindo-se num princípio (a lógica do desenvolvimento das forças produtivas) que representa a **essência** do desenvolvimento histórico: "Em outras palavras, o desenvolvimento

histórico pode ser racionalmente apreendido e é portanto **forma**" [Idem:111].

6. Ontologia, entretanto, não mais pensada ao modo de uma metafísica da presença, mas da interface entre poder e objetividade.

7. Decorrentes, entre outros fatores, da fragilidade da burguesia alemã pós-1849 enquanto líder de um movimento liberal-democrático e o fracasso do corporativismo lassaleano em incorporar a classe trabalhadora ao Estado bismarckiano; a depressão de 1873-1896; e o baixo grau de complexidade estrutural da classe trabalhadora. O fim da depressão e a transição para o capitalismo organizado (fordista) deram início à crise do paradigma social-democrata kautskyano, introduzindo uma crescente tensão entre as efetivas conquistas sindicais e as pretensões dirigentes do partido.

8. Laclau e Mouffe fazem aqui uma importante distinção: a crítica do economicismo tendo como alvo a questão da natureza e constituição do espaço econômico e a questão do peso relativo do econômico numa dada conjuntura histórica. A segunda questão não têm qualquer relação com a primeira, e pertence à esfera dos **resultados** de práticas hegemônicas. Isto é, a possibilidade de que numa conjuntura o que ocorra em todas as dimensões da sociedade seja determinado pelo que ocorre ao nível econômico nada tem a ver com a postulação de que em toda e qualquer situação histórica os processos sociais sejam determinados pelo econômico como categoria ontológica fundamental.

9. Duas breves implicações desta posição seriam que (i) nenhum termo de discurso é impassível de múltiplas leituras e nenhum discurso possui uma única interpretação possível, mesmo para seus partidários; e (ii) nenhum projeto consegue dar unidade plena ao social, incorporando ou pacificando todas as diferenças aí disseminadas, quer sincronica ou diacronicamente. O social é, para usar um termo derridiano, disseminação.

10. Pluralidade que se expressa tanto pela descoberta de áreas de luta fora da esfera do espaço unificado tradicional - o Estado - quanto pela irreducibilidade destas áreas umas às outras - ex. novos movimentos sociais/movimento operário.

11. Isto quer dizer que embora haja resistência onde quer que haja poder, nem todas essas formas de resistência são políticas. A existência de relações de subordinação entre agentes sociais não assegura que estas sejam percebidas como injustas, insuportáveis ou inaceitáveis (isto é, como relações de opressão), e que se lute para transformá-las. A presença do antagonismo e a decisão de alterar as condições que se percebem como desiguais e opressivas são condições para que se tenha hegemonia, para que se politize uma situação determinada [cf. Laclau e Mouffe, 1989:52-54].

12. Um esforço para enfrentar algumas dessas questões, no contexto de uma análise do papel articulatório dos grupos religiosos de esquerda durante a transição à democracia nos anos 80 pode ser encontrado em Burity, 1994.

REFERÊNCIAS

Bocock, Robert. 1986. *Hegemony*. Chichester/London, Ellis Horwood/Tavistock

Burity, Joanildo A. 1994. *Radical Religion and the Constitution of New Political Actors in Brazil: the Experience of the 1980s*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Governo da Universidade de Essex. Colchester, Inglaterra, mimeo.

Derrida, Jacques. 1972. "La Pharmacie de Platon", in *La Dissémination*. Paris, Seuil

_____. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore/London, The Johns Hopkins University

_____. 1992. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University

_____. 1994. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará

Emmison, Mike; Boreham, Paul; e Clegg, Stewart. 1987. "Against Antinomies: For a Post-Marxist Politics", in *Thesis Eleven*, no. 18/19

Geras, Norman. 1987. "Post-Marxism?", in *New Left Review*, no. 167, mai/jun

Laclau, Ernesto. "Discurso, Hegemonía y Política. Consideraciones sobre la Crisis del Marxismo", in *Campo*, Julio Labastida M. del (ed.).

Los Nuevos Procesos Sociales y la Teoría Política Contemporanea (Seminario de Oaxaca). Mexico, Siglo XXI, 1985, pp. 30-40

_____. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London, Verso

_____. 1992. "A Política e os Limites da Modernidade", in Holanda, Heloísa B. de (ed.) *Pós-modernismo e Política*. São Paulo, Rocco

_____. 1993. "Power and Representation", in Poster, Mark (ed.) *Politics, Theory, and Contemporary Culture*. New York, Columbia University, pp. 277-96

_____ e Mouffe, Chantal. 1989 *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*. London, Verso

_____. 1990. "Post-Marxism without Apologies", in Laclau, E. *New Reflections...*

Robertson, Roland. 1990. 'After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization', in B. S. Turner (ed.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE

Joanildo Burity é pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco e professor das pós-graduações em Ciência Política e Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Fonte: Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais
(www.clacso.org).

ESTUDANTES SEM COLÔNIA DE FÉRIAS

Maria Cristina Fernandes



O presidente Luiz Inácio Lula da Silva hospedou no Palácio da Alvorada um grupo de 16 adolescentes amigos de seus filhos. Disse que apesar de terem acesso a muita informação por meio da internet, esses jovens não têm conhecimento de coisas que já deveriam saber. Sentiu neles um "certo vazio" de referências e disse que alguns heróis lhes fariam bem - "Está faltando o pão-pão, queijo-queijo", resumiu, ao incluir os jovens brasileiros como alvo prioritário da campanha pela auto-estima que lançou esta semana.

Permanece acampado na Praça do Ferreira, centro de Fortaleza, um grupo de estudantes em protesto pela instituição do bilhete de ônibus eletrônico na cidade. O perfil desses estudantes em nada se assemelha ao dos jovens interlocutores do presidente. Protagonistas da mais importante mobilização estudantil desde que os carapintadas puseram Fernando Collor de Mello para correr de Brasília, os jovens de Fortaleza escrevem o mais recente capítulo de um movimento iniciado no ano passado em Salvador e que já percorreu o Brasil inteiro - em duas dúzias de cidades tão distintas quanto Florianópolis, Curitiba e Juazeiro do Norte (CE).



São instigados por situações distintas como aumento na passagem de ônibus - estopim da primeira manifestação de Salvador - ou a instituição de bilhete eletrônico, que em Fortaleza recebeu o nome de "passcard". Em algumas cidades, como Florianópolis,

conseguiram que a prefeita voltasse atrás no aumento da tarifa. Em outras, como em Fortaleza, foram derrotados pela catraca eletrônica. Passaram então a se unir com o objetivo comum da tarifa zero de ônibus. Suas passeatas chegam a reunir aos milhares e frequentemente acabam em violência. Na semana passada promoveram em Florianópolis o "Encontro Nacional de Luta pelo Passe Livre".

Alguns dos estudantes viajam de uma cidade a outra para organizar as manifestações, mas o principal instrumento de mobilização é a internet. Em um de seus sites (www.midiaindependente.org) marcam encontros, divulgam manifestos, discutem estratégia e reproduzem fotos, vídeos e depoimentos.

Estão ramificados em grupos locais de crença revolucionária como o "Crítica Radical", "Anarko-Punk", "Juventude Revolução Independente", e em partidos nacionalmente organizados, como o PSTU. Rejeitam com veemência a partidarização do movimento, mas, em algumas cidades, como Florianópolis, aceitaram colaboração de técnicos da gestão do PPS (1993-1996) que sugeriram o IPVA, as multas de trânsito e a Zona Azul como fontes de recursos para o passe livre. Em Fortaleza, no ato de 3 mil estudantes promovido no início do mês, o governador Lúcio Alcântara (PSDB), adversário político do prefeito Juraci Magalhães, decretou ponto facultativo nas repartições públicas estaduais.

Estão para o movimento estudantil - tradicionalmente liderados por UNE e UBES - como o novo Conlutas está para a CUT. São tendências que sempre disputaram com o PT no movimento estudantil. Divergiam entre chegar-ao-poder-para-mudar e o-poder-que-está-aí-não-muda-nada. O PT chegou ao poder, mas eles é que parecem ter levado vantagem na luta interna.

Autora de "1968: o diálogo é a violência - Movimento estudantil e ditadura militar no Brasil"(1999, Ed.Unicamp, 269 pags.) e professora de Sociologia da Unicamp, Maria Ribeiro do Valle diz que a chegada do PT ao Planalto pode ter exacerbado as motivações do movimento,

mas não são a sua causa. "O principal motivo está no bolso", diz, citando uma das reclamações dos estudantes - "De que adianta cota nas escolas se o estudante não tem como se deslocar até lá?".



Passes livre ressuscita movimento estudantil

Argumenta que, ao contrário dos carapintadas de 1992, que saíram às ruas em nome da democratização das instituições, os manifestantes do passe livre dão um caráter de "luta de classes" ao seu movimento e chegam a pregar até a "greve do voto". Colocam estudantes sem renda ao lado de desempregados na reivindicação pelo passe livre. Vê mais semelhanças com os movimentos estudantis de 1968, apesar do caráter mais pontual das reivindicações de hoje. Até o dia da morte do estudante Edson Luís pela ditadura, 28 de março, foi escolhido como data comemorativa do movimento.

Sem base de comparação é o apoio recebido pelos estudantes em 1968, que se confundia com a própria resistência à ditadura. "O avanço da sociedade de consumo dividiu mais os estudantes", diz. Cita a ocupação do "bandejão" do campus da Unesp, em Araraquara (SP), como outro exemplo. A reitoria tentou instituir um cartão de crédito do Santander/Banespa em que os estudantes debitariam as refeições, o xerox e as multas da biblioteca.

Os manifestantes ocuparam o bandejão indignados com a iniciativa da Universidade de ceder os dados dos estudantes para o banco. Mas a estudantada rachou. Houve quem se perguntasse por que a FGV podia trabalhar com um sistema desses e a Unesp não. Isso foi no ano passado e o cartão permanece suspenso até hoje.

"A imprensa nos chama de vândalos mas não vê o que está por trás do nosso movimento", queixa-se Beatriz Gurgel, 21 anos,



estudante de Comunicação em Fortaleza, e manifestante que se diz independente. Ela reclama do prefeito (Juraci Magalhães-PMDB), que teria deixado apodrecer uma tonelada de merenda escolar, e reafirma o caráter apartidário do movimento.

Não está acampada no centro da cidade, mas vai todos os dias lá. No acampamento, discutem sugestões dos colegas pioneiros de Salvador, como a de procurar uma aliança com os motoristas de ônibus. "Eles só reclamam se alguma passagem for registrada e não for paga", diz um estudante de Salvador, relatando que os motoristas de lá torciam para que a manifestação durasse mais para poderem rediscutir questões salariais. "Era como se estivéssemos fazendo a paralisação para eles".

Em comum, os estudantes - de anarco-punks a independentes -têm a certeza de que estão "ressuscitando o movimento estudantil". Podem estar exagerando, mas gastam bastante energia preenchendo o "certo vazio" que o presidente diz ter encontrado nos adolescentes da colônia de férias do Palácio da Alvorada.

23/7/2004

Fontes: Centro de Mídia Independente (www.midiaindependente.org).

Valor Econômico (www.valoronline.com.br).

PANFLETAGEM SUBLIMINAR

Ari Almeida



Estamos em Território Inimigo & o Inimigo está em nós. A primeira Grande Batalha contra o Império deve se dar dentro de Nossas Cabeças.

Libertar nossa imaginação. Poderosos Feitiços Publicitários iludem nossos Desejos mais Puros, Belos & Loucos. Mau Olhado Policial que aprisiona nossa Espontaneidade Selvagem. Engodos Geopolíticos, Castração Gramatical contendo nossa linguagem transgressora.

As raízes do Poder Total do Império estão em nossa psique e regem nosso cotidiano.

O Assustador Buraco Negro do Poder que tudo absorve & que tudo subverte & que lucra zilhões com a revolta dos Pobres Formigomens, tristes Ibus declamando discursos libertários para um Céu de Concreto.

Os Protestos & Discursos não devem mais ser Espalhafatosos & Coniventes com a lógica do Espetáculo & da Mídia.

Devem ser em Silêncio & Invisíveis: SUBLIMINARES.

Uma Terrível Conspiração agindo no subconsciente das pessoas.

O Novo Ativismo Global encontra-se num beco sem saída: A "Geração de Seattle" encontra-se presa à sua própria mitologia. Os protestos contra a guerra não deram em nada. Os tanques nas avenidas de Bagdá são um Triste Retrato de uma derrota precoce.

Precisamos de Novas Táticas. Teatro Secreto. Loucos Subversivos agindo na calada da noite. Vândalos & Bárbaros criando Novas Situações que arrebenhem as correntes da Realidade Consensual.

Panfletagem Aleatória despertando Estranhos Atratores numa caótica sociedade fragmentada.

"Tornai-vos Invisíveis

Nada é Real----Tudo é Permitido

Bárbaros Invisíveis que Nada Respeitam

Vândalos que fodem com o Cotidiano (mas que devem, impreterivelmente, Gozar Dentro)"

Comícios em forma de Jogos Secretos.

(Experimente fazer um comício em que as pessoas nem desconfiem tratar-

se de um comício: PANFLETAGEM SUBLIMINAR)

Terrorismo Postal & Sabotagem Ideológica (Santo Hakim), mas lembre-se que a Segunda Grande Batalha se dá no campo da Semântica Corrompida. Aproveite que o Demônio está embrigado com seu Vinho Do Poder & que os Magos não estão do lado do Império.

Faça seu Ativismo Secreto & suas Loucas Conspirações e no mundo real: seja um Delinquente, Inconsequente & Demente.

----Delinquente (por causa do estupro do espaço)----Inconsequente (por causa do estupro do tempo)----Delinquente (por causa do estupro da linguagem).

Panfletagem Subliminar Já.

Fontes : Centro de Mídia Independente (www.midiaindependente.org).

Delinquentes de Curitiba (www.delinquente.blogger.com.br).

PÓS-MÍDIA (para Félix Guattari)

Franco Berardi (Bifo)*



Nos anos 80 estávamos todos como que paralisados pelos acontecimentos. Além do terror que se espalhava sobre a cena política italiana, a emergência de um poder que mais parecia uma simulação midiática de natureza fantasmagórica, despontava, para quem estava atento, como a mais perigosa tendência do autoritarismo pós-moderno.

Aproveitando as brechas que as rádios livres tinham aberto, quem se insinuou foi um advogado milanês, amigo dos saqueadores socialistas. O milanês abria canais de televisão um depois do outro. "Volte para casa bem depressa que o canal 5 te espera!", anunciavam os ameaçadores outdoors nas auto-estradas.

Em 1984, na Universidade Autônoma de Montreal, ocorre um colóquio sobre as novas formas de autoritarismo, e eu disse que na

Itália o perigo para a democracia provinha sobretudo de um milanês, que estava comprando a mente dos italianos através de canais de televisão e da publicidade. Começava a surgir no horizonte a mais inquietante das distopias, o pesadelo de Orwell, de Apinard, de Dick e de Burroughs, qual seja, a conquista da mente social pelos agentes tecno-virais manipulados por uma máfia sorridente e assassina.

No entanto, quando eu passava em Dhuizon, na casa vizinha à clínica psiquiátrica de LaBorde, Félix Guattari me falava de uma perspectiva completamente diferente. Enquanto o sistema midiático tornava-se o agente central da colonização mental e do autoritarismo político, Félix falava da sociedade pós-midiática.

A primeira vez que ele me falou nestes termos, pensei que estivesse brincando comigo. Mas depois ele começou a se explicar. E me falou — estávamos no início dos anos 80, talvez no verão de 82 - que não era o caso de temer o predomínio da televisão sobre os fluxos da comunicação social. De fato, segundo Guattari, os progressos da informática tornariam possível uma larga difusão de combinações rizomáticas. "Relações bidimensionais e multidirecionais entre coletivos de enunciação pós-midiática", dizia ele. Estas combinações, assim como seus modelos relacionais, iriam infectar o sistema televisivo centralizado, para depois perturbar e desestruturar todas as formas hierárquicas estatais e econômicas.

Félix estava descrevendo claramente a utopia da rede, rizoma proliferante de cérebros e de máquinas. Aquela utopia se encarnou na tecnologia, na cultura, inclusive na imprensa. Mas como todas as utopias, naturalmente, não é pacífica. Assim, trava-se uma guerra no

contexto do devir pós-midiático. É a guerra interminável entre o domínio e a liberdade. No transcorrer dos anos 90, o rizoma desenvolveu-se, mas foi contaminado por vírus semiotizantes de natureza centralizadora e hierarquizadora. A penetração da publicidade, do *business*, da televisão na rede telemática foi um dos aspectos dessa infiltração. Outro aspecto foi a imposição da propriedade intelectual do software. Mas a complexidade do sistema rizomático não pode ser reduzida definitivamente pela ação de nenhum projeto redutor. Nesse sentido, a profecia pós-midiática de Félix Guattari segue sendo desmentida a cada dia e a cada dia confirmada pela dinâmica incessante do domínio e da liberdade.

Mas o ponto filosoficamente mais importante da profecia pós-midiática de Félix Guattari está aqui: Félix nos compele a perguntar o que quer dizer mediatização, e em que medida a mediatização envolve, incomoda, reprime, apaga a nossa singularidade corpórea. Nós estamos presos no emaranhado midiático porque isto torna possível uma expansão da nossa experiência, mas este emaranhado corre o risco de continuamente paralisar, imbecilizar, destruir a nossa singular sensibilidade.

A luta fundamental do tempo que corre é aquela que consiste em ritualizar continuamente a singular sensibilidade do nosso existir. É esta a batalha pós-midiática.

Tradução da Agência Imediata

*BERARDI, Franco (Bifo). "Postmedia" in MEDIA ACTIVISM; Strategie e pratiche della comunicazione indipendente; mappa internazionale e manuale d'uso; Matteo Pasquinelli (org). Roma, DeriveApprodi, 2002.

Fonte: Imediata (www.imediata.com).

QUE VENHA A MÍDIA TÁTICA! (1)

Ricardo Rosas e Tatiana Wells

Um espectro ronda a cultura - o espectro da mídia tática. Desafiante, brincalhona, iconoclasta e consciente, a mídia tática não tem papas na língua para por em questão os padrões do bom gosto, da apatia social, da prática artística ou da asepsia ideológica das novas mídias.

A partir dos anos 80 e com o advento de tecnologias baratas, uma nova forma de ativismo começa a surgir levada pela idéia de nomadismo e resistência. Esses movimentos visam oferecer uma outra maneira de pensar a função transgressiva da comunicação, muitas vezes através de um discurso estético. Essas características vêm tanto dos movimentos de contracultura dos anos 60 quanto da versão europeia de estética revolucionária vanguardista. As vanguardas mudaram o lugar da arte das galerias para as ruas reintegrando-a à práxis da vida, mas a experimentação cultural não pode ser privilégio de uma política ou movimento assim como a arte não precisa mais ser a expressão maior de uma superioridade moral.

Mídia Tática é um conceito que se firmou nos anos 90, fruto de práticas de ativistas de mídia e festivais de novas mídias na Europa e nos EUA. Seu fundamento básico é a produção "faça-você-mesmo", realizando um uso diferenciado das potencialidades de comunicação tornadas possíveis graças à crescente acessibilidade de materiais e equipamentos de mídia.

Desvinculada de interesses de mercado e de agendas ideológicas associadas aos grandes meios de comunicação, a mídia tática dá voz a todos aqueles excluídos desses meios: classes desfavorecidas, minorias (raciais, sexuais, etc.), comunidades alternativas, dissidentes políticos e artistas de rua, entre outros.

Mídia tática usa não somente os meios usuais, mas também os espaços públicos - não como mera maquiagem urbana, mas voltada a questões de interesse geral, e por isso sua natureza híbrida misturando cultura popular, cultura oposicionista e mesmo a cultura de massas. Daí também sua vasta abrangência, que vai da reutilização de mídias tradicionais como tv, rádio, vídeo, meio impresso e artes em geral, a web sites, produção de softwares e todo tipo de mídia eletrônica, incluindo igualmente, se for o caso, performance, djs e teatro de rua. Rua = esfera pública alternativa que permite uma maior interação entre obra e audiência. Mídia como entendimento de seu próprio potencial criativo, e a conscientização como um processo crítico contra a hegemonia deformadora.

Isso não quer dizer que ela seja somente uma mídia alternativa, pois o conceito de mídia tática foi criado justamente para fugir destas dicotomias - amador vs profissional, alternativo vs. mainstream - baseado-se justamente na flexibilidade de suas extensões, de suas respostas, assim como no trabalho colaborativo e em sua mobilidade entre as diferentes mídias. O mais importante são as conexões temporárias que conseguem ser feitas através dela.

Mas qual o sentido de um "Laboratório de Mídia Tática" no Brasil?

Ocorre que muita gente tem produzido mídia tática por aqui, mesmo sem saber que o que fazem tenha um nome. Seja intervenção urbana, usos táticos da arte, da web, de rádios piratas, fanzines e por aí vai, o fato é que estamos assistindo a um verdadeiro boom de mídia indie no Brasil. Algo que não se poderia deixar passar despercebido. Além disso, urge uma inclusão digital que contemple, por exemplo, quem não possa bancar um micro. O conceito de mídia tática, então, pode ser adaptado à realidade brasileira ao propor alternativas, formas de mobilizações que propagam circuitos interdependentes. Essas buscas por autonomia falam sobretudo de educação, disseminação tecnológica inclusiva e relações centro-periferia.

Antropofagizamos práticas de mídia para, além de propor a coletividade e autonomia das relações produtivas, reconhecer igualmente a periferia - somos todos periféricos em relação ao Império - como realidade marginalizada e, antes de tudo, expressão primeira da lógica colonizada das culturas latino-americanas.

O estudo dessas praticas, através de um laboratório, demonstraria como utilizamos, consumimos e passamos adiante essas representações, pois já sabemos que as usamos muito mais criativamente do que supomos. Um laboratório, sendo um espaço de experimentação, de troca de informação e experiências, e um local em que químicas insuspeitadas acontecem. Um laboratório de mídia tática é um espaço em que todos nós somos artesãos de nossa mídia. Onde todos podem produzir, interferir, recombina, informar a nossa realidade ordinária e assim voltar aos pequenos mitos cotidianos. Os praticantes de mídia tática são aqueles que não somente produzem

suas histórias locais, seus dramas, alegrias e preocupações, como também as protagonizam.

Seja você a sua mídia, esse é o nosso lema!

E parafraseando o antropófago-mor,

"A nossa independência ainda não foi proclamada".

Contra a realidade social, vestida e opressora, catalogada de estatísticas e personagens de novela. Contra as guerras santas, os reality shows e os tráficos de sonhos disfarçados pela convivência dos jornais espetaculosos ante a anestesia e a cegueira de quem vê apenas o lado de cá das grades que se auto-impõem - a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias de um outro mundo possível.

1. Este texto foi o manifesto do festival Mídia Tática Brasil, realizado em março de 2003, na Casa das Rosas, em São Paulo.

Fonte: Mídia Tática (www.midiatatica.org).

A ORGANIZAÇÃO DA RESISTÊNCIA

François Brune*



Todas as formas da luta são boas, desde que denunciem as finalidades do sistema liberal, as múltiplas convivências que tece com a mídia, o enclausuramento de nossas vidas, a uniformização cultural e econômica do planeta e as ações dos homens que não cessam de despolitizar os cidadãos, para melhor subjugar-los.

.....

A Resistência está se organizando. Não poderia ser de outra forma. Qualquer dirigente político que tenha a noção do interesse público, qualquer jornalista que deseje de fato informar, qualquer educador que queira desenvolver a consciência, qualquer humanista que tente promover a dignidade dos indivíduos, qualquer militante que trabalhe pela emancipação dos povos, ou simplesmente pela salvaguarda da cidadania, todos encontram em seu caminho o obstáculo da publicidade. Estas duas últimas décadas viram surgir muitos protestos individuais ou de categorias, sem dúvida esparsos demais para deter o vasto sistema econômico-midiático

que nos cerca, mas cuja reprodução preparou a resistência coletiva que agora está emergindo.

A oposição do público sempre se manifestou, isoladamente, nas cartas indignadas da correspondência dos leitores de jornais e revistas. Submetidas a uma seleção, é claro. Deturpadas, obviamente. Mas bem presentes, e não deixando de provocar, muitas vezes, respostas constrangidas por parte dos "suportes" questionados.(1)

Um contra-poder indispensável

As pichações nos painéis e os cartazes rasgados, ou "grafitados", são outras formas de revolta isolada que, embora "ilegais", não deixam de ser respostas legítimas na medida em que os cidadãos, que pagam impostos para usufruir de um espaço público sadio, não têm, na maioria das vezes, outro meio para defender a *sua* paisagem a não ser rabiscando as ignóbeis produções da poluição publicitária.(2)

As associações de consumidores, de maneira mais sistemática, são regularmente levadas a denunciar os desvios da publicidade. Não são poucas as edições de suas revistas que apresentam mentiras desta ou daquela campanha, ou a desinformação sobre produtos (a composição, os perigos etc.). Centrado no produto, numa melhor relação qualidade/preço, o protesto consumista fica muitas vezes preso à ideologia do consumo. É, no entanto, um contra-poder indispensável, que mostra, no dia-a-dia, as manipulações de que somos objeto, os desvios da lei e o cinismo dos comerciantes.

O papel das mulheres

Uma outra forma de resposta é a dos profissionais da saúde, que se insurgem, há quinze anos, contra os males do condicionamento publicitário. Tiveram que deplorar o abuso de doces entre crianças, a obesidade – em nítida progressão entre a juventude –, as múltiplas deteriorações provocadas pelo alcoolismo e pelo tabagismo em todos os níveis, sem falar dos acidentes rodoviários, propiciados pelo culto do automóvel. Tiveram que enfrentar as articulações do *lobby* dos anunciantes, por ocasião da lei Evin. Tiveram que exortar os poderes públicos a não se omitir diante do imperialismo publicitário. E freqüentemente fracassaram, devido à covardia dos políticos...(3)

As feministas, por sua vez, permaneceram e permanecem na linha de frente desse combate. Sua resistência manifestou-se principalmente por ocasião da lei Roudy. Determinados artigos dessa lei previam a possibilidade de processar judicialmente os responsáveis por publicidade sexista. A coalizão de interesses econômicos e midiáticos provocou a derrubada desse aspecto do projeto.(4) A partir daí, a luta prosseguiu através de diversas associações, dentre as quais as recentes *Chiennes de garde* (Cadelas de guarda) e *La Meute* (A Matilha). (5) E um certo número de militantes compreendeu que é inútil denunciar as representações degradantes da mulher em *determinadas* publicidades se não se atacar radicalmente o *sistema* publicitário, cuja lógica é manipular todo e qualquer ser para fins comerciais (a mulher, claro, mas também o homem, a criança, o velho etc.).

A exaltação do *american way of life*

Outras autoridades "morais", ou institucionais, fazem ouvir de tempos a tempos suas vozes indignadas diante da perda ou da profanação dos "valores", ligadas à devassidão publicitária. Estas denúncias, úteis, explodem no campo da mídia. Mas são freqüentemente prejudicadas pelas ambigüidades dos que protestam. Por exemplo, muita gente se sentiu incomodada com a ira antipublicitária do comandante Cousteau, que, por seu lado, usava a publicidade para ampliar sua fundação e sua imagem. Da mesma forma, o sofrimento público do cardeal Lustiger diante de certas apresentações cinematográficas de Cristo não pôde fazer esquecer as palavras do Vaticano legitimando o sistema publicitário com o exemplo do Salvador: "O próprio Jesus fez publicidade". (6)

Mais constantes, e também mais eficazes, foram as posições dos militantes ambientalistas, confrontados com a poluição publicitária que desfigura a paisagem diária e degrada a vida da cidade numa festa de desenhos. É o caso da entidade "Paysages de France", que há dez anos vem conseguindo, por meio de um trabalho obstinado, um certo número de vitórias locais, não sem ressaltar, aos olhos de todos, o vandalismo do poder econômico, a insuficiência da lei, e a tibieza – e até a cumplicidade – dos representantes da autoridade pública.(7) A luta contra os prejuízos ambientais da publicidade não se limita, aliás, à presença obstrutiva de placas e cartazes: os ecologistas denunciam, de forma mais grave, a ideologia publicitária em si, uma vez que esta, exaltando por toda parte o modelo ocidental de super-consumo (o *american way of life*), incentiva e mascara a pilhagem de recursos do planeta, a destruição dos espaços verdes, a produção do efeito-

estufa. (8)

Nasce a antipublicidade

Todas essas respostas parciais, surgidas em função dos acontecimentos, evidentemente não foram suficientes. Foi preciso que se criassem entidades e associações que atacassem de frente o imperialismo publicitário em todos os seus aspectos e em todos os seus prejuízos. Depois do *Publiphobe*, que apareceu em 1990, foi a vez, em 1992, da Résistance à l'Agression Publicitaire (RAP – Resistência à Agressão Publicitária). (9) Apesar do apoio de personalidades famosas, esse grupo de irredutíveis levou um certo tempo para ser reconhecido. A RAP aparece agora, no campo social, como uma rocha salutar à qual podem aderir os cidadãos conscientes da manipulação publicitária, e que se opõem à opressão da falsa felicidade do "consumo".

Em 1999, foi a vez de publicitários, enojados com o mercantilismo e o falso prestígio de sua "arte", abandonarem a condição de sacerdotes para denunciarem o bezerro de ouro que haviam adorado. O Comité des Créatifs contre la Publicité (CCCP – Comitê dos Criativos contra a Publicidade) interveio com brilhantismo na rotina da mídia, lançando a revista *Casseurs de Pub*, apesar da censura do meio profissional. (10) As relações que se criaram entre "Paysages de France", RAP e CCCP, por mais limitados que sejam seus meios de atuação, permitem esperar uma ampliação da resistência. Contra a massa midiática do Golias publicitário, nasceu a funda da antipublicidade. Mas é preciso não subestimar as armadilhas capazes de tornar inoperante esse movimento emergente.



Uma opressão multidimensional

Os resistentes têm três tipos de dificuldades pela frente. Inicialmente, a desigualdade de poder entre os cidadãos e o sistema que os escraviza: de um lado indivíduos que, mesmo reunidos, estão, antes de tudo, ocupados pela importante tarefa de viver – e, portanto, só podem lutar esporadicamente; do outro lado, há um *conjunto* de profissionais da alienação, que fazem desse trabalho sua profissão *em tempo integral*, e dispõem, para condicionar a massa, de armas psicológicas, neuro-sensoriais, sociológicas (pesquisas) e semiológicas (técnicas de comunicação). Além disso, os opressores utilizam-se de uma *estratégia de transbordamento*: enquanto eu me insurjo contra o *outdoor* que obstrui minha rua, um anúncio de televisão enfia na cabeça de meu filho a última marca que ele vai

exibir; enquanto eu protesto contra a invasão de minha caixa de correio, legiões de adolescentes aprovam o celular gratuito com conversas entrecortadas por anúncios...

Os níveis de resistência

O segundo problema está nos diversos níveis de resistência que é preciso pôr em prática simultaneamente. A opressão publicitária é multidimensional. É um risco acreditar que, marcando pontos em determinado plano, se está protegido contra os outros, Ora, a violência publicitária deve ser combatida simultaneamente: (11)

- no plano econômico: opondo-se incansavelmente ao condicionamento à compra, (12) às pulsões de apropriação, aos mimetismos da identificação pela marca, tudo o que é estimulado pela publicidade, principalmente entre os jovens;

- no plano ambiental (e mental!): desmistificando a ideologia própria da sociedade de consumo, o fetichismo do objeto, os templos do culto (as feiras/festas dos centros comerciais), os produtos lançados como eventos, que prescrevem o dever de consumir como rito de integração com a época, numa espécie de cortina de fumaça que tenta ignorar as grandes misérias do Terceiro Mundo e as ameaças contra a biosfera;

- no plano cultural/simbólico: denunciando os estereótipos recorrentes veiculados por cartazes e anúncios, os modos de felicidade convencionais, os esquemas de desejo alienantes, as formas de pensamento-reflexo e, para

concluir, o famoso "estilo de comunicação" que não cessa de manipular (ou recuperar) o simbólico para vender mais, sob o pretexto de que é isso a arte de nosso tempo! Especificamente, desde que a publicidade parodiou o discurso libertário, há, para os militantes, o risco de exporem seu combate numa linguagem tão próxima do "estilo publicitário" – acabando por celebrar, ao imitá-lo, o adversário que desejam abater.

Uma dissonância na sinfonia

Última armadilha, que não é das menores: como tornar conhecido o combate antipublicitário, para ampliá-lo? Através dos meios de comunicação, infelizmente! Ora, a visão que a mídia tem do mundo está de tal forma impregnada pela ideologia publicitária que se corre o risco de desvirtuar a revolta antipublicitária na própria maneira – por eventos – pela qual repercute. Mídia e publicidade, na realidade, se unem para incentivar, no âmago do ser humano moderno, uma mesma "pulsão consumidora", que leva as pessoas a "engolirem tudo" – quer se trate de eventos, de espetáculos, de marcas, de produtos, de "stars" ou de imagens de si próprio, a ponto de ser necessário todo dia renovar esse "consumo". Nessa lógica, compreende-se que a mídia procure também, de tempos em tempos, divulgar protestos antipublicidade ("publíforos" de plantão, se possível originais e "arcaicos"), os quais são desarmados ao mesmo tempo que são "consumidos", com o resto do noticiário, sem chegarem a perturbar a ordem econômico-comercial. Isso até "vacina" o grande público contra seu próprio espírito crítico. A contestação antipublicitária se insere então, como episódio ritual, na vasta "cultura publicitária" que dá o ritmo da mídia. A matilha dos "publíforos" ladra, a caravana publicitária passa, todo mundo se

manifesta (estamos numa democracia, não é?) e o jogo está feito.

Nesse contexto, é arriscado para os rebeldes fazerem ouvir sua dissonância nessa sinfonia audiovisual. E ilusório acreditarem que, enfim, tenham "agido" por terem sido autorizados a, ocupando um tamborete da mídia, questionar o trono publicitário...

Um movimento amplo e coletivo

Estas observações não pretendem desmobilizar, mas conferir a verdadeira dimensão a um desafio, que não será eficaz sem a consciência de seus limites. Uma ação isolada não tem sentido, se não se articular numa estratégia de conjunto; a denúncia do sistema fica incompleta, se não perseguirmos, no fundo de nós, as conviências que esse sistema mantém com nosso psiquismo normalizado; seria inútil demolir a ideologia do consumo, se nossa relação com o mundo permanecesse do tipo da apropriação-satisfação. Todas as formas da luta – vaiar a publicidade nas salas de cinema, distribuir bônus de não-compra na entrada das grandes lojas na época das festas de fim de ano, pichar anúncios, devolver ao remetente a propaganda que entope as caixas postais etc. – são aceitáveis. Com a condição de se inserirem num movimento coletivo que denuncie, simultaneamente, as finalidades do sistema liberal, as múltiplas conviências que este tece com o mundo jornalístico, o enclausuramento de nossas vidas na ótica unidimensional da produção-consumo, a uniformização cultural e econômica do planeta e as ações dos homens, ou aparelhos de poder, que não cessam de despolitizar os cidadãos para melhor subjugar-los. Se não, valem tanto quanto se abster.

Notas

1. A leitores indignados por causa de uma publicidade sexista publicada em suas colunas, *Le Monde*, por exemplo, se viu obrigado a declarar: "Uma boa parte da publicidade especula com o corpo feminino e as relações ambíguas entre os sexos. Se a direção da redação tivesse que se pronunciar a respeito de cada uma das imagens, entraria em conflito permanente com os anunciantes e acabaria por se afastar de sua função" (18 de dezembro de 2000). Qual é, então, a "função" de uma redação?
2. Em *Le Publiphobe* nº 53, Ivan Gradis justifica a legitimidade dessas ações diante do poder público contrário a aplicar a lei. Michel Serres lamenta que o público não se reúna, "tomado por uma ira profética", "para destruir e queimar esses cartazes vergonhosos e seus autores junto" (*Le Monde de l'Education*, setembro de 1997).
3. Sobre este ponto, podemos nos remeter às campanhas incentivadas pelo professor Got nos anos 1986-88, e, mais adiante, contra o "patrocínio esportivo" sutilmente organizado pelos produtores de álcool, contra o tabagismo favorecido por enormes investimentos publicitários, contra o culto da velocidade das publicidades de automóveis. Apesar da palavra de ordem "Não deixem que os publicitários façam a educação de seus filhos", e de algum sucesso parcial (o projeto de autorização das publicidades de álcool na televisão foi abandonado), o professor Got acabou por desistir diante das hesitações do governo.

4. Ler o artigo, de Simone de Beauvoir, "La femme, la pub et la haine", Le Monde, 4 de maio de 1983.

5. Fundadas por Florence Montreynaud.

6. Ler "Le Vatican absout la publicité" ("O Vaticano absolve a publicidade"), Le Monde Diplomatique, abril de 1997.

7. "Paysages de France" obteve principalmente duas vitórias significativas: contra a proliferação anárquica de cartazes publicitários em Bordeaux (em 1997) e, mais recentemente, contra um vasto dispositivo publicitário ilegal chamado "la raquette Leclerc", em Comboire, cuja desarticulação foi conseguida após quatro anos de luta... Ler Paysages de France, MNEI, 5, place Bir-Hakeim, 38000 Grenoble.

8. Ler "L'Annonce faite au tiers-monde" (Le Monde Diplomatique, maio de 1988), e o nº 2 da revista L'Ecologiste, sobre a crise climática (25, rue de Fécamp, 75012 Paris). Sem esquecer a palavra de ordem da Jornada Sem Compras: "Faça um gesto a favor da Terra: pare de comprar".

9. A Associação conta com cerca de 600 membros, e publica a revista Rap-Echos.

10. Casseurs de Pub surgiu em novembro, por ocasião da Jornada Sem Compras lançada pela Media Foundation (que edita a revista canadense Adbusters). Em 1999, o filme que acompanhava essa atuação, e que deveria ser apresentado entre os anúncios de televisão com tarifa normal, foi

recusado pelos canais, sem que se soubesse quais foram as pressões... CCCP e RAP têm um mesmo site na Internet: www.antipub.net.

11. Ler, de François Brune, "Violences de l'idéologie publicitaire", Le Monde Diplomatique, agosto de 1995.

12. Ler, de François Mazoyer, "[A irresistível perversão da compra](#)", Le Monde Diplomatique, dezembro de 2000.

Fonte: Le Monde Diplomatique (www.diplo.com.br/).

A EVOLUÇÃO DO RECLAIM THE STREETS

Centro de Mídia Independente

O grupo de ação direta Reclaim the Streets (RTS) ganhou bastante reconhecimento nos últimos anos. De bloqueios de estradas a festas de rua, de greves de empresas de petróleo à organização dos trabalhadores; cada vez mais suas ações e idéias estão atraindo pessoas e a atenção internacional. No entanto, o surgimento aparentemente repentino deste grupo, sua penetração na cultura alternativa popular e sua filosofia foram poucas vezes discutidas.

O RTS foi formado originalmente em Londres, no outono de 1991, mais ou menos no mesmo período em que surgiu o movimento contra as estradas. Com a batalha pelo Twyford Down zunindo no fundo, um pequeno grupo de indivíduos se juntou para retomar as ações diretas contra os carros. Nas suas próprias palavras eles estavam fazendo uma campanha:

"POR caminhadas, pedaladas e por transporte público barato ou de graça e CONTRA carros, estradas e o sistema que os criaram".



O seu trabalho foi em pequena escala, mas efetivo e, mesmo nesta época, tinha elementos audaciosos, táticas surpreendentes que moldaram as ações mais recentes do RTS. Houve o episódio do carro destruído no acostamento, simbolizando a chegada do *carroarmagedon*, linhas de divisão de pista “faça você mesmo” durante a noite pelas ruas de Londres, interrupção da exposição Earls Court Motor Show em 1993 e ações de intervenção em propagandas de carro pela cidade. Entretanto, a preparação da campanha contra a rodovia M11 deu ao grupo um foco mais local e o RTS foi absorvido temporariamente na campanha contra a M11 no leste de Londres.

O período da campanha contra a M11 foi significante por diversas razões. Enquanto Twyford Down era uma campanha predominantemente ecológica – ao defender uma área “natural” – a localização urbana da resistência à construção da M11 permitiu englobar tanto questões sociais quanto políticas. Além dos argumentos anti-rodovias e ecológicos, havia uma significativa comunidade urbana que enfrentou a destruição do seu ambiente social com a perda de lares, degradação da qualidade de vida e fragmentação da comunidade.



Além destas considerações políticas e sociais, a campanha contra a M11 permitiu o aumento da prática da ação direta entre os envolvidos. Árvores-telegrafos foram construídas, um número grande de pessoas esteve envolvida em ocupações de áreas, multidões de ativistas tiveram que

utilizar manobras para passar a perna na polícia. Os manifestantes também ganharam experiência e aprenderam a lidar com certas funções como publicidade, mídia e doações.

Depois, no final de 1994, uma granada política foi lançada na arena da campanha contra a M11: a Justiça Criminal e a Ação de Ordem Pública. Da noite para o dia, protestos se tornaram um ato criminoso. Mas o que governo não esperava era que essa legislação iria unir e motivar os diversos grupos que ela tinha tentado reprimir. A luta dos ativistas anti-rodovias se tornou um sinônimo de viajantes, ocupas e sabotadores de calçadas. Em particular, a repentina cena rave politizada se tornou um foco social comum para muitas pessoas.

A campanha contra a M11 terminou na batalha simbólica e dramática de Claremont Road. Finalmente, com as batidas repetitivas de Prodigy ao fundo, a polícia e os seguranças dominaram as barricadas, as barreiras humanas e os andaimes, mas a guerra estava apenas começando. A época da campanha contra a M11 criou uma nova aliança política e social e, no meio da campanha, fortes amizades entre ativistas foram formadas. Quando a Rodovia Claremont foi perdida, o coletivo procurou novas formas de expressão e o Reclaim the Streets foi formado em fevereiro de 1995.

Os anos que se passaram viram o crescimento do RTS. As festas de ruas I e II foram feitas com grande sucesso no verão de 1995 e ocorreram várias ações

contra a Shell, a embaixada da Nigéria e a exposição Motor Show de 1995. Depois, em julho de 1996, houve o sucesso massivo da festa de rua da M41, onde durante nove horas 8 mil pessoas tomaram conta da rodovia M41, no oeste de Londres, festejaram e se divertiram. Alguns arrancaram pedaços da pista com pás e nos seus lugares plantaram árvores que foram resgatadas da construção da M11.

Em um nível base, RTS continuou a se concentrar nos carros, mas isto tem se tornado algo simbólico, não específico. O RTS procura inicialmente criar debates sobre as lutas contra as estradas, levantar a questão do custo social e ecológico do sistema de carros:

Os carros que ocupam as ruas estreitaram os pavimentos... (Se) os pedestres... quiserem olhar uns aos outros, eles vão ver carros no fundo, se eles querem olhar para o prédio do outro lado da rua eles vão ver carros pela rua: não existe um único ângulo de visão onde os carros não sejam vistos, de trás, pela frente, dos dois lados. O seu barulho onipresente corrói todos os momentos de contemplação como se fosse ácido.



Os carros dominam as nossas cidades, poluem, congestionam e dividem as comunidades. Eles isolaram as pessoas umas das outras e tornaram nossas ruas meros meios para veículos motorizados passarem sem qualquer respeito pelas pessoas que estão perturbando. Os carros criaram vazios sociais: ao permitir às pessoas se moverem cada vez mais distantes de suas casas, ao dispersar e fragmentar atividades cotidianas e ao aumentar o anonimato social. O RTS acredita que se nos livrarmos do carro poderemos recriar um ambiente mais seguro e mais atrativo para se viver, poderemos devolver as ruas para as pessoas que vivem nelas e, talvez, redescobrir um senso de “solidariedade social”.

Mas os carros são apenas um pedaço do quebra-cabeça e o RTS está também levantando as amplas questões por trás da questão dos transportes

– sobre as forças políticas e econômicas que guiam a “ cultura do automóvel”. Os governos dizem que “as rodovias são boas para a economia”: mais bens sendo transportados a longas distâncias, mais petróleo sendo queimado, mais consumidores em supermercados fora das cidades – está tudo relacionado com o aumento do “consumo”, porque existe um indicador de “crescimento da economia”; está ligado à cobiça, à exploração em curto prazo de recursos cada vez menores sem preocupação com os custos a longo prazo. Por isso o ataque do RTS aos carros não pode se desligar de um amplo ataque ao próprio capitalismo.

"Nossas ruas estão cheias de capitalismo como estão de carros e a poluição do capitalismo é muito mais insidiosa" (Panfleto)

O mais importante para o RTS é encorajar mais pessoas a tomarem parte em ações diretas. Todos sabem da destruição que os carros e as rodovias causam. Mesmo assim os políticos ainda não percebem. Não surpreendente – eles apenas se importam com o poder e a manutenção da “autoridade” deles sobre a maioria das pessoas. A ação direta serve para destruir o poder e a autoridade e para as pessoas criarem responsabilidade por elas mesmas. A ação direta não é apenas uma tática, é um fim nela mesma. É permitir às pessoas unirem-se como indivíduos com algum desejo em comum, é mudar as coisas diretamente através das suas próprias ações.

As festas de rua I, II e III foram uma expressão engenhosa das idéias do RTS. Elas incorporaram as mensagens numa fórmula inspirada: ações diretas criativas, fortalecimento do poder das pessoas, diversão, humor e festa. Eles envolveram festivais abertos para todos que se sentem irritados com a

sociedade convencional.



Em certa medida é possível traçar as táticas por detrás das festas de rua na história do RTS. A mobilização, o envolvimento e movimento de grandes multidões desenham o formato das manifestações de estradas. O uso de um sistema de som, traça a cultura popular dominante, de onde veio a inspiração inicial para festas de ruas e certamente mostra que as suas raízes estão aprofundadas na história. Os grande momentos revolucionários sempre foram grandes festivais populares – a queda da Bastilha, a Comuna de Paris e a rebelião de 1968, só para lembrar algumas. O carnaval comemora uma libertação temporária da ordem estabelecida, marca a suspensão de toda hierarquia, posições, privilégios, normas e proibições.

Multidões de pessoas vão para as ruas tomadas pela descoberta do seu poder e sua unificação através da celebração de suas próprias idéias e criações. Segue que tanto o carnaval quanto as revoluções não são espetáculos vistos por outras pessoas, mas, pelo contrário, envolvem a participação ativa da própria multidão. A idéia envolve todas as pessoas. As festas de rua do RTS têm mobilizado com sucesso essa emoção.

O poder que essas atividades mobilizam desafia a autoridade do estado e chama assim a atenção da polícia e dos serviços secretos sobre o RTS. A organização de qualquer forma de ação direta por grupos é investigada minuciosamente. O RTS está bastante atento a isso. Os veículos que carregavam equipamentos já foram revistados, seguidos e confiscados no seu caminho para as festas de rua. O escritório do RTS já teve batidas, os telefones já foram grampeados e ativistas do RTS já foram seguidos, ameaçados e acusados de formação de quadrilha. No meio disto tudo, uma ação secreta do RTS em dezembro de 1996 (uma tentativa de confiscar um tanque BP na rodovia M25) foi frustrada com a presença inesperada de duzentos policiais no local da reunião dos ativistas. É incerto como tal informação foi obtida pela polícia e esse tipo de coisa pode levar facilmente à paranóia dentro do grupo, medo de infiltração, ansiedade e suspeita que podem ser muito enfraquecedoras.



Mas o RTS não desanimou. Eles promovem reuniões abertas todas as semanas, continuam a se expandir e a envolver novas pessoas e são freqüentemente contatados por outros grupos de ação direta. Alianças foram feitas com outros grupos – os grevistas do cais de Liverpool, por exemplo – como um reconhecimento de territórios em comum entre as lutas. Em todo o Reino Unido e Europa, novos grupos locais do RTS foram formados e no verão já é normal ver festas de rua pelo mundo afora. Esses novos grupos não foram criados pelo RTS de Londres, eles são completamente autônomos. O RTS de Londres meramente atuou como um catalisador, estimulando indivíduos a reproduzirem as idéias se elas forem apropriadas para outras pessoas utilizarem-nas também.

De várias maneiras a evolução do RTS tem tido um progresso lógico que reflete as suas raízes e experiências. Da mesma forma, as formas de

expressão que o RTS tem adotado são apenas interpretações modernas de formas antigas de protestos: a ação direta não é uma coisa nova. Como seus companheiros através da história, o RTS é um grupo lutando por uma sociedade melhor numa época onde a maioria das pessoas se sente alienada e preocupada com o sistema atual. O seu sucesso vem da ingenuidade em encorajar as pessoas, na persistência em articular as diferentes questões e na capacidade de inspirar.

Entre no site do Reclaim The Streets (www.reclaimthestreets.net)

Texto tirado do Ação Direta, jornal impresso do CMI (www.midiaindependente.org).

RUCKUS SOCIETY : ESCOLA PARA REBELDES

Jim Cason e Enviado (La Jornada)

No lugar, berço das ações contra a OMC em Seattle, são preparados novos ativistas.

.....

Arcádia, Flórida, outubro. Bem vindos à escola dos rebeldes, cujos alunos fizeram o mundo tremer e onde nasce o novo movimento social neste país. Aqui, um lugar pouco visitado na parte central do estado da Flórida, alguns daqueles que conseguiram fechar a reunião da Organização Mundial de Comércio em Seattle e paralisar o centro de Washington durante as reuniões anuais do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, capacitam ativistas para as próximas surpresas da anti-globalização.

Pôde-se observar como se prepara o “caos organizado”, as táticas e ações não violentas que caracterizaram os protestos em Seattle, com os quais estreou no mundo o que agora se denomina “movimento pela justiça global”.

Em dois dias de outubro, La Jornada esteve em um “acampamento” de adestramento e reflexão para integrantes de diversos movimentos sociais, no qual trocaram experiências e táticas, se avaliou o futuro do movimento de justiça global e foram traçadas estratégias para guiá-lo.

Aqui se inicia a rebelião

O suor escorre pela cara de Nelson Soza, que se esforça para liberar o a última trama de uma corda de 12 metros de comprimento, grunhindo ao tentar dominar os músculos das pernas e das mãos, escalando os nós e presilhas, para mobilizar seu corpo de 85 quilos para cima e em seguida para baixo sem se ferir.

“Isso sim é duro”, queixa-se. Um instrutor olha para ele lá de baixo, lhe oferece algumas palavras de alento e explica como esta técnica poderia servir para colocar uma manta sobre um edifício, em uma ponte ou em um muro de uma fábrica.

Soza, organizador sindical do escritório da central trabalhadora AFL-CIO em Chicago, com mais de 40 anos de idade, parece está longe de ter a capacidade para este tipo de ações. Mas quando se pergunta a ele se poderia escalar um edifício para colocar mantas de protesto denunciando a avaria empresarial e em apoio da luta sindical, imediatamente responde, otimista: “absolutamente”.

Soza é um dos mais de 150 ativistas que, sob o opressivo sol da Flórida, suam, são iniciados em escalar edifícios, fazer bonecos gigantes, caminhar em pernas de pau, construir aparatos que permitam a manifestantes ocupar ruas e avenidas, assim como estabelecer comunicações seguras para ações clandestinas de protesto.

A Ruckus Society, com sede em São Francisco, convidou a veteranos dos famosos protestos de Seattle, Washington DC e outros lugares, para o acampamento de capacitação neste espaço agreste do centro da Flórida, em parte para preparar ativistas que se manifestarão em

Miami na reunião ministerial da Área de Livre Comércio das Américas, em meados de novembro. Ao La Jornada foi permitido observar as sessões de treinamento e de estratégia sob a condição de que certa informação não fosse divulgada antes da reunião em Miami.

A Ruckus Society (cuja tradução seria algo assim como a Sociedade da Desordem) surgiu como um dos grupos-chaves no movimento contra a globalização empresarial; o agrupamento diz que impulsiona o movimento global pela justiça social.

A organização, com oito anos de existência, fundada por ex-integrantes do Greenpeace e alguns veteranos militares de forças especiais, iniciou e desenvolveu as estratégias empregadas pelos ativistas nos protestos contra a Organização Mundial de Comércio em Seattle; estas mesmas táticas obrigaram a polícia a fechar uma zona de 90 quadras no centro de Washington durante uma reunião do Banco Mundial e do FMI, que detonaram uma série de massivas mobilizações no planeta.

O currículo da Ruckus inclui inúmeras ações, algumas muito conhecidas e outras não tanto. Mas os históricos de alguns dos iniciadores neste “acampamento” oferecem exemplos do mosaico da resistência. Entre as pessoas que iniciavam Nelson Soza está uma mulher que conseguiu pendurar uma manta de 25 metros no edifício Time-Life em Nova York, para protestar contra o prejuízo ambiental das fábricas de papel, e outra jovem que se manteve seis dias dependurada em uma ponte para obstruir a saída do porto dos barcos-fábrica-pesqueiros.

O diretor da Ruckus, John Sellers, foi classificado de “perigoso” e de “ameaça” pelas autoridades de segurança pública em vários lugares, apesar de um estrito apego a seu princípio, compartilhado por todos os da Ruckus, da não violência de suas ações de desobediência civil.

Sellers foi “permanentemente expulso” do Canadá por liderar protestos, e poucos meses depois foi preso e acusado de conspiração na Filadélfia, onde lhe imputaram uma fiança de um milhão de dólares, durante a Convenção do Partido republicano ali (meses depois os encargos foram anulados).

Caminhando pelo acampamento e falando com os participantes, se encontra ativistas indígenas do Canadá, Estados Unidos, Costa Rica e Brasil, assim como militantes que protestam pelo encarceramento massivo de afro-americanos neste país, ambientalistas, ativistas estudantis, sindicalistas, pessoas de agrupamentos comunitários e de grupos de organização dos desempregados, entre outros.

Em uma das noites, um grupo se reúne para planejar ações de desobediência civil não violenta em Miami, mas também há um vigoroso debate sobre o quanto efetivas são as táticas de obstruir o trânsito, pendurar mantas de edifícios e fechar os acessos às sedes das reuniões oficiais.

O “acampamento”, que dura uma semana, se desenrola numa espécie de parque agreste e inclui uma cozinha vegetariana, um

centro de saúde, áreas para reuniões, um andaime para ensinar a escalar estruturas e um sistema elétrico solar que se usava antes de tudo para recarregar telefones celulares para os organizadores do acampamento e para aparelhos de som que ofereciam rock dos anos 80 para os trabalhadores da cozinha.

Ainda que muitos dos participantes sejam veteranos dos protestos contra a OMC e de ações diretas contra outros objetivos empresariais, também há um contingente substancial de pessoas como o sindicalista Soza, que jamais havia participado em algo como isso, e que provavelmente não conhecem muitos vegetarianos, e muito menos anarquistas. É também ponto de encontro entre setores do que se chama movimento contra a globalização empresarial, e um eixo para a sua evolução.

Ação direta em defesa de terras Sioux

“Imagino que 90 por cento das pessoas não sabe nada do que está acontecendo conosco”, diz Charmaine White Face, líder indígena Sioux das Black Hills, na Dakota do Norte. Os Defensores das Black Hills, a organização que encabeça, explicou, esperam conscientizar outros ativistas de sua luta contra a exploração florestal e mineral nas terras indígenas, e ao mesmo tempo aprender novas formas e táticas de resistência.

Depois de séculos de negociações, tratados violados e tentativas de fazer divulgação através dos meios, White Face afirma que os indígenas falam agora de como empregar técnicas de ação direta para defender suas terras e direitos.

Não há dúvida de que este é o lugar para aprender táticas de ação direta. Em um canto do acampamento, um veterano ativista descreve que uma das bem sucedidas táticas em Seattle e outros lugares foi a criação de uma corrente humana: os ativistas entrelaçam braços dentro de tubos, criando uma corrente difícil de quebrar. Estas “caixas com cadeado” frustraram a polícia e dificultaram a quebra de círculos criados por umas 20 pessoas obstruindo cruzamentos de ruas e avenidas.

“As ferramentas da revolução são tudo: desde uma máquina de escrever até um tubo de plástico”, assinala o iniciador, pedindo a este repórter para não usar seu nome ou tirar fotos de sua equipe. Este colega sabe do que fala, reconhece outro participante. É um dos tipos que planejaram a equipe dos protestos de Seattle que conseguiu fechar a sede da reunião, ao não permitir que os líderes mundiais chegassem nem de perto no lugar.

A encarregada da oficina de ações massivas, Kai Lumumba Barrow, é uma ativista do agrupamento Critical Resistance na cidade de Nova York, que protesta contra o crescente nível de encarceramento nos Estados Unidos. “Quase nunca temos a oportunidade de falar sobre estratégia, já que o ritmo de trabalho é muito intenso”, explica entre as sessões. Barrow insiste que um grupo variado de 40 participantes – desde ativistas porto-riquenhos do Bronx, sindicalistas brancos do sul, estudantes de Miami, ambientalistas até ativistas gays de todas as partes e trabalhadores negros que coordenam os desempregados em São Francisco – fale sobre a ação direta que às vezes aliena as mesmas “massas” que supostamente se está tentando organizar.

Comunicações : usar as armas de seus adversários

A uns cem metros dali, John Parnell instalou um painel solar e explica a importância de uma estratégia efetiva de comunicações. Parnell, que coordenou o centro de comunicações para os protestos em Seattle, investiga as frequências de rádio que as autoridades locais utilizam e organiza grupos de voluntários que se dedicam a monitorar essas frequências durante as ações. “Há certo número de ferramentas específicas”, explica o alto e magro ativista em seus cinquenta. Rádios de dois canais, scanners, telefones celulares e celulares Nextel, que têm um rádio de duas vias que utiliza as frequências de telefonia celular.

É um trabalho difícil e detalhado, e Parnell explica que dedicou três meses para planejar a estratégia de comunicação para Seattle, crucial para coordenar as ações que afligiram a segurança pública e surpreenderam o mundo oficial. Aparelhos de rádio-comunicação comuns são bons para a comunicação rápida e para passar informação, como movimentos da polícia. “Intervimos nas comunicações da polícia e eles em nós”, explicou Parnell. Portanto, são necessários códigos para comunicar movimentos táticos, e assinala que os celulares são particularmente úteis, já que a polícia tem que obter uma ordem judicial para intervir nas conversas nestes aparelhos.

E isso de usar as armas dos adversários: pouco antes dos protestos de Seattle, a polícia dessa cidade adquiriu novos rádios para seus oficiais e vendeu seus rádios velhos em leilão. Parnell comprou os rádios e modificou-os com novas frequências. “Estavam baratíssimos”, disse.

Mas a polícia não parecia nada alegre quando prendia ativistas que tinham rádios marcados com “polícia de Seattle”.

Com certeza, não há muito neste acampamento que satisfaça às autoridades. Perto da entrada, Choco Luna dá seus primeiras tentativas de passos sobre pernas de pau, acompanhado por três pessoas que lhe oferecem apoio cada vez que cambaleia. Momentos depois, o porto-riquenho e músico de rumba que vive em Oakland, Califórnia, começa a caminhar de um lado para outro sobre a areia cada vez com mais confiança e começa a pensar em como poderia combinar tocar tambores e caminhar sobre as pernas de pau. “Assim, do alto, o som chegaria longe sobre uma manifestação”, diz sorrindo.

Mas enquanto ata as pernas de pau no aluno seguinte, o instrutor Nick Leider adverte que o melhor é praticar durante vários dias. “A maior diferença entre pernas de pau e caminhar é a falta de dedos, é como se balançar sobre os calcanhares dos pés”, aconselha a Luna e outros 20 que esperam por sua vez. “Mas, é isso aí, vão cair e têm que praticar”.

Como quase todos os instrutores, Leider é veterano de muitos protestos. Há vários anos, encabeçou um grupo de 50 pessoas em pernas de pau que entraram na Escola das Américas do Exército dos Estados Unidos para protestar contra o que eles afirmavam ser uma instituição de capacitação em repressão e tortura para oficiais militares da América Latina.

Tradução de Ricardo Rosas

Fonte: La Jornada (www.jornada.unam.mx).

Link: Ruckus Society (www.ruckus.org).

SOBRE AS SOCIEDADES DE CONTROLE*

POST-SCRIPTUM

Gilles Deleuze

1. HISTÓRICO

Foucault situou as sociedades disciplinares nos séculos XVIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola ("você não está mais na família"), depois a caserna ("você não está mais na escola"), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. É a prisão que serve de modelo analógico: a heroína de Europa 51, de Rossellini, pode exclamar, ao ver operários, "pensei estar vendo condenados...".

Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. Mas o que Foucault também sabia era da brevidade deste modelo: ele sucedia às *sociedades de soberania*, cujo objetivo e funções eram completamente diferentes (taxar mais do que organizar a produção, decidir sobre a morte mais do que gerir a vida); a transição foi feita progressivamente, e Napoleão parece ter operado a grande conversão de uma sociedade à outra. Mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois da Segunda Guerra

mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser.

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um "interior", em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional, etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. "Controle" é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Paul Virillo também analisa sem parar as formas ultra-rápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado. Não cabe invocar produções farmacêuticas extraordinárias, formações nucleares, manipulações genéticas, ainda que elas sejam destinadas a intervir no novo processo. Não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições. Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros confinamentos. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas.

II. LÓGICA

Os diferentes internatos ou meios de confinamento pelos quais passa o indivíduo são variáveis independentes: supõe-se que a cada vez ele recomeça do zero, e a linguagem comum a todos esses meios existe, mas é *analógica*. Ao passo que os diferentes modos de controle, os *controlatos*, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é *numérica* (o que não quer dizer necessariamente binária). Os confinamentos são *moldes*, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro.

Isto se vê claramente na questão dos salários: a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação de empresa. A fábrica constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência; mas a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como são emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo. O princípio modulador do

"salário por mérito" tenta a própria educação nacional: com efeito, assim como a empresa substituiu a fábrica, a *formação permanente* tende a substituir a *escola*, e o controle contínuo substitui o exame. Este é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa.

Nas sociedades de disciplina não se parava de recomeçar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), enquanto nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal. Kafka, que já se instalava no cruzamento dos dois tipos de sociedade, descreveu em *O processo* as formas jurídicas mais temíveis: a *quitação aparente* das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos), a *moratória ilimitada* das sociedades de controle (em variação contínua) são dois modos de vida jurídicos muito diferentes, e se nosso direito, ele mesmo em crise, hesita entre ambos, é porque saímos de um para entrar no outro. As sociedades disciplinares têm dois pólos: a assinatura que indica o *indivíduo*, e o número de matrícula que indica sua posição numa *massa*. É que as disciplinas nunca viram incompatibilidade entre os dois, e é ao mesmo tempo que o poder é massificante e individuante, isto é, constitui num corpo único aqueles sobre os quais se exerce, e molda a individualidade de cada membro do corpo (Foucault via a origem desse duplo cuidado no poder pastoral do sacerdote - o rebanho e cada um dos animais - mas o poder civil, por sua vez, iria converter-se em "pastor" laico por outros meios). Nas sociedades de controle, ao contrário, o essencial não é mais uma assinatura e nem um número, mas uma cifra: a cifra é uma *senha*, ao passo que as sociedades disciplinares são reguladas por *palavras de ordem* (tanto do ponto de vista da integração quanto da

resistência). A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se "*dividuais*", divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou "*bancos*". É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro - que servia de medida padrão -, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda. A velha toupeira monetária é o animal dos meios de confinamento, mas a serpente o é das sociedades de controle. Passamos de um animal a outro, da toupeira à serpente, no regime em que vivemos, mas também na nossa maneira de viver e nas nossas relações com outrem. O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo. Por toda parte o *surf* já substituiu os antigos *esportes*.

É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não porque as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las. As antigas sociedades de soberania manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; mas as sociedades disciplinares recentes tinham por equipamento máquinas energéticas, com o perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem; as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo a pirataria e a introdução de vírus. Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo. É uma mutação já bem conhecida que pode ser resumida assim:

o capitalismo do século XIX é de concentração, para a produção, e de propriedade. Por conseguinte, erige a fábrica como meio de confinamento, o capitalista sendo o proprietário dos meios de produção, mas também eventualmente proprietário de outros espaços concebidos por analogia (a casa familiar do operário, a escola). Quanto ao mercado, é conquistado ora por especialização, ora por colonização, ora por redução dos custos de produção. Mas atualmente o capitalismo não é mais dirigido para a produção, relegada com frequência à periferia do Terceiro Mundo, mesmo sob as formas complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. É um capitalismo de sobre-produção. Não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes. Até a arte abandonou os espaços fechados para entrar nos circuitos abertos do banco. As conquistas de mercado se fazem por tomada de controle e não mais por formação de disciplina, por fixação de cotações mais do que por redução de custos, por transformação do produto mais do que por especialização da produção. A corrupção ganha aí uma nova potência. O serviço de vendas tornou-se o centro ou a "alma" da empresa. Informam-nos que as empresas têm uma alma, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo. O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente dos nossos senhores. O controle é

de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas.

III. PROGRAMA

Não há necessidade de ficção científica para se conceber um mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica). Félix Guattari imaginou uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças a um cartão eletrônico (dividual) que abriria as barreiras; mas o cartão poderia também ser recusado em tal dia, ou entre tal e tal hora; o que conta não é a barreira, mas o computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal.

O estudo sócio-técnico dos mecanismos de controle, apreendidos em sua aurora, deveria ser categorial e descrever o que já está em vias de ser implantado no lugar dos meios de confinamento disciplinares, cuja crise todo mundo anuncia. Pode ser que meios antigos, tomados de empréstimo às antigas sociedades de soberania, retornem à cena, mas devidamente adaptados. O que conta é que estamos no início de alguma coisa. No *regime das prisões*: a busca de penas "substitutivas", ao menos para a pequena

delinqüência, e a utilização de coleiras eletrônicas que obrigam o condenado a ficar em casa em certas horas. No *regime das escolas*: as formas de controle contínuo, avaliação contínua, e a ação da formação permanente sobre a escola, o abandono correspondente de qualquer pesquisa na Universidade, a introdução da "empresa" em todos os níveis de escolaridade. No *regime dos hospitais*: a nova medicina "sem médico nem doente", que resgata doentes potenciais e sujeitos a risco, o que de modo algum demonstra um progresso em direção à individualização, como se diz, mas substitui o corpo individual ou numérico pela cifra de uma matéria "dividual" a ser controlada. No *regime da empresa*: as novas maneiras de tratar o dinheiro, os produtos e os homens, que já não passam pela antiga forma-fábrica. São exemplos frágeis, mas que permitiriam compreender melhor o que se entende por crise das instituições, isto é, a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação. Uma das questões mais importantes diria respeito à inaptidão dos sindicatos: ligados, por toda sua história, à luta contra disciplinas ou nos meios de confinamento, conseguirão adaptar-se ou cederão o lugar a novas formas de resistência contra as sociedades de controle? Será que já se pode apreender esboços dessas formas por vir, capazes de combater as alegrias do marketing? Muitos jovens pedem estranhamente para serem "motivados", e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sendo dor, a finalidade das disciplinas. Os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira.

*DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

Tradução de Peter Pál Pelbart

Texto extraído do site Baile de Máscaras
(www.informarte.net/bailedemascaras)

SOMOS TODOS GRUPELHOS (1)

Felix Guattari

Militar é agir. Pouco importam as palavras, o que interessa são os atos. É fácil falar, sobretudo em países onde as forças materiais estão cada vez mais na dependência das máquinas técnicas e do desenvolvimento das ciências.

Derrubar o czarismo implicava na ação em massa de dezenas de milhares de explorados e sua mobilização contra a atroz máquina repressiva da sociedade e do Estado russo, era fazer as massas tomarem consciência da sua força irresistível face à fragilidade do inimigo de classe; fragilidade a ser revelada, a ser demonstrada pela prova de forças.

Para nós, nos países "ricos", as coisas se passam de outro jeito; não é tão óbvio que tenhamos que enfrentar apenas um *tigre de papel*. O inimigo se infiltrou por toda parte, ele secretou uma imensa interzona pequeno-burguesa para atenuar o quanto for possível os contornos de classe. A própria classe operária está profundamente infiltrada. Não apenas por meio dos sindicatos pelegos, dos partidos traidores, social-democratas ou revisionistas... Mas infiltrada também por sua *participação material e inconsciente* nos sistemas dominantes do capitalismo monopolista de estado e do socialismo burocrático. Primeiro, participação material em escala planetária: as classes operárias dos países economicamente desenvolvidos estão implicadas objetivamente, mesmo que seja só pela diferença crescente de níveis de vida relativos, na exploração internacional dos antigos países

coloniais. Depois, participação inconsciente e de tudo quanto é jeito: os trabalhadores reendossam mais ou menos passivamente os modelos sociais dominantes, as atitudes e os sistemas de valor mistificadores da burguesia - maldição do roubo, da preguiça, da doença, etc. Eles reproduzem, por conta própria, objetos institucionais alienantes, tais como a família conjugal e o que ela implica de repressão intrafamiliar entre os sexos e as faixas etárias, ou então se ligando à pátria com seu gostinho inevitável de racismo (sem falar do regionalismo ou dos particularismos de toda espécie: profissionais, sindicais, esportivos, etc., e de todas as outras barreiras imaginárias que são erguidas artificialmente entre os trabalhadores. Isto fica bastante claro, por exemplo, na organização, em grande escala, do mercado da competição esportiva).

Desde sua mais tenra idade, e mesmo que seja apenas em função daquilo que elas aprendem a ler no rosto de seus pais, as vítimas do capitalismo e do "socialismo" burocrático são corroídas por uma angústia e uma culpabilidade inconscientes que constituem uma das engrenagens essenciais para o bom funcionamento do sistema de auto-sujeição dos indivíduos à produção. O tira e o juiz internos são talvez mais eficazes do que aqueles dos ministérios do Interior e da Justiça. A obtenção deste resultado repousa sobre o desenvolvimento de um antagonismo reforçado entre um *ideal imaginário*, que inculcamos nos indivíduos por sugestão coletiva, e uma *realidade totalmente outra* que os espera na esquina. A sugestão audiovisual, os meios de comunicação de massa, fazem milagres! Obtém-se assim uma valorização fervorosa de um mundo imaginário maternal e familiar, entrecortado por valores pretensamente viris, que tendem à

negação e ao rebaixamento do sexo feminino, e ainda por cima à promoção de um ideal de amor mítico, uma mágica do conforto e da saúde que mascara urna negação da finitude e da morte. No final das contas, todo um sistema de demanda que perpetua a dependência inconsciente em relação ao sistema de produção; é a técnica do *intéressement* (2).

O resultado deste trabalho é a produção em série de um indivíduo que será o mais despreparado possível para enfrentar as provas importantes de sua vida. É completamente desarmado que ele enfrentara a realidade, sozinho, sem recursos, emperrado por toda esta moral e este ideal babaca que lhe foi colado e do qual ele é incapaz de se desfazer. Ele foi, de certo modo, fragilizado, vulnerabilizado, ele está prontinho para se agarrar a todas as merdas institucionais organizadas para o acolher: a escola, a hierarquia, o exército, o aprendizado da fidelidade, da submissão, da modéstia, o gosto pelo trabalho, pela família, pela pátria, pelo sindicato, sem falar no resto... Agora, toda a sua vida ficará envenenada em maior ou menor grau pela incerteza de sua condição em relação aos processos de produção, de distribuição e de consumo, pela preocupação com seu lugar na sociedade, e o de seus próximos. Tudo passa a ser motivo de grilo: um novo nascimento, ou então "a criança não vai muito bem na escola", ou ainda "os mais grandinhos se enchem e aprontam mil loucuras"; as doenças, os casamentos, a casa, as férias, tudo é motivo de aborrecimento...

Assim, tornou-se inevitável um mínimo de ascensão nos escalões da pirâmide das relações de produção. Não precisa nem fazer um desenho ou uma lição. Diferentemente dos jovens trabalhadores, os

militantes de origem estudantil que vão trabalhar na fábrica estão seguros de se virar caso sejam despedidos; queiram ou não, eles não podem escapar à potencialidade que os marca de uma inserção hierárquica "que poderia ser bem melhor". A verdade dos trabalhadores é uma dependência de fato e quase absoluta em relação à máquina de produção; é o esmagamento do desejo, com exceção de suas formas residuais e "normalizadas", o desejo bem pensante ou bem militante; ou, então, o refúgio numa droga ou em outra, se não for a piração ou o suicídio! Quem estabelecerá a porcentagem de "acidentes de trabalho" que, em realidade, não eram senão suicídios inconscientes?

O capitalismo pode sempre dar um jeito nas coisas, retoca-las aqui e ali, mas no conjunto e no essencial tudo vai cada vez pior. Daqui a 20 anos alguns dentre nós terão 20 anos a mais, mas a humanidade terá quase duplicado. Se os cálculos dos especialistas no assunto se revelam exatos, a Terra atingirá pelo menos 5 bilhões de habitantes em 1990. Isto deveria colocar no decorrer do processo alguns problemas suplementares! E como nada nem ninguém está em condições de prever ou organizar alguma coisa para acolher estes recém-chegados - à parte alguns porra-loucas nos organismos internacionais, que aliás não resolveram um só problema político importante durante os 25 anos em que estiveram aí instalados -, podemos imaginar que seguramente acontecerá muita coisa nos próximos anos. E de tudo quanto é tipo, revoluções, mas também, sem sombra de dúvida. Umas merdas do tipo fascismo e companhia. E daí o que é que se deve fazer? Esperar e deixar andar? Passar à ação? Tudo bem, mas onde, o quê, como? Mergulhar com tudo, no que der

e vier. Mas não é tão simples assim, a resposta a muitos golpes está prevista, organizada, calculada pelas máquinas dos poderes de Estado. Estou convencido de que todas as variações possíveis de um outro Maio de 1968 já foram programadas em IBM. Talvez não na França, porque eles estão fodidos, e ao mesmo tempo bem pagos para saber que este tipo de baboseira não constitui garantia alguma e que não se encontrou ainda nada de sério para substituir os exércitos de tiras e de burocratas. Seja o que for, já está mais do que na hora de os revolucionários reexaminarem seus programas, pois há alguns que começam a caducar. Já está mais do que na hora de abandonar todo e qualquer triunfalismo - note-se o falismo - para se dar conta de que não só estamos na merda até o pescoço, mas que a merda penetra em cada um de nós mesmos, em cada uma de nossas "organizações".



A luta de classes não passa mais simplesmente por um *front* delimitado entre os proletários e os burgueses, facilmente detectável nas cidades e nos vilarejos; ela está igualmente inscrita através de numerosos estigmas na pele e na vida dos explorados: autoridade, de posição, de nível de vida; é preciso decifrá-la a partir do vocabulário de uns e de outros, seu jeito de falar, a marca de seus carros, a moda de suas roupas, etc. Não tem fim! A luta de classe contaminou, como um vírus, a atitude do professor com *seus* alunos, a dos pais com *suas* crianças, a do médico com *seus* doentes; ela ganhou o interior de cada um de nós com *seu* eu, com o ideal de *status* que acreditamos ter de adotar para nós mesmos. Já está mais do que na hora de se organizar em todos os níveis para encarar esta luta de classe generalizada. Já é hora de elaborar uma estratégia para cada um destes níveis, pois eles se condicionam mutuamente. De que serviria, por exemplo, propor às massas um programa de revolucionarização antiautoritária contra os chefinhos e companhia limitada, se os próprios militantes continuam sendo portadores de vírus burocráticos superativos, se eles se comportam com os militantes dos outros grupos, no interior de seu próprio grupo, com seus próximos ou cada um consigo mesmo, como perfeitos canalhas, perfeitos carolas? De que serve afirmar a legitimidade das aspirações das massas se o desejo é negado em todo lugar onde tenta vir à tona na realidade cotidiana? Os fins políticos são pessoas desencarnadas. Eles acham que se pode e se deve poupar as preocupações neste domínio para mobilizar toda a sua energia em objetivos políticos gerais. Estão muito enganados! Pois na ausência de desejo a energia se auto-consome sob a forma de sintoma, de inibição e de angústia. E pelo tempo que

já estão nessa, já podiam ter se dado conta destas coisas por si mesmos!

A introdução de uma energia suscetível de modificar as relações de força não cai do céu, ela não nasce espontaneamente do programa justo, ou da pura cientificidade da teoria. Ela é determinada pela transformação de uma energia biológica - a libido - em objetivos de luta social. É fácil reduzir tudo às famosas contradições principais. É demasiadamente abstrato. É até mesmo um meio de defesa, um troço que ajuda a desenvolver phantasias (3) de grupo, estruturas de desconhecimento, um troço de burocratas; se entrincheirar sempre atrás de alguma coisa que está sempre atrás, sempre em outro lugar, sempre mais importante e nunca ao alcance da intervenção imediata dos interessados; é o princípio da "causa justa", que serve para te obrigar a engolir todas as mesquinhas, as míseras perversões burocráticas, o prazerzinho que se tem em te impor - "pela boa causa" - caras que te encham o saco, em forçar tua barra para ações puramente sacrificiais e simbólicas, para as quais ninguém está nem aí, a começar pelas próprias massas. Trata-se de uma forma de satisfação sexual desviada de seus objetivos habituais. Este gênero de perversão não teria a menor importância se incidisse em outros objetos que não revolução - e olha que não faltam objetos! O que é chato é que estes monomaniacos da direção revolucionária conseguem, com a cumplicidade inconsciente da "base", enterrar o investimento militante em impasses particularistas. É *meu* grupo, é *minha* tendência, é *meu* jornal, a gente é quem tem razão, a gente tem a linha da gente, a gente se faz existir se contrapondo às outras linhas, a gente constitui para si uma pequena identidade coletiva

encarnada em seu líder local... A gente não se enchia tanto em Maio de 68! Enfim, tudo ocorreu mais ou menos bem até o momento em que os "porta-vozes" disto ou daquilo conseguiram voltar à tona. Como se a voz precisasse de portador. Ela se porta bem sozinha e numa velocidade louca no seio das massas, quando ela é verdadeira. O trabalho dos revolucionários não é ser portador de voz, mandar dizer as coisas, transportar, transferir modelos e imagens; seu trabalho é dizer a verdade lá onde eles estão, nem mais nem menos, sem tirar nem por, sem trapacear. Como reconhecer este trabalho da verdade? É simples, tem um troço infalível: está havendo verdade revolucionária, quando as coisas não te encham o saco, quando você fica a fim de participar, quando você não tem medo, quando você recupera sua força, quando você se sente disposto a ir fundo, aconteça o que acontecer, correndo até o risco de morte. A verdade, a vimos atuando em Maio de 68; todo mundo a entendia de cara. A verdade não é a teoria nem a organização. É depois dela ter surgido que a teoria e a organização têm de se virar com ela. Elas sempre acabam se situando e recuperando as coisas, mesmo que para isso tenham de deformá-la e mentir. A autocrítica cabe à teoria e à organização e nunca ao desejo.

O que está em questão agora, é o trabalho da verdade e do desejo por toda parte onde pinte encanação, inibição e sufoco. Os grupelhos de fato e de direito, as comunas, os bandos, tudo que pinta no esquerdismo tem de levar um trabalho analítico sobre si mesmo tanto quanto um trabalho político fora. Senão eles correm sempre o risco de sucumbir naquela espécie de mania de hegemonia, mania de grandeza que faz com que alguns sonhem alto e bom som em

reconstituir o "partido de Maurice Thorez" ou o de Lenin, de Stalin ou de Trotsky, tão chatos e por fora quanto seus Cristos ou de Gaulles, ou qualquer um desses caras que nunca acabam de morrer.

Cada qual com seu congressinho anual, seu mini-Comitê Central, seu super-birô político, seu secretariado e seu secretário-ge(ne)ral e seus militantes de carreira com seu abono por tempo de serviço, e, na versão trotskista, tudo isso duplicado na escala internacional (congressos mundiais, comitê executivo internacional, seção internacional, etc.).

Por que os grupelhos, ao invés de se comerem entre si, não se multiplicam ao infinito? Cada um com seu grupelho! Em cada fábrica, cada rua, cada escola. Enfim, o reino das comissões de base! Mas grupelhos que aceitassem ser o que são, lá onde são. E, se possível, uma multiplicidade de grupelhos que substituiriam as instituições da burguesia; a família, a escola, o sindicato, o clube esportivo, etc. Grupelhos que não temessem, além de seus objetivos de luta revolucionária, se organizarem para a sobrevivência material e moral de cada um de seus membros e de todos os fodidos que os rodeiam.

Ah, então trata-se de anarquia! Nada de coordenação, nada de centralização, nada de estado-maior... Ao contrário! Tomem o movimento *Weathermen* nos Estados Unidos: eles estão organizados em tribos, em gangues, etc., mas isto não os impede de se coordenar e muitíssimo bem.

O que é que muda se a questão da coordenação, ao invés de se colocar para indivíduo, se coloca para grupos de base, famílias

artificiais, comunas?... O indivíduo tal como foi moldado pela máquina social dominante é demasiado frágil, demasiado exposto às sugestões de toda espécie: droga, medo, família, etc. Num grupo de base, pode-se esperar recuperar um mínimo de identidade coletiva, mas sem megalomania, com um sistema de controle ao alcance da mão; assim, o desejo em questão poderá talvez fazer valer sua palavra, ou estará talvez mais em condições de respeitar seus compromissos militantes. É preciso antes de mais nada acabar com o respeito pela vida privada: é o começo e o fim da alienação social. Um grupo analítico, uma *unidade de subversão desejante* não tem mais vida privada: ele está ao mesmo tempo voltado para dentro e para fora, para sua contingência, sua finitude e para seus objetivos de luta. O movimento revolucionário deve portanto construir para si uma nova forma de subjetividade que não mais repouse sobre o indivíduo e a família conjugal. A subversão dos modelos abstratos secretados pelo capitalismo, e que continuam caucionados até agora, pela maioria dos teóricos, é um pré-requisito absoluto para o reinvestimento pelas massas de luta revolucionária.

Por enquanto, é de pouca utilidade traçar planos sobre o que deveria ser a sociedade de amanhã, a produção, o Estado ou não, o Partido ou não, a família ou não, quando na verdade não há ninguém para servir de suporte à enunciação de alguma coisa a respeito. Os enunciados continuarão a flutuar no vazio, indecisos, enquanto *agentes coletivos de enunciação* não forem capazes de explorar as coisas na realidade, enquanto não dispusermos de nenhum meio de recuo em relação à ideologia dominante que nos gruda na pele, que fala de si mesma em nós mesmos, que, apesar da gente, nos leva para as piores besteiras,

as piores repetições e tende a fazer com que sejamos sempre derrotados nos mesmos caminhos já trilhados.

NOTAS

1. No original, *groupuscule*. Corresponde ao “grupelho” no Brasil, nome dado aos grupos de dissidência do partido comunista, da década de 60 - anarquistas, trotskistas, guevaristas, maoístas -, época da desestalinização que o PCF parece ter ignorado. O termo grupelho traz em si um sentido pejorativo, pois desde a perspectiva do PC, perspectiva adotada na época pelos próprios esquerdistas uns contra os outros, ser minoritário era ser facção insignificante, marginal, acometida pela “doença infantil do comunismo”, justificativa suficiente para sua exclusão, como medida sanitária, visão aliás compartilhada pela direita: em junho de 68, de Gaulle, já no controle da situação, através de seu ministro do Interior, proibiu a existência desses grupelhos, baseando-se numa lei da Frente Popular contra as milícias fascistas armadas e paramilitares.

Ora, o autor retoma aqui a própria idéia de grupelho como afirmação de uma posição política. “Somos todos grupelhos”: a subjetividade é sempre de grupo; é sempre uma multiplicidade singular que fala e age, mesmo que seja numa pessoa só. O que define um grupelho não é ser pequeno ou uma parte, mas sim ser uma dimensão de toda experimentação social, sua singularidade, seu devir. É neste devir que a luta se generaliza. “Saúde infantil” do político, que se contrapõe à tendência a generalizar a luta em torno de uma representação totalizadora, sua “doença senil”. Desta perspectiva, tamanho não é

documento, e um pequeno grupo também pode ser acometido de “doença senil”.

A noção de grupelho pode ser associada ao conceito que Guattari forjou na década de 60, de “grupo sujeito”, contraposto a “grupo sujeitado” (cf. nota 7 de “A Transversalidade”), à idéia de “agenciamento coletivo de enunciação” e, na década de 70, ao conceito de “molecular”, contraposto a “molar”. (N. do Trad.).

2. O *intéressement*, pedra de toque da doutrina social do gaullismo, designa uma modalidade de participação dos operários nos lucros da empresa, através de uma remuneração que se acrescenta ao salário fazendo com que o trabalhador se “interesse” pela produtividade da empresa. Esta doutrina, considerada mistificadora pela esquerda francesa, foi por ela amplamente denunciada. (N. do T.).

3. No original alemão *Phantasie*, traduzido em francês por *fantasme*. Na tradução de Freud para o português (edição da Standard), optou-se por “fantasia”, de acordo com as traduções inglesa (*fantasy* ou *phantasy*, o primeiro consciente e o segundo inconsciente, segundo proposta de Susan Isaacs) e espanhola (*fantasia*). Preferimos adotar o termo “phantasia”, sugerido na tradução para o português dos *Escritos* de Lacan (Perspectiva, SP, 1978), que preserva o arcaísmo do termo francês *fantasme* (cf. nota 14 dos *Escritos*). (N. do T.).

Tradução de Suely Rolnik

Fontes: GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular*. São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 13-19.

Coletivo Sabotagem (www.sabotagem.net).

T.A.Z. - ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (Temporary Autonomous Zone) (Parte 1)

Hakim Bey



"...desta vez, no entanto, eu venho como o vitorioso Dionísio, que transformará o mundo numa festa... Não que eu tenha muito tempo..."

Nietzsche (em sua última carta "insana" a Cosima Wagner)

Utopias Piratas

OS PIRATAS E CORSÁRIOS do século XVIII montaram uma "rede de informações" que se estendia sobre o globo. Mesmo sendo primitiva e voltada basicamente para negócios cruéis, a rede funcionava de forma admirável. Era formada por ilhas, esconderijos remotos onde os navios podiam ser abastecidos com água e comida, e os resultados das pilhagens eram trocados por artigos de luxo e de necessidade. Algumas dessas ilhas hospedavam "comunidades intencionais", mini-sociedades que conscientemente viviam fora da lei e estavam determinadas a continuar assim, ainda que por uma temporada curta, mas alegre.

Há alguns anos, vasculhei uma grande quantidade de fontes secundárias sobre pirataria esperando encontrar algum estudo sobre esses enclaves - mas parecia que nenhum historiador ainda os havia considerado merecedores de análise. (William Burroughs mencionou o assunto, assim como o anarquista britânico Larry Law - mas nenhuma pesquisa sistemática foi levada adiante.) Fui então em busca das fontes primárias e construí minha própria teoria, da qual discutiremos alguns aspectos neste ensaio. Eu chamei esses assentamentos de *Utopias Piratas* (1).

Recentemente, Bruce Sterling, um dos principais expoentes da ficção científica cyberpunk, publicou um romance ambientado num futuro próximo e tendo como base o pressuposto de que a decadência dos sistemas políticos vai gerar uma proliferação de experiências comunitárias descentralizadas: corporações gigantescas mantidas por seus funcionários, enclaves independentes dedicados à "pirataria de dados", enclaves verdes e social-democratas, enclaves de Trabalho-Zero, zonas anarquistas liberadas etc. A economia de informação que

sustenta esta diversidade é chamada de Rede. Os enclaves (e o título do livro) são *Ilhas na Rede* (2).

Os *Assassins* (3) medievais fundaram um "Estado" que consistia de uma rede de remotos castelos em vales montanhosos, separados entre si por milhares de quilômetros, estrategicamente invulneráveis a qualquer invasão, conectados por um fluxo de informações conduzidas por agentes secretos, em guerra com todos os governos, e dedicado apenas ao saber. A tecnologia moderna, culminando no satélite espião, reduz esse tipo de *autonomia* a um sonho romântico. Chega de ilhas piratas! No futuro, essa mesma tecnologia - livre de todo controle político - pode tornar possível um mundo inteiro de *zonas autônomas*. Mas, por enquanto, o conceito continua sendo apenas ficção científica - pura especulação.

Estamos nós, que vivemos no presente, condenados a nunca experimentar a autonomia, nunca pisarmos, nem que seja por um momento sequer, num pedaço de terra governado apenas pela liberdade? Estamos reduzidos a sentir nostalgia pelo passado, ou pelo futuro? Devemos esperar até que o mundo inteiro esteja livre do controle político para que pelo menos um de nós possa afirmar que sabe o que é ser livre? Tanto a lógica quanto a emoção condenam tal suposição. A razão diz que o indivíduo não pode lutar por aquilo que não conhece. E o coração revolta-se diante de um universo tão cruel a ponto de cometer tais injustiças justamente com a nossa, dentre todas as gerações da humanidade.

Dizer "só serei livre quando todos os seres humanos (ou todas as criaturas sensíveis) forem livres", é simplesmente enfurnar-se numa

espécie de estupor de nirvana, abdicar da nossa própria humanidade, definirmo-nos como fracassados.

Acredito que, dando consequência ao que aprendemos com histórias sobre "ilhas na rede", tanto do passado quanto do futuro, possamos coletar evidências suficientes para sugerir que um certo tipo de "enclave livre" não é apenas possível nos dias de hoje, mas é também real. Toda minha pesquisa e minhas especulações cristalizaram-se em torno do conceito de ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (daqui por diante abreviada por TAZ). Apesar de sua força sintetizadora para o meu próprio pensamento, não pretendo, no entanto, que a TAZ seja percebida como algo mais do que um *ensaio* ("uma tentativa"), uma sugestão, quase que uma fantasia poética. Apesar do ocasional excesso de entusiasmo da minha linguagem, não estou tentando construir dogmas políticos. Na verdade, deliberadamente procurei não definir o que é a TAZ - circundo o assunto, lançando alguns fachos exploratórios. No final, a TAZ é quase auto-explicativa. Se o termo entrasse em uso seria compreendido sem dificuldades... compreendido em ação.

Esperando pela Revolução

COMO É QUE O MUNDO "virado-de-cabeça-para-baixo" sempre acaba se *endireitando*? Por quê, como estações no Inferno, após a revolução sempre vem uma reação?

Levante e insurreição são palavras usadas pelos historiadores para caracterizar revoluções que *fracassaram* - movimentos que não chegaram a terminar seu ciclo, a trajetória padrão: revolução, reação,

traição, a fundação de um Estado mais forte e ainda mais opressivo -, a volta completa, o eterno retorno da história, uma e outra vez mais, até o ápice: botas marchando eternamente sobre o rosto da humanidade.

Ao falhar em completar esta trajetória, o *levante* sugere a possibilidade de um movimento fora e além da espiral hegeliana do "progresso", que secretamente não passa de um ciclo vicioso. *Surgo*: levante, revolta. *Insurgo*: rebelar-se, levantar-se. Uma ação de independência. Um adeus a essa miserável paródia da roda kármica, histórica futilidade revolucionária. O slogan "Revolução!" transformou-se de sinal de alerta em toxina, uma maligna e pseudo-gnóstica armadilha-do-destino, um pesadelo no qual, não importa o quanto lutamos, nunca nos livramos do maligno ciclo infinito que incuba o Estado, um Estado após o outro, cada "paraíso" governado por um anjo ainda mais cruel.

Se a História é "Tempo", como declara ser, então um levante é um momento que surge acima e além do Tempo, viola a "lei" da História. Se o Estado é História, como declara ser, então o levante é o momento proibido, uma imperdoável negação da dialética como dançar sobre um poste e escapar por uma fresta, uma manobra xamanística realizada num "ângulo impossível" em relação ao universo.

A História diz que uma Revolução conquista "permanência", ou pelo menos alguma duração, enquanto o levante é "temporário". Nesse sentido, um levante é uma "experiência de pico" se comparada ao padrão "normal" de consciência e experiência. Como os festivais, os

levantes não podem acontecer todos os dias - ou não seriam "extraordinários". Mas tais momentos de intensidade moldam e dão sentido a toda uma vida. O xamã retorna - uma pessoa não pode ficar no telhado para sempre - mas algo mudou, trocas e integrações ocorreram - foi feita uma *diferença*.

Poderia se dizer que essa é uma postura de desespero. O que foi feito do sonho anarquista, do fim do Estado, da comuna, da zona autônoma com *duração*, da sociedade livre, da *cultura* livre? Devemos abandonar esta esperança em troca de um *acte gratuit* existencialista? A idéia não é mudar a consciência, mas mudar o mundo.

Aceitaria isso como uma crítica justa. No entanto, daria duas respostas. Primeiro, a *revolução* até hoje não nos levou à concretização desse sonho. A visão ganha vida no momento do levante - mas assim que a "Revolução" triunfa e o Estado retorna, o sonho e o ideal *já* estão traídos. Não deixo de ter esperança, nem deixo de ansiar por mudanças - mas desconfio da palavra *Revolução*. Em segundo lugar, mesmo se substituirmos a abordagem revolucionária pelo conceito de *levante transformando-se espontaneamente numa cultura anarquista*, a nossa situação histórica específica não é propícia para tarefa tão vasta. Absolutamente nada, além de um martírio inútil, poderia resultar de um confronto direto com o Estado terminal, esta megacorporação/Estado de informações, o império do Espetáculo e da Simulação. Todos os seus revólveres estão apontados para nós. Por outro lado, com nosso armamento miserável, não temos em que atirar, a não ser numa histerese, num vazio rígido, num fantasma capaz de transformar todo lampejo num

ectoplasma de informação, uma sociedade de capitulação regida pela imagem do policial e pelo olho absorvente da tela de TV.

Em resumo, não queremos dizer que a TAZ é um fim em si mesmo, substituindo todas as outras formas de organização, táticas e objetivos. Nós a recomendamos porque ela pode fornecer a qualidade do enlevamento associado ao levante sem necessariamente levar à violência e ao martírio. A TAZ é uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, *antes* que o Estado possa esmagá-la. Uma vez que o Estado se preocupa primordialmente com a Simulação, e não com a substância, a TAZ pode, em relativa paz e por um bom tempo, "ocupar" clandestinamente essas áreas e realizar seus propósitos festivos. Talvez algumas pequenas TAZs tenham durado por gerações - como alguns enclaves rurais - porque passaram despercebidas, porque nunca se relacionaram com o Espetáculo, porque nunca emergiram para fora daquela vida real que é invisível para os agentes da Simulação.

A Babilônia toma suas abstrações como realidades. É precisamente *dentro* dessa margem de erro que a TAZ surge. Iniciar a TAZ pode envolver várias táticas de violência e defesa, mas seu grande trunfo está em sua invisibilidade - o Estado não pode reconhecê-la porque a História não a define. Assim que a TAZ é nomeada (representada, mediada), ela deve desaparecer, ela *vai* desaparecer, deixando para trás um invólucro vazio, e brotará novamente em outro lugar,

novamente invisível, porque é indefinível pelos termos do Espetáculo. Assim sendo, a TAZ é uma tática perfeita para uma época em que o Estado é onipresente e todopoderoso mas, ao mesmo tempo, repleto de rachaduras e fendas. E, uma vez que a TAZ é um microcosmo daquele "sonho anarquista" de uma cultura de liberdade, não consigo pensar em tática melhor para prosseguir em direção a esse objetivo e, ao mesmo tempo, viver alguns de seus benefícios aqui e agora.

Em suma, uma postura realista exige não apenas que desistamos de *esperar* pela "Revolução", mas também que desistamos de *desejá-la*. "Levantes", sim - sempre que possível, até mesmo com o risco de violência. Os *espasmos* do Estado Simulado serão "espetaculares", mas na maioria dos casos a tática mais radical será a recusa de participar da violência espetacular, *retirar-se* da área de simulação, desaparecer.

A TAZ é um acampamento de guerrilheiros ontologistas: ataque e fuja. Continue movendo a tribo inteira, mesmo que ela seja apenas dados na web. A TAZ deve ser capaz de se defender; mas, se possível, tanto o "ataque" quanto a "defesa" devem evadir a violência do Estado, que já não é uma violência *com sentido*. O ataque é feito às estruturas de controle, essencialmente às idéias. As táticas de defesa são a "invisibilidade", que é uma *arte marcial*, e a "invulnerabilidade", uma arte "oculta" dentro das artes marciais. A "máquina de guerra nômade" conquista sem ser notada e se move antes do mapa ser retificado. Quanto ao futuro, apenas o autônomo pode *planejar* a autonomia, organizar-se para ela, criá-la. E uma ação conduzida por

esforço próprio. O primeiro passo se assemelha a um satori - a constatação de que a TAZ começa com um simples ato de percepção.

A Psicotopologia da Vida Cotidiana

O CONCEITO DA TAZ surge inicialmente de uma crítica à revolução, e de uma análise do levante. A revolução classifica o levante como um "fracasso". Mas, para nós, um *levante* representa uma possibilidade muito mais interessante, do ponto de vista de uma psicologia de libertação, do que as "bem-sucedidas" revoluções burguesas, comunistas, fascistas etc.

Um outro elemento gerador do conceito da TAZ surge de um processo histórico que eu chamo de "fechamento do mapa". O último pedaço da Terra não reivindicado por uma nação-Estado foi devorado em 1899. O nosso século é o primeiro sem *terra incógnita*, sem fronteiras. Nacionalidade é o princípio mais importante do conceito de "governo" - nenhuma ponta de rocha no Mar do Sul pode ficar *em aberto*, nem um vale remoto, sequer a lua ou os planetas. Essa é a apoteose do "gangsterismo territorial". Nenhum centímetro quadrado da Terra está livre da polícia ou dos impostos... em teoria.

O "mapa" é uma malha política abstrata, uma *proibição gigantesca* imposta pela cenoura/cacetete condicionante do Estado "Especializado", até que para a maioria de nós o mapa *se torne* o território - não mais a "Ilha da Tartaruga (4)", mas os "Estados Unidos". E ainda assim o mapa continua sendo uma abstração, porque não pode cobrir a Terra com a precisão 1:1. Dentro das complexidades fractais da geografia atual, o mapa pode detectar

apenas malhas dimensionais. Imensidões embutidas e escondidas escapam da fita métrica. O mapa não é exato, o mapa *não pode ser* exato.

A Revolução fechou-se, mas a possibilidade do levante está aberta. Por ora, concentramos nossas forças em "irrupções" temporárias, evitando enredamentos com "soluções permanentes".

O mapa está fechado, mas a zona autônoma está aberta. Metaforicamente, ela se desdobra por dentro das dimensões fractais invisíveis à cartografia do Controle. E aqui podemos apresentar o conceito de psicotopologia (e psicotopografia) como uma "ciência" alternativa àquela da pesquisa e criação de mapas e "imperialismo psíquico" do Estado. Apenas a psicotopografia é capaz de desenhar mapas da realidade em escala 1:1, porque apenas a mente humana tem a complexidade suficiente para modelar o real. Mas um mapa 1:1 não pode "controlar" seu território, porque é completamente idêntico a esse território. Ele pode ser usado apenas para *sugerir* ou, de certo modo, *indicar através* de gestos algumas características. Estamos à procura de "espaços" (geográficos, sociais, culturais, imaginários) com potencial de florescer como zonas autônomas - dos momentos em que estejam relativamente abertos, seja por negligência do Estado ou pelo fato de terem passado despercebidos pelos cartógrafos, ou por qualquer outra razão. A psicotopologia é a arte de *submergir* em busca de potenciais TAZs.

O fim da Revolução e o fechamento do mapa são, no entanto, apenas as fontes negativas da TAZ: ainda há muito a dizer sobre as suas inspirações positivas. Reação somente não pode gerar a energia

necessária para "manifestar" uma TAZ. Um levante também precisa ser *a favor* de alguma coisa.

1. Em primeiro lugar, podemos falar de uma antropologia natural da TAZ. A família nuclear é a unidade base da sociedade de consenso, mas não da TAZ. ("Famílias! Os avaros do amor! Como eu as odeio!" - Gide.) A família nuclear, com suas conseqüentes "dores edipianas", parece ter sido uma invenção neolítica, uma resposta à "revolução agrícola" com sua escassez e hierarquia impostas. O modelo paleolítico é mais primário e mais radical: o *bando*. O típico bando nômade ou semi-nômade de caçadores/coletores é formado por cerca de cinquenta pessoas. Em sociedades tribais mais populosas, a estrutura de bando é mantida por clãs dentro da tribo, ou por confrarias como sociedades secretas ou iniciáticas, sociedades de caça ou de guerra, associações de gênero, as "repúblicas de crianças" e por aí adiante. Se a família nuclear é gerada pela escassez (e resulta em avareza), o bando é gerado pela abundância (e produz prodigalidade). A família é *fechada*, geneticamente, pela *posse* masculina sobre as mulheres e crianças, pela totalidade hierárquica da sociedade agrícola/industrial. Por outro lado, o bando é *aberto* - não para todos, é claro, mas para um grupo que divide afinidades, os iniciados que juram sobre um laço de amor. O bando não pertence a uma hierarquia maior, ele é parte de um padrão horizontalizado de costumes, parentescos, contratos e alianças, afinidades espirituais etc. (A sociedade dos índios norte-americanos preserva até hoje certos aspectos dessa estrutura.)

Muitas forças estão trabalhando - de forma invisível - para dissolver a família nuclear e resgatar o bando em nossa própria sociedade da

Simulação pós-Espetacular. Rupturas na estrutura do trabalho refletem a "estabilidade" estilhaçada da unidade-lar e da unidade-família. Hoje em dia, o "bando" de alguém inclui amigos, ex-esposos e amantes, pessoas conhecidas em diferentes empregos e encontros, grupos de afinidade, redes de pessoas com interesses específicos, listas de discussão etc. Cada vez mais fica evidente que a família nuclear se torna uma *armadilha*, um ralo cultural, uma secreta implosão neurótica de átomos rompidos. E a contra-estratégia óbvia emerge de forma espontânea na quase inconsciente redescoberta da possibilidade - mais arcaica e, no entanto, mais pós-industrial - do bando.

2. A TAZ como um *festival*. Stephen Pearl Andrews certa vez elaborou uma imagem da sociedade anarquista como um *jantar*, no qual todas as estruturas de autoridade se dissolvem no convívio e na celebração (veja o apêndice C). Aqui poderíamos também invocar Fourier e seu conceito dos sentidos como base de transformação social - "toque do cio" e "gastrosofia", e seu louvor às negligenciadas implicações do olfato e do paladar. Os antigos conceitos de jubileu e bacanal se originaram a partir da intuição de que certos eventos existem fora do "tempo profano", a unidade de medida da História e do Estado. Essas ocasiões literalmente ocupavam espaços vazios no calendário - *intervalos intercalados*. Na Idade Média, quase um terço do ano era reservado para feriados e dias santos. Talvez os protestos contra a reforma no calendário tenham tido menos a ver com os "onze dias perdidos" do que com a sensação de que a ciência imperial estava conspirando para preencher esses espaços vazios dentro do calendário, onde a *liberdade* das pessoas havia se concentrado. Um

golpe de Estado, um mapeamento do ano, a dominação do próprio tempo, transformando o cosmo orgânico num universo que funciona como um relógio. A morte do festival.

Os que participam de levantes invariavelmente notam seus aspectos festivos, mesmo em meio à luta armada, perigo e risco. O levante é como um bacanal que escapou (ou foi forçado a desaparecer) de seu intervalo intercalado e agora está livre para aparecer em qualquer lugar ou a qualquer hora. Liberto do tempo e do espaço, ele, no entanto, possui bom faro para o amadurecimento dos eventos e afinidade com o *genius loci*. A ciência da psicotopologia indica "fluxos de força" e "pontos de poder" (para usar metáforas ocultistas) que localizam a TAZ num espaço-temporal, ou que, pelo menos, ajudam a definir sua relação com um determinado momento e local.

A mídia nos convida a "celebrar os momentos da nossa vida" com a unificação espúria entre mercadoria e espetáculo, o famoso *não-evento* da representação pura. Em resposta a tamanha obscenidade, nós temos, por um lado, o espectro da recusa (comentado pelos situacionistas John Zerzan, Bob Black *et al.*) e, por outro, a emergência de uma *cultura festiva* distanciada ou mesmo escondida dos pretensos gerentes do nosso lazer. "Lute pelo direito de festejar" não é, na verdade, uma paródia da luta radical, mas uma nova manifestação dessa luta, apropriada para uma época que oferece a TV e o telefone como maneiras de "alcançar e tocar" outros seres humanos, maneiras de "estar junto!"

Pearl Andrews estava certo: o jantar já é "a semente de uma nova sociedade tomando forma dentro do invólucro da antiga" (IWW

Preamble). A "reunião tribal" dos anos 60, o conclave florestal de eco-sabotadores, o Beltane (5) idílico dos neo-pagãos, as conferências anarquistas, as festas gays... as festas de aluguel no Harlem dos anos 20, as casas noturnas, os banquetes, os piqueniques dos antigos libertários - devemos perceber que todos esses eventos são, de certo modo, "zonas libertas", ou pelo menos TAZs em potencial. Seja ela apenas para poucos amigos, como é o caso de um jantar, ou para milhares de pessoas, como um carnaval de rua, a festa é sempre "aberta" porque não é "ordenada". Ela pode até ser planejada, mas se ela não *acontece* é um fracasso. A espontaneidade é crucial.

A essência da festa: cara a cara, um grupo de seres humanos coloca seus esforços em sinergia para realizar desejos mútuos, seja por boa comida e alegria, por dança, conversa, pelas artes da vida. Talvez até mesmo por prazer erótico ou para criar uma obra de arte comunal, ou para alcançar o arroubamento do êxtase. Em suma, uma "união de únicos" (como coloca Stirner) em sua forma mais simples, ou então, nos termos de Kropotkin, um básico impulso biológico de "ajuda mútua". (Aqui devemos mencionar a "economia do excesso" de Bataille e sua teoria sobre a cultura *potlatch*.)

3. O conceito de *nomadismo psíquico* (ou, como o chamamos por brincadeira, "cosmopolitismo desenraizado") é vital para a formação da realidade da TAZ. Aspectos desse fenômeno foram discutidos por Deleuze e Guattari em *Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra*, por Lyotard em *Driftworks* e por vários autores na edição "Oásis" da *Semiotext(e)*. Preferimos o termo "nomadismo psíquico" a "nomadismo urbano" ou "nomadologia", "ações à deriva" etc.,

simplesmente para poder juntar todos esses conceitos num único sistema complexo que será estudado à luz da emergência da TAZ.

"A morte de Deus", que de certo modo representou a descentralização do "projeto europeu", abriu a possibilidade de uma visão de mundo pós-ideológica e multifacetada, capaz de se mover, de forma "desenraizada", da filosofia para o mito tribal, da ciência natural para o taoísmo. Capaz de enxergar, pela primeira vez, através de olhos caleidoscópicos como os olhos de algum inseto dourado, cada faceta apresentando a concepção de outro mundo inteiramente diverso.

Mas essa visão foi alcançada às custas de se viver numa época na qual a velocidade e o "fetichismo da mercadoria" criaram uma unidade tirânica e falsa que tende a ofuscar toda a diversidade cultural e toda a individualidade para que "todo lugar seja igual ao outro". Este paradoxo cria "ciganos", viajantes psíquicos guiados pelo desejo ou pela curiosidade, errantes com laços de lealdade frouxos (na verdade, desleais ao "projeto europeu", que perdeu todo o seu charme e vitalidade), desligados de qualquer local ou tempo determinado, em busca de diversidade e aventura...Essa descrição engloba não apenas artistas e intelectuais classe X, como também trabalhadores imigrantes, refugiados, os "sem-teto", turistas, e todos aqueles que vivem em trailers - assim como pessoas que "viajam" na internet, sem talvez jamais saírem de seus quartos (ou aquelas como Thoreau, que "viajou demais – em Concord"), para finalmente englobar "todo mundo", todos nós, vivendo em nossos automóveis, em nossas férias, aparelhos de TV, livros, filmes, telefones, trocando de emprego,

mudando de "estilo de vida", de religião, de dieta etc. etc.

O nomadismo psíquico como uma *tática*, aquilo que Deleuze e Guattari metaforicamente chamam de "máquina de guerra", muda o paradoxo de um modo passivo para um modo ativo e talvez até mesmo "violento". Os últimos espasmos de "Deus" e seus sacolejos no leito de morte vêm se arrastando por tanto tempo - nas formas do capitalismo, fascismo e comunismo, por exemplo - que ainda existe muita "destruição criativa" para ser executada por comandos ou *apaches* (literalmente, inimigos) pós-bakunianos e pós-nietzscheanos. Esses nômades exercitam a *razzia*, são corsários, são vírus. Sentem tanto o desejo quanto a necessidade de TAZs, acampamentos de tendas negras sob as estrelas do deserto, interzonas, oásis fortificados escondidos nas rotas das caravanas secretas, trechos de selva e sertões "liberados", áreas proibidas, mercados negros e bazares underground.

Esses nômades orientam seu percurso por estrelas estranhas, que podem ser núcleos luminosos de dados no ciberespaço ou, talvez, alucinações. Abra um mapa do território; sobre ele, coloque um mapa das mudanças políticas; sobre ele, ponha um mapa da internet, especialmente da contra-net, com sua ênfase no fluxo clandestino de informações e logística; e, por último, sobre tudo isso, o mapa 1:1 da imaginação criativa, estética, valores. A malha resultante ganha vida, animada por inesperados redemoinhos e explosões de energia, coagulações de luz, túneis secretos, surpresas.

A Net e a Web

O PRÓXIMO ELEMENTO que contribui para a TAZ é tão vasto e ambíguo que precisa de uma seção à parte somente para ele.

Já falamos da *net*, que pode ser definida como a totalidade de todas as transferências de informações e de dados. Algumas dessas transferências são privilégio e exclusividade de várias elites, o que lhes confere um aspecto hierárquico. Outras transações são abertas a todos - e deste modo a internet também possui um aspecto horizontal e não-hierárquico. Dados militares e de segurança nacional são restritos, assim como informações bancárias e monetárias, e outras informações deste tipo. Porém, de maneira geral, a telefonia, o sistema postal, os bancos de dados públicos etc. são acessíveis a todos. Desta forma, de *dentro* da net começou a emergir um tipo de *contra-net*, que nós chamaremos de *web* (como se a internet fosse uma rede de pesca e a web as teias de aranha tecidas entre os interstícios e rupturas da net). Em termos gerais, empregaremos a palavra *web* para designar a estrutura aberta, alternada e horizontal de troca de informações, ou seja, a rede não-hierárquica, e reservaremos o termo *contra-net* para indicar o uso clandestino, ilegal e rebelde da web, incluindo a pirataria de dados e outras formas de parasitar a própria net. A net, a web e a contra-net são partes do mesmo complexo, e se mesclam em inúmeros pontos. Esses termos não foram criados para definir áreas, mas para sugerir tendências.

(Digressão: Antes de condenar a web ou a contra-net por seu "parasitismo", que jamais poderia ser uma força verdadeiramente revolucionária, pergunte-se o que significa "produção" na era da Simulação. Qual é a "classe produtora"? Talvez você seja forçado a

admitir que esses termos perderam o sentido. De qualquer forma, as respostas a essas perguntas são tão complexas que a TAZ tende a ignorá-las por completo e simplesmente escolhe o que pode *usar*. "Cultura é nossa natureza", e nós somos os corvos ladrões, os caçadores/coletores do mundo da Comunicação Tecnológica.)

Supõe-se que as formas atuais da web não-oficial sejam ainda bastante primitivas: a rede marginal de zines, as redes BBS (6), softwares piratas, grampos telefônicos, alguma influência na mídia impressa e no rádio e quase nenhuma nos outros grandes canais de comunicação - nenhuma emissora de TV, nenhum satélite, nenhuma fibra ótica, nenhum cabo etc. etc. No entanto, a própria net apresenta um padrão de relações entre sujeitos ("usuários") e objetos ("dados") em constante mutação/evolução. A natureza dessas relações tem sido explorada exaustivamente, de McLuhan a Virilio. Usaríamos páginas e mais páginas para "provar" o que agora "todo mundo já sabe". Em vez de rediscutir tudo isso, estou interessado em investigar como essas relações em constante evolução sugerem modos de implementação para a TAZ.

A TAZ possui uma localização temporária mas real no tempo, e uma localização temporária mas real no espaço. Porém, obviamente, ela também precisa ter um local *dentro da web*, outro tipo de local: não real, mas virtual; não imediato, mas instantâneo. A web não fornece apenas um apoio logístico à TAZ, também ajuda a criá-la. *Grosso modo*, poderíamos dizer que a TAZ "existe" tanto no espaço da informação quanto no "mundo real". A web pode compactar muito tempo, em forma de dados, num "espaço" infinitesimal. Dizemos que a TAZ, por ser temporária, não oferece algumas das vantagens de

uma liberdade com *duração* e de uma *localização* mais ou menos estável. Mas a web oferece uma espécie de substituto para parte disso - ela pode *informar* a TAZ, desde o seu início, com vastas quantidades de tempo e espaço compactados que estavam sendo "subutilizados" na forma de dados.

Nesse ponto da evolução da web, e considerando nossas exigências por algo que seja palpável e sensual, devemos considerar a web fundamentalmente como um sistema de suporte, capaz de transmitir informações de uma TAZ a outra, ou defender a TAZ, tornando-a "invisível" ou dando-lhe garras, conforme a situação exigir. Porém mais do que isso: se a TAZ é um acampamento nômade, então a web ajuda a criar épicos, canções, genealogias e lendas da tribo. Ela fornece as trilhas de assalto e as rotas secretas que compõem o fluxo da economia tribal. Ela até mesmo *contém* alguns dos caminhos que as tribos seguirão só no futuro, alguns dos sonhos que eles viverão como sinais e presságios.

Nossa web não depende de nenhuma tecnologia de computação para existir. O boca-a-boca, os correios, a rede marginal de zines, as "árvores telefônicas" e coisas do gênero são suficientes para se construir uma rede de informação. A chave não é o tipo ou o nível da tecnologia envolvida, mas a abertura e a horizontalidade da estrutura. Contudo, o próprio conceito da net *implica* o uso de computadores. Na imaginação da ficção científica, a net é conduzida para a condição de ciberespaço (como *Tron* e no livro de William Gibson, *Neuromancer*) e para a pseudo-telepatia da "realidade virtual". Como fã do cyberpunk, não consigo deixar de antever o importante papel que o "hacking da realidade" terá na criação das TAZs. Assim como

Gibson e Sterling, acredito que a net oficial jamais conseguirá conter a web ou a contra-net - a pirataria de dados, as transmissões não autorizadas e o fluxo livre de informações não podem ser detidos. (Na verdade, no meu entender, a Teoria do Caos *pressupõe* que nenhum sistema de controle universal seja possível.)

No entanto, deixando de lado as meras especulações sobre o futuro, devemos encarar uma questão séria sobre a web e a tecnologia que ela envolve. A TAZ deseja, acima de tudo, evitar a *mediação*, experimentar a existência de forma *imediata*. A essência da TAZ é "peito-a-peito", como dizem os sufis, ou cara-a-cara. Mas, MAS: a essência da web é mediação, onde as máquinas são nossos embaixadores - a carne é irrelevante exceto como um *terminal*, com todas as conotações sinistras do termo.

Talvez a melhor maneira para a TAZ encontrar seu próprio espaço seja adotando duas atitudes aparentemente contraditórias em relação à alta tecnologia e sua apoteose, a net: a) aquilo que podemos chamar de *Quinto Estado*, a posição neo-paleolítica, pós-situacionista e ultra-verde, que se traduz como um argumento ludita contra a mediação e contra a internet; e b) os cyberpunks utópicos, os futuro-libertários, os hackers da realidade e seus aliados, que percebem a internet como um passo adiante na nossa evolução, e que acreditam que qualquer possível efeito maligno da mediação possa ser superado, ao menos depois de termos liberado os meios de produção.

A TAZ concorda com os hackers porque deseja - em parte - ganhar existência através da net, e até mesmo através da mediação da net. Mas ela também concorda com os partidários do ambientalismo

porque possui uma intensa percepção de si mesma como *corpo* e sente nojo da cibernose, a tentativa de transcender o corpo através da instantaneidade e da simulação. A TAZ tende a condenar a dicotomia entre tecnologia e antitecnologia como um equívoco: como é um equívoco a maioria das dicotomias, onde opostos aparentes acabam se revelando falsificações ou mesmo alucinações provocadas pela semântica. Essa é uma forma de dizer que a TAZ quer viver *neste* mundo, não na idéia de outro mundo, um mundo visionário qualquer nascido de uma falsa unificação (*todo verde OU todo metal*), que só pode ser mais um castelo nas nuvens (ou, como disse Alice, "Geléia ontem ou geléia amanhã, mas jamais geléia hoje").

A TAZ é "utópica" no sentido que imagina uma *intensificação* da vida cotidiana ou, como diriam os surrealistas, a penetração do Maravilhoso na vida. Mas não pode ser utópica no sentido literal do termo, *sem local*, ou "lugar do lugar nenhum" A TAZ existe *em algum lugar*. Ela fica na interseção de muitas forças, como um ponto de poder pagão na junção das misteriosas linhas de realidades paralelas, visível para o adepto em detalhes do terreno, da paisagem, das correntes de ar, da água, dos animais e, aparentemente, sem qualquer relação um com o outro. Mas agora essas linhas não pertencem apenas ao tempo e ao espaço. Algumas existem unicamente "dentro" da web, apesar de possuírem também interseção com o tempo e os lugares reais. Talvez algumas dessas linhas sejam "extraordinárias", no sentido que não existem convenções para sua classificação. Talvez essas linhas possam ser melhor estudadas à luz da ciência do caos do que à luz da sociologia, estatística, economia etc. Os padrões de força que geram a existência

da TAZ têm algo em comum com estes caóticos "Atratores Estranhos" que existem, por modo de dizer, *entre* as dimensões.

Por uma característica de sua própria natureza, a TAZ faz uso de qualquer meio disponível para concretizar-se - pode ganhar vida tanto numa caverna quanto numa cidade espacial - mas, acima de tudo, ela vai viver, agora, ou o quanto antes, sob qualquer forma, seja ela suspeita ou desorganizada. Espontaneamente, sem preocupar-se com ideologias ou antiideologias. Ela vai fazer uso do computador porque o computador existe, mas também usará poderes tão completamente divorciados da alienação e da simulação que lhe garantirão um certo *paleolitismo psíquico*, um espírito xamânico primordial que vai "infectar" até a própria net (o verdadeiro sentido do cyberpunk, como eu o entendo). Porque a TAZ é uma intensificação, um excesso, uma abundância, um *potlatch*, a vida vivida em vez de *sobrevivida* (a chorosa marca dos anos 80), e não pode ser definida como tecnológica ou anti-tecnológica. Ela se contradiz, como alguém que verdadeiramente despreza fantasmas e aparições, porque deseja ser, a qualquer custo ou prejuízo para a "perfeição" ou imobilidade final.

No Mandelbrot Set (7) e em suas variações no campo da computação gráfica, encontramos – num universo fractal - mapas que estão embutidos e escondidos dentro de mapas que estão dentro de outros mapas etc., até o limite do poder do computador. Qual é a *função* deste mapa que de certo modo apresenta uma escala de 1:1 em relação à dimensão fractal? O que podemos fazer com ele, além de admirar sua elegância psicodélica?

Se fôssemos imaginar um *mapa da informação* - uma projeção cartográfica da net como um todo - teríamos que incluir os elementos do caos que já começaram a aparecer, por exemplo, nas operações de processos paralelos complexos, nas telecomunicações, na transferência de "dinheiro" eletrônico, nos vírus, na guerrilha dos hackers etc.

Cada uma dessas "áreas" de caos poderiam ser representadas por topografias semelhantes às do Mandelbrot Set, de forma que as "penínsulas" ficassem embutidas ou escondidas dentro do mapa e quase "desaparecessem". Esta "escrita" - que em parte desaparece e em parte se esconde - representa o próprio processo que já é parte intrínseca da net, não totalmente visível nem para si mesmo, in-controlável. Em outras palavras, o M Set, ou qualquer coisa semelhante, pode vir a ser útil na "armação" (em todos os sentidos da palavra) para o surgimento da contra-net como um processo caótico ou, para usar um termo de Prigogine, como uma "evolução criativa". No mínimo, o M Set serve como uma *metáfora* para o "mapeamento" da interface da TAZ com a net como um *desaparecimento da informação*. Toda "catástrofe" na net é um nódulo de poder para a web, a contra-net. A net será prejudicada pelo caos, enquanto que a web vai prosperar nele.

Seja através de uma simples pirataria de dados, ou do desenvolvimento de formas mais complexas de relacionamento com o caos, o hacker da web, o cibernauta da TAZ, encontrará maneiras de aproveitar as perturbações, quedas e *breakdowns* da net (maneiras de gerar informação a partir da "entropia"). O hacker da TAZ trabalhará para a evolução de conexões fractais clandestinas como

um rastreador de fragmentos de informações, um contrabandista, um chantagista, talvez até mesmo como um ciber-terrorista. Estas conexões, e as *diferentes* informações que fluem entre elas e por elas, formarão as "válvulas de poder" para a emergência da própria TAZ - como é necessário roubar energia elétrica dos monopólios distribuidores de eletricidade para iluminar uma casa abandonada que foi invadida.

Desta forma, a web, para produzir situações propícias para a TAZ, irá paralisar a net. Mas também podemos conceber esta estratégia como uma tentativa de arquitetar a construção de uma net alternativa e autônoma, "livre" e não parasítica, que servirá como a base de uma "nova sociedade emergindo do invólucro da antiga". Em termos práticos, a contranet e a TAZ podem ser consideradas como fins em si mesmas - mas, em teoria, também podem ser vistas como formas da batalha para se forjar uma realidade diferente.

Uma vez dito isso, devemos admitir algumas falhas nos computadores, algumas questões ainda sem resposta, especialmente em relação aos PCs (computadores pessoais).

A história da rede de computadores, BBS e várias outras experiências em eletro-democracia tem sido até agora mais um hobby do que qualquer outra coisa. Muitos anarquistas e liberais mantêm uma grande esperança no PC como uma arma para a libertação e auto-libertação - mas não temos ainda nenhum ganho real, nenhuma liberdade palpável.

Não tenho interesse algum por uma hipotética classe empreendedora emergente formada por processadores de dados autônomos que logo estarão capacitados para administrar uma grande empresa de queijos ou qualquer outro trabalho de merda para várias corporações e burocracias. No entanto, não é preciso ser bidu para prever que esta "classe" vai gerar sua *subclasse* - um tipo de proletariado mauricinho: por exemplo, donas-de-casa que trarão um "segundo salário" para suas famílias transformando suas próprias casas em lojinhas eletrônicas, formando pequenas tiranias de trabalho, onde o "patrão" é a rede de computadores.

Também não me impressionam os tipos de informações e serviços oferecidos pelas redes contemporâneas "radicais". Dizem que em algum lugar existe uma "economia da informação". Talvez, mas a info trocada pelos canais "alternativos" de BBS parece ser constituída integralmente de conversa fiada ou papo tecnológico. Isso é uma nova economia? Ou apenas um passatempo para os aficionados? OK, os PCs causaram uma nova "revolução da imprensa". OK, redes marginais na web estão evoluindo. OK, posso agora fazer seis telefonemas ao mesmo tempo. Mas que diferença isso faz para minha vida diária?

Francamente, eu já possuía muitos dados para alimentar meus sentidos e percepções: livros, filmes, TV, teatro, telefone, correio, estados alterados de consciência, e daí por diante. Preciso realmente de um PC para obter ainda mais informações desse tipo? Você me oferece informação *secreta*? Bem... talvez. Fico tentado, mas eu exijo segredos *maravilhosos*, e não apenas os números de telefones que não estão na lista ou trivialidades sobre a polícia e os políticos.

Sobretudo, quero que os computadores me forneçam informações relacionadas a *bens reais* - "as coisas boas da vida", como o IWW Preamble diz. Agora, já que acuso os hackers e os usuários das BBS de possuírem uma irritante vacuidade intelectual, devo descer das nuvens barrocas da teoria e da crítica e explicar o que quero dizer com *bens reais*.

Eu diria que tanto por razões políticas quanto culturais eu desejo boa comida, uma comida melhor do que esta que posso obter do capitalismo - não poluída e agraciada com sabores fortes e naturais. Para complicar, imagine que a comida que eu desejo é ilegal - talvez leite não pasteurizado, ou a deliciosa fruta cubana *mamey*, que não pode ser importada pelos EUA porque suas sementes são alucinógenas (pelo menos foi isso que me disseram). Não sou um fazendeiro. Finja que eu seja um importador de perfumes raros e afrodisíacos, e suponha que a maior parte do meu estoque seja ilegal. Ou talvez eu apenas queira trocar serviços de processamento de dados por nabos orgânicos, mas recuse a declará-lo no imposto de renda (como a lei exige, acredite se puder). Ou talvez eu queira encontrar-me com outros seres humanos para atos de prazer de comum acordo, mas ilegais (isto já foi tentado, mas todas as BBS de sexo hardcore foram proibidas - e de que serve um mundo underground *com uma torpe segurança*?). Em suma, suponha que eu esteja cansado de mera informação, do fantasma dentro da máquina. De acordo com vocês, os computadores já deveriam ser capazes de possibilitar a realização dos meus desejos por comida, drogas, sexo, sonegação fiscal. Então, qual é o problema? Por que isso não está acontecendo?

A TAZ aconteceu, está acontecendo e vai acontecer com ou sem o computador. Mas para que a TAZ realize plenamente o seu potencial, ela deve tornar-se menos um caso de combustão espontânea e mais uma situação de "ilhas na net". A net, ou melhor, a contra-net assume a promessa de ser um aspecto integral da TAZ, uma adição que irá multiplicar o seu potencial, um salto "quantum", um salto enorme em termos de complexidade e significância. A TAZ agora deve existir dentro de um mundo de espaço puro, o mundo dos sentidos. No limiar, mesmo num ponto de evanescência, a TAZ deve combinar informações e desejos para realizar sua aventura (seu "acontecimento"), para preencher-se até as bordas de seu destino, para intensificar-se com sua própria emergência.

Talvez a escola neo-paleolítica tenha razão quando diz que todas as formas de alienação e mediação devem ser destruídas ou abandonadas como condição para que nossas metas sejam alcançadas - ou talvez o anarquismo verdadeiro só possa ser realizado no espaço sideral, como dizem alguns libertários futurólogos. Mas a TAZ não se preocupa muito com o "foi" ou o "será". A TAZ está interessada em resultados, ataques com êxito à realidade consensual, conquistas de patamares de vida mais altos e intensos. Se o computador não pode ser utilizado para este projeto, então ele precisa ser dispensado. Minha intuição, no entanto, diz que a contra-net já está se formando, ou talvez já exista - embora eu não possa prová-lo. A teoria da TAZ está, em grande parte, baseada nesta intuição. É claro que a nossa web também encerra redes de troca não-computadorizadas, como o *samizdat*, o mercado negro etc. - mas o pleno potencial de redes de informação não-hierárquicas aponta

para o computador como seu instrumento *por excelência*. Agora, espero pelos hackers que provem que estou certo, que minha intuição é válida. Onde estão meus nabos?

T.A.Z. - ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (Temporary Autonomous Zone) (Parte 2)

Hakim Bey

"Fomos para Croatã"

NÃO QUEREMOS DEFINIR a TAZ ou elaborar dogmas sobre como ela deve ser criada. O nosso argumento é que ela foi criada, será criada e está sendo criada. Portanto, será mais proveitoso e mais interessante olharmos para algumas TAZ passadas e presentes, e especular sobre manifestações futuras. Evocando alguns protótipos podemos vir a ser capazes de avaliar o escopo potencial deste complexo, e talvez até mesmo vislumbrar um "arquetipo". Em vez de tentar qualquer tipo de enciclopedismo, adotaremos uma técnica franco-atiradora, um mosaico de vislumbres, começando de forma arbitrária com os séculos XVI/XVII e o estabelecimento do Novo Mundo.

A abertura do "novo" mundo foi concebida desde o principio como uma *operação ocultista*. O mago John Dee, consultor espiritual da rainha Elizabeth I, parece ter inventado o conceito de "imperialismo mágico" e infectado toda uma geração com ele. Halkyut e Raleigh caíram sob seu feitiço e Raleigh usou suas conexões na "Escola da Noite" - uma ordem secreta de pensadores de vanguarda, aristocratas e iniciados - para incentivar as causas da exploração, colonização e mapeamento. A *Tempestade* foi uma peça de propaganda para esta nova ideologia, e a colônia *Roanoke* (8) seu primeiro experimento.

A visão alquímica do Novo Mundo o associou com *matéria- prima* ou *hyle* (o nada), o "estado da Natureza", inocência e possibilidade total

("Virgínia"), um caos ou essencialidade que o iniciado transmutaria em "ouro", isto é, em perfeição espiritual *assim como* em abundância material. Mas essa visão alquímica é, em parte, também, gerada por uma real fascinação pelo incipiente, uma secreta simpatia por ele, um sentimento de ternura por sua forma sem forma, que tomou como símbolo para seu foco o "Índio": o "Homem" em seu estado natural, ainda não corrompido por nenhum "governo". Calibã, o Homem Selvagem, é instalado como um vírus dentro da própria máquina do Imperialismo Oculto. Florestas/animais/seres humanos são investidos desde o início com o poder mágico do marginal, do desprezado e do proscrito. Se, por um lado, Calibã é feio e a natureza é uma "imensa selvageria", por outro, Calibã é nobre e livre e a Natureza é um Éden. Essa divisão na consciência européia antecede a dicotomia romântica/clássica. Está enraizada na Alta Magia da Renascença. A descoberta da América (o Eldorado, a fonte da juventude) a cristalizou, e sua precipitação aconteceu na forma de esquemas reais de colonização.

Na escola primária nos ensinam que a primeira tentativa de colonização em Roanoke fracassou, que os colonizadores desapareceram, deixando para trás apenas a mensagem críptica: "Fomos para Croatã". Mais tarde, relatos de "índios de olhos cinzentos" foram descartados como lenda. De acordo com os livros escolares, o que aconteceu foi que os índios massacraram os colonos indefesos. No entanto, "Croatã" não era nenhum Eldorado, era o nome de uma tribo local de índios amigáveis.

Aparentemente, o povoado simplesmente mudou-se do litoral para a região do Grande Pântano Sombrio e foi absorvido pela tribo. E os

índios de olhos cinzentos eram reais - *eles ainda estão lá*, e ainda se conhecem por Croatãs.

Então - a primeira colônia do Novo Mundo resolveu renunciar ao seu contrato com Próspero (Dee/Raleigh/o Império) e se uniu aos Homens Selvagens como Calibã. Eles deserdaram. Eles se tornaram "índios", viraram nativos, optaram pelo caos em detrimento dos atrozes sofrimentos de servir aos plutocratas e intelectuais de Londres.

À medida que os Estados Unidos surgiam onde antes havia sido a "Ilha da Tartaruga", Croatã permanecia embutida em seu inconsciente coletivo. Além da fronteira, o estado da Natureza (i.e., sem Estado) ainda prevalecia, e dentro da consciência dos colonizadores a opção pelo estado selvagem sempre esteve à espreita, a tentação de abandonar a Igreja, o trabalho no campo, a alfabetização e os impostos - todos os fardos da civilização - e, de um jeito ou de outro, "ir para Croatã". Ademais, como a revolução na Inglaterra foi traída, primeiro por Cromwell e depois pela Restauração, levas de protestantes radicais fugiram ou foram transportados para o Novo Mundo (que se tornou uma prisão, um lugar de exílio). Antinomianos (9), familistas, quakers patifes, *levellers* (10), *diggers* (11) e *ranters* (12) foram então apresentados à sombra oculta do estado selvagem, e apressaram-se em abraçá-lo.

Anne Hutchinson e seus amigos foram apenas os mais conhecidos (ou seja, pertenciam à classe alta) entre os antinomianos - tendo tido a má sorte de se envolverem nas questões políticas da colônia - mas uma facção muito mais radical do movimento sem dúvida existiu. Os

incidentes que Hawthorne narra em "The Maypole of Merry Mount" (O Mastro da Primavera do Monte Alegre) são totalmente históricos: aparentemente os extremistas haviam decidido renunciar totalmente ao cristianismo e adotar o paganismo. Se tivessem conseguido êxito em se unir aos seus aliados indígenas, o resultado poderia ter sido uma religião sincrética com elementos antinomianos, celtas e *algonquinos* (13), uma espécie de *Santería* norte-americana do século XVII.

As seitas puderam prosperar melhor sob as administrações menos rígidas e mais corruptas do Caribe, onde os interesses dos rivais europeus tinham deixado muitas ilhas desertas ou mesmo não-reclamadas. Especialmente as ilhas de Barbados e Jamaica parecem ter sido colonizadas por um grande número de extremistas, e acredito que influências igualitárias e ranterianas contribuíram para a "utopia" dos bucaneiros em Tortuga. Neste ponto, pela primeira vez, graças a Esquemelin, podemos estudar com alguma profundidade uma bem-sucedida proto-TAZ do Mundo Novo. Fugindo dos horríveis "benefícios" do imperialismo, como a escravidão, o servilismo, o racismo e a intolerância, das torturas do recrutamento compulsório e da morte em vida nas plantações, os bucaneiros adotaram os costumes dos índios, casaram-se com Caraíbas, aceitaram negros e espanhóis como seus iguais, rejeitaram toda nacionalidade, elegeram seus capitães democraticamente e se voltaram para o "estado da Natureza". Declarando-se "em guerra contra o mundo todo", eles navegaram os mares saqueando sob contratos mútuos chamados "Artigos", que eram tão igualitários que cada membro recebia uma parte integral e o capitão geralmente apenas 1 1/4 ou 1 1/2. O uso de

açoites e outros tipos de punição eram proibidos -desentendimentos eram resolvidos por voto ou por duelo regulamentado.

Simplesmente não é correto rotular os piratas de meros ladrões de alto-mar ou mesmo de proto-capitalistas, como alguns historiadores tem feito. De certo modo, eles foram "bandidos sociais", embora a base de suas comunidades não se constituíssem como sociedades rurais tradicionais e eram, de fato, "utopias" criadas quase que *ex nihilo in terra incógnita*, enclaves da total liberdade ocupando espaços vazios do mapa. Depois da queda de Tortuga, o ideal dos bucaneiros permaneceu vivo durante toda a "Idade de Ouro" da pirataria (c. de 1660 a 1720), e resultou em colônias continentais em Belize, por exemplo, fundadas pelos próprios bucaneiros. Com a mudança de cenário para Madagascar - uma ilha ainda não-reclamada por nenhum poder imperial e governada apenas por uma miscelânea de reis nativos (chefes), ávidos por aliados piratas -, a utopia pirata atingiu sua forma mais elevada.

A narrativa de Defoe sobre capitão Mission e a fundação de Libertatia pode ser, como alguns historiadores proclamam, uma peça literária criada para fazer propaganda para a teoria radical dos membros do Whig - mas está inserida em *The General History of the Pyrates* (A História Geral dos Piratas), que em grande parte ainda é aceita como verdadeira e acurada. Além disso, a história do capitão Mission não foi criticada quando o livro apareceu, e muitos dos antigos marujos de Madagascar ainda estavam vivos. Eles pareciam ter acreditado nela, sem dúvida porque haviam experimentado enclaves piratas muito parecidos com a de Libertatia. Mais uma vez, escravos libertos, nativos e mesmo inimigos tradicionais como os portugueses eram

convidados para se juntar a eles como iguais. (Libertar navios negreiros era uma de suas prioridades.) A propriedade da terra era comunitária, os representantes eram eleitos por períodos curtos, os saques eram repartidos. As doutrinas de liberdade pregadas eram ainda mais radicais do que aquelas de *Common Sense* (14).

Libertatia esperava durar e Mission morreu em sua defesa. Mas a maioria das utopias piratas foram criadas para serem temporárias. As verdadeiras "repúblicas" dos corsários eram seus navios, que navegavam sob o código dos Artigos. Os enclaves costeiros geralmente não tinham lei alguma. O último exemplo clássico, Nassau, nas Bahamas, uma estação balneária com barracas e tendas devotadas ao vinho, mulheres (e provavelmente garotos também, a julgar por *Sodomy and Piracy* - Sodomia e Pirataria - de Birge), canções (os piratas eram grandes amantes da música e costumavam contratar bandas por cruzeiros inteiros) e todos os tipos de excessos, desapareceu da noite para o dia quando a frota britânica apareceu na baía. Blackbeard e "Calico Jack" Rackham e sua tripulação de mulheres piratas moveram-se para costas mais selvagens e destinos mais cruéis, enquanto outros humildemente aceitaram o Perdão e se regeneraram. Mas a tradição bucaneira perdurou, tanto em Madagascar, onde os filhos mestiços dos piratas começaram a construir seus próprios reinos, quanto no Caribe, onde escravos fugidos e grupos mestiços de negros, brancos e índios conseguiram prosperar nas montanhas e no campo como *maroons*. A comunidade *maroon* da Jamaica ainda retinha um certo grau de autonomia e muitos dos antigos hábitos persistiam quando Zora Neale Hurston visitou a região nos anos 20 (veja o livro *Tell my Horse* - Diga ao meu

Cavalo). Os *maroons* do Suriname ainda praticam o "paganismo" africano.

Através de todo o século XVIII, a América do Norte também produziu um certo número de "comunidades isoladas tri-raciais" (este termo que soa clínico foi inventado pelo movimento eugenista, que produziu os primeiros estudos científicos sobre essas comunidades.

Infelizmente, a "ciência" serviu como uma justificativa para o ódio racial pelos "híbridos" e pelos pobres, e a "solução para o problema" geralmente era a esterilização forçada). Esses núcleos invariavelmente eram formados por servos e escravos fugidos, "criminosos" (isto é, muito pobres), "prostitutas" (isto é, mulheres brancas que se casaram com não-brancos) e membros das várias tribos nativas. Em alguns casos, como o dos seminóis e *cherokees*, a estrutura tribal tradicional absorvia os recém-chegados; em outros, novas tribos eram formadas. Dessa forma, nós temos os *maroons* do Grande Pântano Sombrio, que persistiram através dos séculos XVIII e XIX, adotando escravos fugitivos, funcionando como parada no caminho secreto para a liberdade e servindo como um centro ideológico e religioso para as rebeliões de escravos. A religião era o vodu, uma mistura de elementos africanos, nativos e cristãos e, de acordo com o historiador H. Leaming-Bey, os mais velhos da seita e os líderes dos *maroons* do Grande Pântano eram conhecidos como "os Sete Dedos do Alto Resplendor".

Os *ramapaughs* do norte de Nova Jersey (incorretamente chamados de "Jackson Whites") apresentam outra genealogia romântica e arquetípica: escravos libertos dos poltrões holandeses, vários clãs dos índios de Delaware e algonquinos, as usuais "prostitutas", os

"hessianos" (uma palavra de efeito para denominar os mercenários ingleses perdidos, legalistas desertores etc.) e bandos locais de bandidos sociais, como o de Claudius Smith.

Alguns dos grupos, como os mouros de Delaware e os ben-ismaelitas, que migraram de Kentucky para Ohio em meados do século XVIII, declaram ter origens afro-islâmicas. Os ismaelitas praticavam a poligamia, jamais ingeriam bebidas alcoólicas, viviam como menstréis, casavam-se com índios e adotavam seus costumes, e eram tão devotados ao nomadismo que construía suas casas sobre rodas. Sua migração anual percorria um triângulo que incluía cidades fronteiriças com nomes como Meca e Medina. No século XIX, alguns desses grupos abraçaram ideais anarquistas e foram alvo de um programa de extermínio particularmente perverso concebido pelos eugenistas. Algumas das primeiras leis eugênicas foram aprovadas em sua "honra". Como tribo, eles "desapareceram" nos anos 20, mas provavelmente engordaram as fileiras das primeiras seitas "afro-islâmicas", como o Templo da Ciência Islâmica. Eu mesmo cresci ouvindo as lendas sobre os "kallikaks" da região de Pine Barrens em Nova Jersey (e, é claro, as histórias de Lovecraft, um racista enfurecido que era fascinado por comunidades isoladas). A lenda acabou por tornar-se parte da memória popular gerada pelas calúnias dos eugenistas, cuja sede ficava em Vineland, Nova Jersey, e que empreenderam as suas usuais "reformas" contra a "miscigenação" e a "debilidade mental" na região de Pine Barrens (incluindo a publicação de fotografias dos kallikaks, cruel e descaradamente retocadas para fazê-los parecer monstros degenerados).

As "comunidades isoladas" - ao menos aquelas que mantiveram sua identidade até o século XX - sistematicamente recusavam-se a ser absorvidas tanto pela cultura dominante quanto pela "sub-cultura" negra na qual os sociólogos modernos preferem incluí-las. Nos anos 70, inspirados pela renascença dos índios americanos, alguns grupos - incluindo os mouros e os ramapauhs - inscreveram-se no Departamento dos Negócios Índigenas para serem reconhecidos como *tribos indígenas*. Eles receberam o apoio dos ativistas, mas o status oficial foi-lhes negado. Se tivessem ganho, afinal, poderiam ter aberto um perigoso precedente para desertores de todos os tipos, desde consumidores de peiote a hippies e nacionalistas negros, arianos, anarquistas e libertários - uma "reserva" para todos! O "projeto europeu" não pode reconhecer a existência do Homem Selvagem - o caos verde é ainda uma ameaça muito grande para o sonho imperial de ordem.

Essencialmente, os mouros e os ramapauhs rejeitaram a explicação histórica ou "diacrônica" de suas origens em favor de uma auto-identidade "sincrônica" baseada no "mito" de uma adoção indígena. Ou, em outras palavras, eles *se autonomearam "índios"*. Se todo mundo que quisesse "ser um índio" pudesse consegui-lo através de um ato de autonomação, imagine a retirada em massa para Croatã que aconteceria! Aquela antiga sombra oculta ainda assombra a área remanescente de nossas florestas (que, aliás, tem crescido significativamente no nordeste desde os séculos XVIII e XIX, à medida que vastas extensões de terras produtivas são abandonadas. Thoreau, em seu leito de morte, sonhou com o retorno de "...indígenas... florestas...": o retorno dos reprimidos).

É claro que os mouros e os ramapauhs possuem razões concretas para pensar em si mesmos como índios - afinal, têm de fato ancestrais índios - mas, se analisarmos sua autonomação tanto em termos "míticos" quanto em termos históricos, aprenderemos algo de relevância para nossa busca da TAZ. Em sociedades tribais existe o que alguns antropólogos chamam de *mannenbunden*: sociedades totêmicas voltadas a uma identidade com a "Natureza" através de um ato de transmutação de formas, de se transformarem no animal-totem (lobisomens, pajés-onça, homens-leopardo, feiticeiras-gato etc.). No contexto de uma sociedade colonial (como Taussig aponta em seu *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* - Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem), o poder da transformação é percebido como algo inerente à cultura nativa como um todo. Dessa forma, a camada mais reprimida da sociedade adquire um poder paradoxal através do mito de seu conhecimento oculto, que é temido e desejado pelo colonizador. É claro que os nativos realmente possuem um certo conhecimento oculto. Mas em resposta a essa percepção imperial de sua cultura como uma espécie de "espiritismo selvagem", os nativos começam a se enxergar neste papel de forma cada vez mais consciente. Durante o próprio processo de se tornarem marginalizados, a *margem* assume uma aura mágica. Antes do homem branco, eles eram simplesmente tribos formadas por pessoas - agora, eles são "guardiões da natureza", habitantes do "estado da Natureza". Finalmente, o próprio colonizador é seduzido por esse "mito". Sempre que um americano deseja largar tudo ou voltar para a natureza, invariavelmente ele "se torna um índio". Os democratas radicais de Massachusetts (descendentes espirituais dos protestantes radicais), que organizaram o *Tea Party*, e que literalmente

acreditavam que governos podiam ser abolidos (toda a região de Berkshire declarou-se um "estado da Natureza"!), disfarçaram-se de "moicanos". Assim, colonizadores que de súbito se encontravam marginalizados por sua pátria-mãe adotaram a representação de nativos marginalizados, procurando portanto (num certo sentido) compartilhar de seu poder oculto, de sua radiância mítica. Dos "homens das montanhas" aos escoteiros-mirins, o sonho de "se tornar um índio" flui sob uma miríade de expressões da história, cultura e consciência norte-americana.

O imaginário sexual associado aos grupos "tri-raciais" também sustenta essa idéia. Os "nativos", é claro, são sempre imorais, mas os renegados raciais e os desertores devem ser completamente polimorfos-perversos. Os bucaneiros eram sodomitas, os maroons e os homens das montanhas eram miscigenistas, os kallikaks praticavam a fornicção e o incesto (o que originava mutações tais como a polidactilia), as crianças corriam nuas e se masturbavam abertamente etc. etc. O retorno a um "estado natural" paradoxalmente parece permitir a prática de todo tipo de ato "Antinatural"; ou pelo menos assim pareceria se fossemos acreditar nos puritanos e eugenistas. E já que grande parte das pessoas que vivem em sociedades racistas e moralmente repressoras secretamente desejam exatamente esses atos licenciosos, elas os projetam sobre os marginalizados, e assim convencem a si mesmos que permanecem civilizadas e puras. E realmente algumas comunidades marginalizadas rejeitaram a moralidade consensual - os piratas certamente o fizeram! - e sem dúvida realizaram alguns dos

desejos reprimidos da civilização. (*Você não faria o mesmo?*) Tornar-se "selvagem" é sempre um ato erótico, um ato de desnudamento.

Antes de deixar o assunto dos "tri-raciais isolados", eu gostaria de lembrar o entusiasmo de Nietzsche pela "mistura das raças". Impressionado pela beleza e vigor de culturas híbridas, ele enxergou na miscigenação não só uma solução para o problema da raça, mas também o princípio para uma nova humanidade, livre dos preconceitos étnicos e nacionalistas - um precursor do "nômade psíquico", talvez. O sonho de Nietzsche ainda parece tão remoto agora como o parecia para ele. O chauvinismo mantém seu domínio. Culturas mestiças permanecem submersas. Mas as zonas autônomas dos bucaneiros e dos maroons, ismaelitas e mouros, ramapauhs e kallikaks permanecem, ou suas histórias permanecem, como indicações do que Nietzsche poderia ter chamado de "Ânsia de Poder como Desaparecimento". Devemos voltar a este tema.

A Música como um Princípio Organizacional

POR ORA, NO ENTANTO, voltemos para a história do anarquismo clássico à luz do conceito da TAZ.

Antes do "fechamento do mapa", uma boa quantidade de energia anti-autoritária foi gasta em comunas "escapistas" tais como a Modern Times, os vários falanstérios, e assim por diante. De maneira interessante, algumas delas não pretendiam durar "para sempre", mas apenas enquanto o projeto provasse ser eficaz. Para padrões socialistas/utópicos, esses experimentos foram "fracassos" e, portanto, sabemos muito pouco sobre eles.

Quando a fuga para além das fronteiras provou-se impossível, começou a era das comunas revolucionárias urbanas na Europa. As comunas de Paris, Lion e Marselha não sobreviveram o suficiente para criar qualquer característica de permanência, e nos perguntamos se elas foram de fato criadas para serem permanentes. Do nosso ponto de vista, o principal elemento de fascínio é o *espírito* das comunas. Durante e depois destes anos, os anarquistas adquiriram a prática do nomadismo revolucionário, perambulando de revolta em revolta, procurando manter viva em si mesmos a intensidade do espírito que eles experimentaram no momento do levante. Na verdade, certos anarquistas da estirpe stirneriana/nietzscheana encontraram nessa atividade um fim em si mesmo, um modo de *sempre ocupar uma zona autônoma*, a zona intermediária que se abre no meio ou no despertar de uma guerra ou revolução (cf. a "zona" de Pynchon em *Arco-Íris da Gravidade*). Eles declararam que se alguma revolução socialista tivesse êxito, eles seriam os primeiros a se voltar contra ela. Não tinham nenhuma intenção de parar antes de alcançar o anarquismo universal. Em 1917, na Rússia, eles saudaram os soviets livres com alegria: esta era a sua meta. Mas assim que os bolcheviques traíram a revolução, os anarco-individualistas foram os primeiros a voltar para as trincheiras. Lógico, depois de *Kronstadt* (15), todos os anarquistas condenaram a "União Soviética" (uma contradição em termos) e seguiram em busca de novas insurreições.

A Ucrânia de Makhno e a Espanha anarquista foram criadas para terem *duração* e, apesar das exigências de guerras contínuas, ambas foram relativamente bem-sucedidas: não duraram muito tempo, mas eram bem organizadas e poderiam ter durado se não fosse pela

agressão externa que sofreram. Por isso, dentre os experimentos do período entre-guerras eu me concentrarei na impulsiva República de Fiume, que é menos conhecida e *não* foi criada para durar. Gabriele D'Annunzio, poeta decadente, artista, músico, esteta, mulherego, doidivanas aeronauta pioneiro, bruxo negro, gênio e mal-educado, emergiu da Primeira Guerra Mundial como herói e com um pequeno exército à sua disposição e comando: os *arditi*. Ávido por aventura, ele decidiu capturar a cidade de Fiume, na Iugoslávia, e entregá-la para a Itália. Depois de uma cerimônia necromântica com sua amante num cemitério de Veneza, ele partiu para a conquista de Fiume, e foi bem-sucedido sem nenhum problema digno de ser mencionado. Porém a Itália recusou sua oferta generosa. O primeiro-ministro chamou-o de idiota.

Ofendido, D'Annunzio decidiu declarar independência e ver por quanto tempo conseguiria mantê-la. Ele e um de seus amigos anarquistas escreveram a Constituição, que instituiu *a música como o princípio central do Estado*. A Marinha (composta por desertores e sindicalistas anarquistas dos estaleiros de Milão) se autoneomeou *Uscochi*, em homenagem aos antigos piratas que em tempos passados viviam nas ilhas da região e saqueavam os navios venezianos e otomanos. Os modernos uscochi foram bem-sucedidos em alguns de seus golpes malucos: vários polpudos navios mercantes italianos de repente deram à República um futuro: dinheiro em seus cofres! Artistas, boêmios, aventureiros, anarquistas (D'Annunzio se correspondia com Malatesta), fugitivos e refugiados sem pátria, homossexuais, dândis militares (o uniforme era preto com a caveira e os ossos cruzados dos piratas - depois roubado pela SS) e excêntricos

reformadores de toda espécie (incluindo budistas, teosofistas e seguidores do vedanta) começaram a aparecer em Fiume aos bandos. A festa não acabava nunca. Toda manhã, do seu balcão, D'Annunzio lia poesia e manifestos; toda noite havia um concerto, seguido por fogos de artifício. Nisso se resumia toda a atividade do governo. Dezoito meses mais tarde, quando o vinho e o dinheiro haviam terminado e a frota italiana *finalmente* apareceu e arremessou alguns projéteis contra o Palácio Municipal, ninguém tinha energia para resistir.

D'Annunzio, como muitos anarquistas italianos, voltou-se mais tarde para o fascismo - na verdade, o próprio Mussolini (o ex-socialista) seduziu o poeta para este caminho. Quando o poeta percebeu o seu erro já era tarde: já estava muito doente e muito velho. Mas o *Duce* mandou matá-lo de qualquer modo - foi empurrado de um balcão - e o transformou num "mártir". Quanto a Fiume, embora não tenha a *seriedade* de uma Ucrânia ou Barcelona liberadas, provavelmente pôde nos ensinar mais sobre certos aspectos de nossa busca. Ela foi, de certo modo, a última das utopias piratas (ou o único exemplo moderno), e também, talvez, algo muito próximo da primeira TAZ moderna.

Acredito que se compararmos Fiume com a Paris revolucionária de 1968 (e também com as insurreições urbanas da Itália dos anos 70), assim como com as comunas contraculturais americanas e suas influências anarco-New Left, poderíamos notar certas similaridades, tais como: a importância da teoria estética (cf. os situacionistas) e o que poderia ser chamado de "economia pirata", viver bem, do excedente da super-produção social - e até mesmo a popularidade

dos uniformes militares coloridos; o conceito de *música* como transformação social revolucionária; e, finalmente, um certo ar de impermanência que compartilham, de estarem prontos para seguir em frente, mudarem de forma, mudarem-se para outras universidades, topos de montanhas, guetos, fábricas, "aparelhos", fazendas abandonadas, ou até mesmo para outros planos da realidade. Ninguém mais tentava impor uma ditadura revolucionária, seja em Fiume, Paris ou Millbrook. Ou o mundo mudaria, ou não. Enquanto isso, continue na estrada e *viva intensamente*.

O soviete de Munique (ou a "República do Conselho") de 1919 apresentava certas características de TAZ, embora - como muitas revoluções - suas metas declaradas não eram exatamente "temporárias". A participação de Gustav Landauer como ministro da Cultura, junto com Silvio Gesell como ministro da Economia, e outros militantes contrários ao autoritarismo e socialistas extremamente libertários, como os poetas/dramaturgos Erich Mühsam e Ernst Toller e Ret Marut (o novelista B. Traven) emprestou ao soviete um sabor distintamente anarquista. Landauer, que passou anos de isolamento trabalhando em sua grande síntese de Nietzsche, Proudhon, Kropotkin, Stirner, Meister Eckhardt, os místicos radicais e os românticos filósofos populares, sabia desde o começo que o soviete estava condenado, e esperava apenas que durasse o suficiente para ser *compreendido*. Kurt Eisner, o martirizado fundador do soviete, acreditava literalmente que os poetas e a poesia deveriam formar a base da revolução. Foram feitos planos para reservar uma grande parte da Bavária para um experimento em comunidade e com economia anarco-socialista. Landauer redigiu propostas para um

sistema de Escola Livre e um Teatro do Povo. O apoio que o soviete recebia era mais ou menos restrito às classes trabalhadoras mais pobres, às vizinhanças boêmias de Munique e aos grupos como os Wandervogel (o movimento jovem neo-romântico), os judeus radicais (como Buber) e os expressionistas e outros marginais. Assim, os historiadores o menosprezam denominando-o "República dos Cafés" e subestimam sua significância quando o comparam com a participação marxista e espartaquista nas revoluções da Alemanha do pós-guerra. Estrategicamente vencido pelos comunistas e assassinado por soldados influenciados pela ocultista e fascista Sociedade Thule, Landauer merece ser lembrado como um santo. No entanto, até mesmo os anarquistas hoje em dia tendem a não compreendê-lo e a condená-lo por "se vender" a um "governo socialista". Se o soviete tivesse durado pelo menos um ano, nós agora choraríamos diante da mera menção de sua beleza, mas antes mesmo que as primeiras flores daquela primavera se murchassem, o Geist e o espírito da poesia já estavam esmagados, e assim nós o esquecemos. Imagine o que teria sido respirar o ar de uma cidade na qual o ministro da Cultura tivesse acabado de declarar que as crianças na escola logo estariam memorizando poemas de Walt Whitman. Ah, o que eu daria por uma máquina do tempo...

A Vontade de Poder como Desaparecimento

FOUCAULT, BAUDRILLARD, ET AL. têm discutido à exaustão vários modos de "desaparecimento". Aqui eu gostaria de sugerir que a TAZ é, em certo sentido, uma *tática de desaparecimento*. Quando os teóricos discursam sobre o desaparecimento do social, eles se referem, em parte, à impossibilidade da "Revolução Social", e em

parte à impossibilidade do "Estado" - o abismo do poder, o fim do discurso do poder. Neste caso, a questão anarquista deveria ser: Por que se *importar* em enfrentar um "poder" que perdeu todo o sentido e se tornou pura Simulação? Tais confrontos resultarão apenas em perigosos e terríveis espasmos de violência por parte dos cretinos cheios de merda na cabeça que herdaram as chaves de todos os arsenais e prisões. (Talvez isso seja uma grotesca interpretação americana de uma sublime e sutil teoria franco-germânica. Se for, tudo bem: quem foi que disse que a *compreensão* era necessária para se usar uma idéia?)

A partir da minha interpretação, o desaparecimento parece ser uma opção radical bastante lógica para o nosso tempo, de forma alguma um desastre ou uma declaração de morte do projeto radical. Ao contrário da interpretação niilista e mórbida da teoria, a minha pretende *miná-la* em busca de estratégias úteis para a contínua "revolução de todo dia": a luta que não pode cessar mesmo com o fracasso final da revolução política ou social, porque nada, exceto o fim do mundo, pode trazer um Fim para a vida cotidiana, ou para as nossas aspirações pelas *coisas boas*, pelo Maravilhoso. E, como disse Nietzsche, se o mundo *pudesse* chegar a um fim, logicamente já o teria feito, e se *não o fez* é porque *não pode*. E assim como disse um dos sufis, não importa quantas taças do vinho proibido nós bebamos, carregaremos essa sede violenta até a eternidade.

Zerzan e Black, independentemente um do outro, notaram "elementos de recusa" (para usar um termo de Zerzan) que, de alguma forma, talvez possam ser percebidos como sintomáticos de uma cultura radical de desaparecimento, parcialmente inconsciente e

parcialmente consciente, que influencia mais pessoas do que qualquer *idéia* anarquista ou de esquerda. Esses gestos são feitos contra instituições, e nesse sentido são "negativos" - mas cada gesto negativo também sugere uma tática "positiva" para substituir, em vez de simplesmente refutar, a instituição desprezada.

Por exemplo, o gesto negativo contra o ensino é o "analfabetismo voluntário". Como eu não compartilho da adoração que os liberais sentem pela alfabetização como uma forma de melhoria social, não posso concordar com os suspiros de desalento ouvidos por toda parte por causa desse fenômeno: simpatizo com as crianças que se recusam a ler livros e todo o lixo contido neles. Porém existem alternativas positivas que fazem uso da mesma energia de desaparecimento. A educação oferecida em casa e o aprendizado de um ofício, tanto quanto a vadiagem, resultam na ausência da prisão escolar. Hacking é outra forma de "educação" com certas características de "invisibilidade".

Um gesto negativo em grande escala contra a política consiste simplesmente em não votar. A "apatia" (ou seja, um saudável sentimento de tédio para com o Espetáculo desgastado) mantém mais da metade da nação longe das eleições. O anarquismo nunca conseguiu tanto! (Nem o anarquismo teve qualquer coisa a ver com o fracasso do último censo.) Novamente, existem paralelos positivos: a formação de redes de conexões, como uma alternativa para a política, é praticada em muitos níveis da sociedade, e organizações não-hierárquicas têm conseguido bastante popularidade mesmo fora do movimento anarquista, simplesmente porque essas redes *funcionam*.

(ACT UP e Earth First! são dois exemplos. Os Alcoólicos Anônimos, estranhamente, é outro.)

A recusa do *Trabalho* pode tomar a forma de vadiagem, embriaguez em serviço, sabotagem e pura falta de atenção, mas também pode originar novos modos de rebelião: mais empregos de autônomos, maior participação da economia "informal" e *lavoro nero*, fraudes no sistema previdenciário e outras opções criminosas, cultivo de maconha etc. - atividades mais ou menos invisíveis se comparadas com as táticas de confronto tradicionais da esquerda, tal como a greve geral.

Recusa da *Igreja*? Bem, o "gesto negativo" nesse caso provavelmente consiste em... assistir televisão. Mas as alternativas positivas incluem todo tipo de formas não-autoritárias de espiritualidade, desde o cristianismo "sem igreja" até o neo-paganismo. As "religiões livres", como eu gosto de chamá-las - pequenas, autogeradas, com cultos meio sérios/meio divertidos influenciados por correntes como o discordianismo e o taoísmo anárquico - estão sendo fundadas por toda a América marginal e oferecem um crescente "quarto caminho" longe das igrejas dominantes, dos fanáticos televangelistas e do consumismo insípido do New Age. Podemos dizer também que a principal recusa da ortodoxia consiste na construção de "moralidades privadas", no sentido dado por Nietzsche: a espiritualidade dos "espíritos livres".

A recusa negativa do *Lar* é ser *sem teto*, o que muitos, não querendo ser *forçados* ao nomadismo, consideram uma forma de vitimização. Mas, "não ter teto" pode, num certo sentido, ser uma virtude, uma

aventura - pelo menos é isso o que parece ao enorme movimento internacional dos posseiros urbanos, nossos andarilhos modernos.

A recusa negativa da *Família* obviamente é o divórcio, ou algum outro sintoma de "rompimento". A alternativa positiva surge com a percepção de que a vida pode ser mais feliz sem a família nuclear, e em consequência disso uma centena de flores desabrocham - desde pais solteiros a casamentos em grupo e grupos de afinidade erótica. O "projeto europeu" trava uma grande batalha reacionária a favor da "família" - a miséria edipiana se esconde no coração do Controle. Existem alternativas, mas elas devem permanecer ocultas, especialmente depois da guerra contra o sexo nos anos 80 e 90.

O que é a recusa da Arte? O "gesto negativo" não é encontrado no tolo niilismo de uma "greve de arte", ou na desmoralização de algumas pinturas famosas, mas sim no tédio quase universal que se abate sobre a maioria das pessoas na simples menção da palavra "arte". Mas qual seria o "gesto positivo"? Seria possível imaginar uma estética que não se *comprometa*, que se remova da História e mesmo do Mercado? Ou que ao menos *tenda* a fazer isso? Que queira substituir a representação pela *presença*? Como a presença pode se fazer perceber mesmo na (ou através da) representação?

A "lingüística do caos" aspira por uma presença que desaparece de forma progressiva de todas as estruturas de linguagem e sistemas de significação. Uma presença elusiva, evanescente, *latif* ("sutil", um termo usado pela alquimia sufi): o Atrator Estranho ao redor do qual *mneme* advém, caoticamente formando novas e espontâneas ordens. Neste ponto encontramos a estética da fronteira entre o caos e a

ordem, a margem, a área de "catástrofe", onde o desmoronamento do sistema pode significar iluminação. (Nota: para uma explicação do que é "Lingüística do Caos", leia o Apêndice A, e então por favor releia este parágrafo.)

Em termos situacionistas, desaparecimento do artista É "a supressão e a realização da arte". Mas de onde nós desaparecemos? E algum dia seremos vistos ou ouvirão falar de nós outra vez? Iremos para Croatã: qual é o nosso destino? Toda a nossa arte consiste em uma mensagem de adeus para a história - "Fomos para Croatã" - mas onde é isso, e o que *faremos* lá?

Em primeiro lugar: não estamos nos referindo a um desaparecimento literal do mundo e do futuro: nenhuma fuga para o passado, para uma "sociedade original de lazer" paleolítica; nenhuma utopia eterna, nenhum esconderijo na montanha, nenhuma ilha; e, também, nenhuma utopia pós-revolucionária - provavelmente nenhuma revolução! - e também nenhuma estação espacial anarquista. Nem aceitamos uma "desaparição baudrillardiana" no silêncio de uma ironia hiper-conformista. Não pretendo provocar discussões com os Rimbauds que fogem da Arte para qualquer Abissínia que logram encontrar. Mas não podemos construir uma estética, nem mesmo uma estética do desaparecimento, com a simples ação de *nunca mais voltar*. Ao dizer que não fazemos parte da vanguarda e que não há vanguarda, nós escrevemos nosso "Fomos para Croatã". E então a questão passa a ser: como conceber "a vida cotidiana" em Croatã? Especialmente se não podemos dizer que Croatã existe no Tempo (Idade da Pedra ou Pós-Revolução) ou no Espaço, seja na forma de uma utopia ou em algum vilarejo esquecido no meio-oeste ou na

Abissínia. Onde e quando existe o mundo da criatividade não-mediada? Se ele *pode* existir, ele *existe*, mas talvez apenas como algum tipo de realidade paralela que até agora não pudemos perceber. Onde poderíamos encontrar as sementes - ervas daninhas brotando entre as rachaduras das nossas calçadas - desse outro mundo para nosso mundo? As pistas, a direção correia? Um dedo apontando para a lua?

Acredito, ou ao menos gostaria de propor, que a única solução para a "supressão e realização" da arte está na emergência da TAZ. Rejeito veementemente a crítica que diz que a própria TAZ não é "nada além" de uma obra de arte, muito embora ela possa vestir alguns de seus enfeites. Eu sugiro que a TAZ é o único "lugar" e "tempo" possível para a arte acontecer pelo mero prazer do jogo criativo, e como uma contribuição real para as forças que permitem que a TAZ se forme e se manifeste.

A arte no Mundo da Arte tornou-se uma mercadoria. Porém, ainda mais complexa é a questão da representação em si, e a recusa de toda *mediação*. Na TAZ, arte como uma mercadoria será simplesmente impossível. Ao contrário, a arte será uma condição de vida. A mediação é difícil de ser superada, mas a remoção de todas as barreiras entre artistas e "usuários" da arte tenderá a uma condição na qual (como A.K. Coomaraswamy escreveu) "o artista não é um tipo especial de pessoa, mas toda pessoa é um tipo especial de artista".

Em suma: o desaparecimento não é necessariamente uma "catástrofe", exceto no sentido matemático de "uma repentina mudança topológica". Todos os *gestos positivos* aqui esboçados

parecem envolver vários graus de invisibilidade em vez da confrontação revolucionária tradicional. A New Left nunca acreditou realmente em sua própria existência até que viu seu nome no jornal. A Nova Autonomia, por sua vez, ou conseguirá infiltrar-se na mídia e "subvertê-la" desde dentro, ou nunca será "vista". A TAZ não existe apenas além do Controle, mas também além da definição, além do olhar e da nomenclatura como atos de escravização, além da possibilidade de compreensão do Estado, além da capacidade perceptiva do Estado.

T.A.Z. - ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA (Temporary Autonomous Zone) (Parte 3)

Hakim Bey



Caminhos de Rato na Babilônia da Informação

A TAZ COMO UMA TÁTICA radical consciente emergirá sob certas condições:

1. Liberação psicológica. Isto é, nós devemos perceber (tornar reais) os momentos e espaços nos quais a liberdade não é apenas possível, mas *existente*. Devemos saber de que maneiras somos de fato oprimidos, e também de que maneiras nos auto-reprimimos ou estamos presos em fantasias onde *idéias* nos oprimem. O TRABALHO,

por exemplo, é uma fonte muito mais real de sofrimento para a maioria de nós do que a política legislativa. A alienação é muito mais perigosa para nós do que as velhas ideologias desdentadas e moribundas. O vício mental em "ideais" - que na realidade tornaram-se meras projeções do nosso ressentimento e do nosso complexo de vítima - nunca levará nosso projeto adiante. A TAZ não defende uma utopia social feita de castelos nas nuvens que diz que devemos sacrificar nossas vidas para que os filhos de nossos filhos possam respirar um pouco de ar livre. A TAZ deve ser o cenário da nossa autonomia presente, mas só pode existir seja nos considerarmos seres livres.

2. A *contra-net* deve se expandir. Atualmente, ela representa mais abstração do que realidade. Zines e BBS trocam informações, o que é parte do fundamento necessário para a TAZ, mas pouco dessas informações lidam com os bens concretos e os serviços necessários para a vida autônoma. Não vivemos no ciberespaço; sonhar que o fazemos é perder-se na cibergnose, na falsa transcendência do corpo. A TAZ é um lugar físico, no qual estamos ou não estamos. Todos os sentidos estão, necessariamente, presentes. De certa maneira, a web é um novo sentido, mas que deve ser *adicionado* aos outros; e os outros não podem ser subtraídos da web, como em uma terrível paródia do transe místico. Sem a web, a completa realização do complexo da TAZ não será possível. Mas a web não é um fim em si mesma. É uma arma.

3. O aparato de controle - o "Estado" - deve (ou pelo menos assim devemos pressupor) continuar a desfazer-se e petrificar-se simultaneamente, deve prosseguir em seu curso atual, onde a rigidez

histórica cada vez mais mascara um vazio, um abismo de poder. Como o poder "desaparece", nossa ânsia de poder deve ser o desaparecimento.

Já lidamos com a questão que discute se a TAZ pode ou não pode ser considerada "meramente" uma obra de arte. Mas as pessoas vão querer saber também se a TAZ é mais do que um pobre caminho de rato no meio de uma Babilônia da informação, talvez um labirinto de túneis, cada vez mais bem conectados entre si, porém voltados unicamente ao beco-sem-saída econômico do parasitismo pirata? Responderei que prefiro ser um rato num buraco de parede do que um rato na gaiola, mas insisto em dizer que a TAZ transcende essas categorias.

Um mundo onde a TAZ consiga *deitar raízes* pode se assemelhar ao mundo imaginado por "P.M" em sua novela fantástica *bolo'bolo*. Talvez a TAZ seja um "proto-bolo". Já que a TAZ existe *agora*, ela significa muito mais do que uma mundanidade negativa ou um escapismo contracultural. Mencionamos o aspecto festivo do momento descontrolado, e que se concentra numa espontânea, ainda que breve, auto-organização. Ele é "epifânico": uma experiência de pico, tanto em nível social quanto individual.

A liberação é percebida durante o esforço: essa é a essência da "auto-superação" nietzscheana. Essa tese pode também tomar como símbolo o *andarilho* de Nietzsche. Ele é o precursor do *vagar a esmo*, no sentido dado pelo situacionismo para a *dérive* e da definição de Lyotard para *driftwork*. Podemos antever uma geografia completamente nova, um tipo de mapa de peregrinação no qual os

lugares sagrados são substituídos por experiências de pico e TAZ: uma ciência *real* de psicotopografia, para ser chamada talvez de "geo-autonomia" ou "anarcomancia".

A TAZ pressupõe um certo tipo de *ferocidade*, uma evolução da domesticidade para a selvageria, um "retorno", e ao mesmo tempo um passo adiante. Ela também demanda uma "ioga" do caos, um projeto de ordens "mais elevadas" (de consciência ou, simplesmente, de vida) das quais uma pessoa se aproxima "surfando na crista da onda do caos", do dinamismo complexo. A TAZ é uma arte de viver em contínua elevação, selvagem, mas gentil - um sedutor, não um estuprador, mais um contrabandista do que um pirata sanguinário, um dançarino e não um escatológico.

Vamos admitir que temos frequentado festas onde, por uma breve noite, realizamos um império inteiro de desejos gratificantes. Não devemos confessar que a política daquela noite tem mais realidade e força para nós do que, digamos, todo o governo dos Estados Unidos? Algumas das "festas" que mencionamos duraram dois ou três anos. Isto é algo que vale a pena imaginar, para o qual vale a pena lutar? Estudemos invisibilidade, conexões na web, nomadismo psíquico, e quem sabe o que poderemos atingir?

Equinócio de Primavera, 1990

APÊNDICE A. Lingüística do Caos

AINDA NÃO UMA CIÊNCIA, mas uma proposição: que certos problemas de linguística possam ser resolvidos através da abordagem

da linguagem como um sistema dinâmico complexo, ou "campo caótico".

De todas as escolas originadas pela linguística de Saussure, temos especial interesse por duas: a primeira, "antilingüística", pode ser encontrada - no período moderno - da partida de Rimbaud para a Abissínia à afirmação de Nietzsche "temo que, enquanto tivermos gramática, não teremos matado Deus"; passando pelo dadaísmo; "o Mapa não é o Território" de Korzybski; pelos cut ups e pela "ruptura na sala cinza" de Burroughs; pelo ataque de Zerzan à própria linguagem como representação e mediação.

A segunda é a linguística de Chomsky que, com sua crença numa "gramática universal" e seus diagramas em forma de árvores, representa (eu acredito) uma tentativa de "salvar" a linguagem através da descoberta de "invariáveis ocultas", do mesmo modo que certos cientistas estão tentando "salvar" a física da "irracionalidade" da mecânica quântica. Embora fosse de se esperar que Chomsky, como anarquista, ficasse do lado dos niilistas, a sua belíssima teoria em verdade tem mais a ver com o platonismo ou com o sufísmo do que com o anarquismo. A metafísica tradicional descreve a linguagem como luz pura brilhando através dos vidros coloridos dos arquétipos; Chomsky fala de gramáticas "inatas". As palavras são folhas, os ramos são frases, os idiomas maternos são limbos, as famílias de linguagem são troncos e as raízes estão no "céu"... ou no DNA. Eu chamo a isso "hermetalingüística" - hermética e metafísica. O niilismo (ou a "Metalingüística Pesada", em honra a Burroughs) parece-me ter levado a linguagem para um beco sem saída e ameaçado torná-la "impossível" (um grande feito, mas deprimente), enquanto Chomsky

mantém a promessa e a esperança de uma revelação de última hora, o que eu acho igualmente difícil de aceitar. Eu também gostaria de "salvar" a linguagem, mas sem apelar para nenhuma "Assombração", ou supostas regras sobre Deus, dados e o universo.

Voltando a Saussure e suas anotações, postumamente publicadas, sobre anagramas na poesia latina, encontramos certas indicações de um processo que, de alguma forma, foge da dinâmica signo/significante. Saussure se deparou com a possibilidade de algum tipo de "meta"-lingüística que acontece *dentro* da linguagem em vez de ser imposta desde "fora" como um imperativo categórico. Assim que a linguagem começa a atuar, como nos poemas acrósticos que ele examinou, ela parece ressonar com uma complexidade auto-expansiva. Saussure tentou quantificar os anagramas, mas os números escapavam dele (como se envolvessem equações não-lineares). Além disso, ele começou a encontrar os anagramas *por todo lado*, mesmo na prosa latina. Começou a se perguntar se estava tendo alucinações, ou se os anagramas eram um processo natural inconsciente da *parole*. Abandonou o projeto.

Eu me pergunto: se quantidades suficientes de informações desse tipo fossem digeridas num computador, começaríamos a ser capazes de modelar a linguagem em termos de sistemas dinâmicos complexos? As gramáticas, então, não seriam "inatas", mas emergiriam do caos espontaneamente como "ordens superiores" que evoluem, no sentido da "evolução criativa" de Prigogine. As gramáticas poderiam ser pensadas como "Atratores Estranhos", como o padrão escondido que "causou" os anagramas - padrões que são "reais", mas que têm "existência" apenas em termos dos sub-padrões

que manifestam. Se o *significado* é elusivo, talvez seja porque a própria consciência, e portanto a linguagem, seja *fractal*.

Considero essa teoria mais satisfatoriamente anarquista do que qualquer antilingüística ou chomskyanismo. Ela sugere que a linguagem pode sobrepor-se à representação e à mediação, não porque seja inata, mas *porque é caótica*. Ela sugere que toda experimentação dadaísta (Feyerabend designou sua escola de epistemologia científica de "dadaísmo anárquico") com poesia sonora, gestos, chistes, linguagem bestial etc. não foi feita com o objetivo nem de descobrir nem de destruir o significado, mas de criá-lo. O niilismo afirma sombriamente que a linguagem cria significado de forma "arbitrária". A Linguística do Caos alegremente concorda com isso, mas adiciona que a linguagem pode superar a linguagem, que a linguagem pode criar liberdade a partir da confusão e da decadência da tirania semântica.

APÊNDICE B. Hedonismo Aplicado

A GANGUE DE BONNOT (16) era vegetariana e bebia apenas água. Terminaram mal (embora de forma pitoresca). Vegetais e água, coisas excelentes em si mesmas - pura realidade zen - não devem ser consumidas como martírio, mas como uma epifania. A auto-negação como práxis radical, o impulso leveller, tem um quê de tristeza milenar, e esta facção da esquerda compartilha o mesmo manancial histórico do fundamentalismo neo-puritano e da reação moralista da nossa década. A Nova Ascese, não importa se praticada por anoréxicos de saúde desequilibrada, sofisticados sociólogos policiais, niilistas caretas do centro da cidade, fascistas batistas do sul, militares

socialistas, republicanos drug-free... a força motivadora é a mesma: *ressentimento*.

Nas fuças do falso moralismo analgésico do mundo contemporâneo, erigiremos uma galeria com os bustos de nossos antepassados, heróis que mantiveram viva a luta contra a má consciência, mas que também souberam se divertir: um genial banco de genes, uma categoria rara e difícil de se definir, grandes mentes não apenas para a Verdade, mas para a *verdade do prazer*, sérios mas não sóbrios, cuja disposição ensolarada não os tornou indolentes, mas aguçados. Brillhantes, mas não atormentados. Imagine um Nietzsche com uma boa digestão. Não os epicuristas tépidos nem os sibaritas envaidecidos. Um tipo de hedonismo espiritual, um verdadeiro Percurso do Prazer, a visão de uma vida que é boa e ao mesmo tempo nobre e *possível*, enraizada na sensação da magnificente superabundância da realidade.

Sheik Abu Sa'id
 Charles Fourier
 Bríllat-Savarin
 Rabelais
 Abu Nuwas
 Aga Khan III
 R.Vaneigem
 Oscar Wilde
 Ornar Khayyam
 Sir Richard Burton
 Emma Goldman
 adicione seus favoritos

APÊNDICE C. Citações Extras

Para nós, Ele tem indicado o trabalho de permanente desemprego.
 Afinal, se ele quisesse que nós trabalhássemos,
 Não teria criado esse vinho. *vinho*
 Com o estômago cheio disso, Doutor,
 você se apressaria em embrenhar-se na economia?

- Jalaloddin Rumi, Diwan-e Shams

Aqui, com um Pão debaixo dos Ramos,
 Um frasco de Vinho, Um Livro de Versos - e Vós
 A meu lado cantando no Deserto
 E o Deserto é o Paraíso para nós.
 Ah, meu Amor, encha a taça que redime
 O hoje das Lágrimas passadas e futuros Temores –
Amanhã? - Bem, Amanhã eu posso ser
 Eu mesmo com os Sete Mil Anos d e Outrora.
 Ah, Amor! Poderíamos conspirar com as Moiras
 Para agarrar inteiro este lamentável Esquema das Coisas,
 Não iríamos estilhaçá-lo em pedaços - e então
 Remoldá-lo mais próximo do Desejo do Coração?!

- Omar FitzGerald

História, materialismo, monismo, positivismo e todos os "ismos"
 desse mundo são ferramentas velhas e enferrujadas que já não
 preciso ou com as quais eu não me preocupo mais. Meu princípio é a

vida, meu Fim é a morte. Gostaria de viver minha vida intensamente
 para poder abraçar minha morte tragicamente.

Você está esperando pela revolução? A minha começou muito tempo
 atrás! Quando você estará preparado? (Meu Deus, que espera sem
 fim!) Não me importo em acompanhá-lo por um tempo. Mas quando
 você parar, eu prosseguirei em meu caminho insano e triunfal em
 direção à grande e sublime conquista do nada! Qualquer sociedade
 que você construir terá seus limites. E para além dos limites de
 qualquer sociedade os desregrados e heróicos vagabundos vagarão,
 com seus pensamentos selvagens e virgens - aqueles que não podem
 viver sem constantemente planejar novas e terríveis rebeliões!

Quero estar entre eles!

E atrás de mim, como à minha frente, estarão aqueles dizendo a seus
 companheiros: "Voltem-se a si mesmos em vez de aos seus deuses ou
 ídolos. Descubra o que existe em vocês; traga-o à luz; mostrem-se!"

Porque toda pessoa que, procurando por sua própria interioridade,
 descobre o que estava misteriosamente escondido dentro de si, é
 uma sombra eclipsando qualquer forma de sociedade que possa
 existir sob o sol! Todas as sociedades tremem quando a desdenhosa
 aristocracia dos vagabundos, dos inacessíveis, dos únicos, dos que
 governam sobre o ideal, e dos conquistadores do nada, avança
 resolutamente.

Iconoclastas, avante!

"O céu em pressentimento já torna-se escuro e silencioso!"

- Renzo Novatore Arcola, janeiro de 1920

DECLARAÇÃO PIRATA

Capitão Bellamy

Daniel Defoe, escrevendo sob o pseudônimo de capitão Charles Johnson, escreveu o que se tornou o primeiro texto histórico sobre os piratas, *A General History of the Robberies and Murders of the Most Notorious Pirates* (Uma História Geral dos Roubos e Assassinatos dos Mais Notórios Piratas). De acordo com *Jolly Roger* (a bandeira pirata), de Patrick Pringie, o recrutamento de piratas era mais efetivo entre os desempregados, fugitivos e criminosos desterrados. O alto-mar contribuiu para um instantâneo nivelamento das desigualdades de classe. Defoe relata que um pirata chamado capitão Bellamy fez este discurso para o capitão de um navio mercante que ele tomou como refém. O capitão tinha acabado de recusar um convite para se juntar aos piratas:

Sinto muito que eles não vão deixar você ter sua chalupa de volta, pois eu desaprovo fazer mesquinha com qualquer um, quando não é para minha vantagem. Dane-se a chalupa, nós vamos naufragá-la e ela poderia ser de uso para você. Embora você seja um cachorrinho servil, e assim são todos aqueles que se submetem a ser governados por leis que os homens ricos fazem para sua própria segurança; pois os covardes não têm coragem nem para defender eles mesmos o que conseguiram por vilania; mas danem-se todos vocês: danem-se eles, um monte de patifes astutos e vocês, que os servem, um bando de

corações de galinha cabeças ocas. Eles nos difamam, os canalhas, quando há apenas esta diferença: eles roubam os pobres sob a cobertura da lei, sem dúvida, e nós roubamos os ricos sob a proteção de nossa própria coragem. Não é melhor tornar-se então um de nós, em vez de rastejar atrás desses vilões por emprego?

Quando o capitão replicou que a sua consciência não o deixaria romper com as regras de Deus e dos homens, o pirata Bellamy continuou:

Você é um patife de consciência diabólica, eu sou um príncipe livre e tenho autoridade suficiente para levantar guerra contra o mundo todo, como quem tem uma centena de navios no mar e um exército de 100 mil homens no campo; e isto a minha consciência me diz: não há conversa com tais cães chorões, que deixam os superiores chutá-los pelo convés a seu bel prazer.

O JANTAR

Na ordem social de hoje, o mais elevado tipo de sociedade humana está nas salas de estar. Nas elegantes e refinadas reuniões das classes aristocráticas não há nenhuma das impertinentes interferências da legislação. A individualidade de cada um é totalmente admitida. O intercurso, portanto, é perfeitamente livre. A conversação é contínua, brilhante e variada. Grupos são formados por atração. E são continuamente rompidos e reformados através da ação da mesma energia sutil e onipresente. A deferência mútua permeia todas as classes, e a mais perfeita harmonia jamais alcançada, nas complexas relações humanas, prevalece precisamente sob aquelas circunstâncias

que os legisladores e homens de Estado temem como condições de inevitável anarquia e confusão. Se existem quaisquer leis de etiqueta, elas são meras sugestões de princípios, admitidos e julgados por cada pessoa, pela mente de cada indivíduo.

Seria concebível que em todo o futuro progresso da humanidade, com todos os inúmeros elementos de desenvolvimento que a época presente vem desdobrando, a sociedade em geral, e em todas as suas relações, não atingirá um grau de perfeição tão alto como certos segmentos da sociedade, em certas relações especiais, já atingiu?

Suponha que o intercurso da sala de estar seja regulado por uma legislação específica. Que o tempo permitido para cada cavalheiro dirigir-se a cada dama seja fixado por lei; que as posições que eles possam sentar ou ficar de pé sejam precisamente reguladas; que os assuntos sobre os quais eles tenham permissão de discorrer, e o tom de voz e os gestos que cada um possa fazer, sejam cuidadosamente definidos, tudo sob o pretexto de evitar a desordem e a violação dos privilégios e direitos uns dos outros. Poder-se-ia conceber algo melhor calculado e mais certo de converter todo intercurso social numa escravidão intolerável e numa confusão sem esperança?

- S. Pearl Andrews, *A Ciência da Sociedade*

NOTAS

1. Utopias Piratas: Mouros, Hereges e Renegados, de Peter Lamborn Wilson. Publicado no Brasil pela editora Conrad.

2. . Islands in the Net, no Brasil traduzido como Piratas de dados, Ed. Aleph, 1990. (N. do Rizoma)

3. Assassins: Antiga ordem secreta muçulmana do século XI. Seu nome vem da palavra "Hashshashin" (usuários de haxixe).

4. Ilha da Tartaruga: De acordo com antigas tradições indígenas, o continente americano era formado todo em cima de uma tartaruga, sendo assim conhecido como Ilha da Tartaruga (turtle island).

5. Beltane: Festival dos celtas no qual celebravam a entrada da primavera.

6. BBS: Antes da popularização da internet proliferavam as famosas BBS, que consistem em redes de troca de dados e mensagens, como um clube onde você precisa apenas de um computador e um modem para logar-se dentro, hoje parecem estar quase extintas, porém é importante considerar que esse livro foi escrito na década de 80.

7. Mandelbrot Set: Provavelmente a maior formação fractal que se conhece, nomeada pelo matemático Benoit Mandelbrot, um dos principais cientistas a estudar a teoria do caos. Diz-se que ao longo de uma vida inteira é impossível conhecer todos os terminais que compõe o M Set.

8. Roanoke: Ilha na costado estado americano da Carolina do Norte, onde uma primeira colônia britânica existiu de 1585 a 1587 (uns 2 anos).

9. Antinomianos: Seita a qual sustentava que os cristãos deveriam de isentar das obrigações às leis, principalmente leis morais.

10. Levellers: Membros de um dos grupos radicais que surgiu durante a guerra civil inglesa que advogaram sufrágio masculino, igualdade perante a lei, democracia parlamentar e tolerância religiosa.

11. Diggers: Comunistas agrários, dissidência radical dos levellers.

12. Ranters: Grupo religioso panteísta, antinomista e altamente individualista na Inglaterra no séc XVII.

13. Algonquinos: Uma das tribos indígenas originadas da costa leste americana citadas nesse ensaio; as outras são os moicanos, os delaware, os seminóis e os cherokees.

14. Common Sense: Livro de Thomas Paine lançado em 1776 que impulsionou a luta pela independência dos Estados Unidos.

15. Kronstadt: Insurreição de marinheiros e trabalhadores russos em 1921, considerada contra-revolucionária pelo governo bolchevique e fortemente reprimida.

16. Gangue de Bonnot: Grupo de “bandidos anarquistas” liderados por Jules Bonnot, que aterrorizou as autoridades francesas entre 1911 e 1912.

Tradução de Patricia Decia e Renato Resende

Livro originalmente publicado pela Editora Conrad em 2001.

Digitalização: Coletivo Sabotagem: Contra-Cultura
(www.sabotagem.cjb.net)

Copyleft : esse livro não possui direito\$ Autorai\$ podendo ser livremente distribuído, preservando o nome do Autor. Seja um pirata você também!

Fonte: Coletivo Sabotagem (www.sabotagem.cjb.net).

TERRITÓRIO E DESTERRITÓRIO: dentro e fora do FSE 2004, as novas subjetividades de movimento

Rodrigo Nunes



1 – Entre Paris e Londres

O caminho que levou do Fórum Social Europeu (FSE) de Paris em novembro de 2003 à edição seguinte em Londres foi bem menos reto que uma simples travessia do canal; passou por muito mais lugares e foi muito mais acidentado, e gera questões importantes sobre a atual situação dos movimentos europeus em seus processos de desterritorialização e reterritorialização.

A proposta de Londres como sede seguinte do FSE foi apresentada em Paris durante a segunda edição, a partir de um acordo entre o Socialist Worker's Party (SWP) e a Prefeitura de Londres (GLA). Foi discutida e aprovada numa discussão fechada, daquelas que ainda abundam em Fóruns Sociais em diferentes partes – como as reuniões que preparam a pauta das Assembléias dos Movimentos Sociais. A decisão de apresentar Londres como alternativa jamais foi debatida entre os movimentos ingleses: na verdade, o GLA (e o grupo que o controla, uma minúscula tendência do Labour Party chamada Socialist Action, composta basicamente de assessores do prefeito Ken Livingstone) jamais manifestara qualquer interesse no processo, ao passo que o SWP, através de suas várias organizações de fachada (Globalise Resistance, Stop the War Coalition, Project K etc.), embora ativo no FSM e no FSE, esteve sistematicamente empenhado em tentar desmontar o processo espontâneo de criação de Foruns Sociais Locais em cidades como Londres, Manchester, Leeds e Cardiff. A participação do GLA foi uma exigência de certos atores-chave do processo europeu, como Attac Franca, para garantir que o evento tivesse viabilidade financeira. Quando em dezembro o debate sobre a organização começou em Londres, foi uma surpresa para a maioria dos envolvidos.

A partir daí, o processo não poderia ter andado pior. Num primeiro período, porque o SWP e o GLA colocaram como fundamentalmente antitética a participação de ‘organizações sérias’ – basicamente os sindicatos, que apesar de discursos raivosos seguem apoiando o governo Blair – e redes e grupos organizados de maneira ad hoc e horizontal, sem hierarquias administrativas nem centros de decisão. Começava aí um processo de negação de toda a potencia de movimento desencadeada desde metade dos anos 90, em favor de um pragmatismo político provinciano que atendia meramente às prioridades políticas dos dois principais grupos envolvidos. Esse problema foi levado ao conhecimento dos outros atores envolvidos a partir do continente (como COBAS, na Itália, Transnational Institute, na Bélgica, os diferentes grupos nacionais da Attac, o Fórum Social Grego etc.), e da Assembléia Preparatória Européia realizada em fevereiro em Londres saiu um documento exigindo alguma forma de composição entre os ‘verticais’ – SWP, Socialist Action e sindicatos – e os ‘horizontais’ – todos os outros.

Uma coisa, porém, emperraria essa possibilidade: o ‘segredo de polichinelo’ que assombra a organização dos Fóruns, qual seja, a participação disfarçada de partidos. Os grupos hegemônicos na Inglaterra recusavam-se a reconhecer o problema como uma tensão entre partidos e movimentos, porque recusavam-se a reconhecer-se como partidos. No pífio processo de ‘mobilização’ na Inglaterra, isso ficou escandalosamente claro: reuniões ‘setoriais’ não-publicizadas eram realizadas com diferentes áreas (movimentos negros, muçulmanos, mulheres etc.), quase sempre dentro do prédio do GLA, e quase sempre incluindo apenas grupos cujas lideranças eram ligadas

seja ao SWP, seja ao SA. Assim, os ‘horizontais’ seguiam denunciando a falta de transparência, os ‘verticais’ seguiam fingindo que não era com eles, e os ‘europeus’, embora ativamente apoiando os ‘horizontais’, tinham dois limites claros na sua intervenção: não queriam arriscar a possibilidade de não haver um Fórum (ameaça constante do GLA e dos sindicatos, dizendo que se isso ou aquilo não fosse como queriam, retirariam seu apoio financeiro), e não podiam discutir a fundo o problema da participação de partidos políticos, já que isso seria desconfortável para vários deles. Consagrou-se a idéia da ‘exceção inglesa’ – que aquele processo era anormal, mas havia que se levá-lo a cabo e tirar as lições no fim.

De fato, foi um processo anormal: o nível de intrasparência política e financeira, incompetência administrativa (para resolver problemas básicos, como acomodação e vistos, ou o site oficial, que além de muito tempo inoperante e pouco interativo, estava hospedado no servidor do GLA), e mesmo truculência (na intimidação e ‘expulsão’ de grupos e indivíduos, e mesmo no trato com os ‘europeus’) levou a um ponto, logo antes da Assembléia Preparatória de junho em Berlim, em que os grupos italianos e franceses chegaram a circular publicamente a idéia de se retirar do processo. O clima resultante, obviamente extremamente hostil aos ‘verticais’, serviu para que em Berlim se aprovasse uma vitória dos ‘horizontais’: todos os espaços organizados autonomamente durante o período de realização do FSE poderiam, se assim requisassem, constar da programação oficial.

Os últimos meses, porém, só viram a situação piorar: duas tentativas de golpe no processo de seleção de participantes das grandes

plenárias oficiais (o primeiro dos quais gerando a uma carta de várias ONGs inglesas ameaçando retirar-se do processo) e o fato que os dois ‘órgãos’ do processo de organização na Inglaterra – o Comitê Organizador e o Comitê de Coordenação – haviam claramente sido completamente postos de lado pelo GLA, e que todas as decisões administrativas importantes agora eram em tomadas em reuniões fechadas entre assessores da prefeitura. A definição das plenárias, fruto de negociações intrincadas entre ‘verticais’ e ‘europeus’, deixavam claras as intenções dos dois grupos hegemônicos em relação ao Fórum: o SWP querendo utilizar à exaustão o tema da guerra e do Oriente Médio para manter a sua Stop the War Coalition andando e aumentar a base do seu novo ‘partido de fachada’, Respect Coalition, ele mesmo já uma tentativa de capitalizar o movimento anti-guerra; Ken Livingstone para aplicar mais uma camada de verniz ‘vermelho’ sobre um governo inteiramente liberal, insistindo na sua imagem de construtor de uma Londres multicultural (tanto Livingstone quanto seu assessor para assuntos raciais, Lee Jasper, foram indicados para falar na plenária sobre luta contra o racismo!). No geral, a agenda correspondeu ao provincianismo do processo, e temas como a oposição à Constituição Europeia – apoiada, por sinal, pelos sindicatos ingleses – ficaram em segundo plano.

2 – Território oficial: Alexandra Palace

Na periferia norte de Londres, um local normalmente utilizado para eventos musicais, ficava Alexandra Palace, onde a maior parte da programação oficial ocorreu. Um grande pavilhão com apenas algumas repartições separando as grandes salas, o efeito acústico que

oferecia aos que tentavam acompanhar algum debate era a imagem do processo: uma grande confusão de vozes reverberando. Além de as plenárias, seminários e os participantes dos painéis serem muito menos interessantes que nos anos anteriores, o espaço em tudo demonstrava todo o erro incorrido ao longo da organização. As plenárias vagamente dedicadas ao ‘terceiro mundo’ ficavam num canto desprivilegiado; a comida era toda oferecida por serviços de catering em embalagens plásticas e marcas corporativas eram visíveis por todos os lados; o espaço de mídia era minúsculo e mal-equipado, enquanto em todas as partes as diversas bancas de ONGs, sindicatos e partidos distribuíam centenas de panfletos e papéis que podiam ser vistos pelo chão, em toda parte.

Se algum esforço tivesse ocorrido no sentido de incluir as partes mais criativas e produtivas dos movimentos europeus, isso obviamente poderia ter sido diferente: voluntários do Indymedia poderiam ter desenvolvido centros mais eficientes e com computadores rodando software livre; a economia solidária e as várias ‘cozinhas ativistas’, relegadas aos espaços autônomos, poderiam ter oferecido a comida; os exemplos são muitos. O único serviço voluntário ‘do movimento’ empregado pelo FSE, no final, foi a tradução oferecida pela Babels; mesmo assim, a relação da última com a organização do evento seguiu aos trancos e barrancos (em virtude de pontos como o acesso ao site, a falta de solução para o problema de transporte e acomodação etc.), a ponto de uma semana antes os tradutores voluntários estarem ameaçando se retirar.

Não, não era aqui, onde a programação era praticamente homogênea (do ponto de vista político) e vazia ou tímida em matéria de

propostas, que a ação estava; o processo tivera sucesso em eliminar qualquer conflito e passar por cima do evento uma patina de consenso forçado. O formato da grande plenária, com seus ‘experts’ falando de cima do palco, também demonstrou seu esgotamento. Alexandra Palace era um estrato geológico morto.

3 – Desterritórios: os espaços autônomos

A exclusão do conflito do interior resultou na sua multiplicação e concentração no entorno: o que se viu em Londres não foi um, mas vários espaços alternativos, praticamente constituindo um Fórum à parte. A proliferação dos espaços foi consequência, em grande parte, da ausência de espaços públicos na cidade; não surpreendentemente, dois desses eventos (Radical Theory Forum e Laboratory of Insurrectionary Imagination) ocupavam casas ocupadas. Aliás, essa foi a solução ‘autônoma’ para o problema de acomodação, que permanecia não resolvido pela organização do FSE até uma semana antes do evento, quando o prefeito alugou o imenso e inútil Millenium Dome, colocando-o à disposição de tod@s que pagassem £10 (alem dos £30 de inscrição para o evento oficial).

É interessante notar que a edição desse ano do FSE contou com sua oposição mais ‘desideologizada’ até hoje: mesmo na conferência da Ação Global dos Povos – rede anticapitalista cuja existência antecede a do processo do Fórum Social e que lhe é extremamente crítica – havia um grande número de grupos que se manifestavam dispostos a participar ‘com um pé dentro e um pé fora’. Tratava-se, antes de tudo, de ocupar o espaço e fazer-se ouvido; que isso acabasse da forma como acabou foi uma questão muito menos de ‘oposição de

princípios’ e muito mais das circunstâncias específicas do processo inglês, e do fato que a Inglaterra vive, em vários aspectos, um Estado policial disfarçado: o Beyond the ESF, maior dos espaços autônomos, estava sob vigilância permanente, sobrevoado por helicópteros e com policiais postados à sua entrada para tirar fotos e monitorar os fluxos.

As tensões acumuladas ao longo da organização culminaram no sábado quando cerca de 300 pessoas ocuparam a plenária em que falariam Ken Livingstone e Lee Jasper (o primeiro, possivelmente alertado pela polícia, cancelou sua participação na última hora); organizada por grupos como Wombles, a Rede Anticapitalista Norte-Europeia, Xarxa de Mobilització Global e Reseau Intergalactique e apoiada por Indymedia UK e Babels, ocupou o palco por cerca de meia hora, estendendo uma faixa dizendo ‘Outro Mundo Está à Venda’, criticando o controle exercido pelo GLA sobre o evento, e lendo manifestos da Babels e do Indymedia UK (o último, sobre a apreensão de seus servidores sob ordem do FBI).

No dia seguinte, a vigilância se intensificou e cerca de vinte pessoas foram seguidas no percurso entre o Beyond the ESF e o centro de Londres, onde se juntariam ao Bloco Anticapitalista na marcha de encerramento. Foram cercadas pela polícia na estação de King’s Cross, onde quatro (italianos, um inglês e um grego) foram presas. No ato final, em Trafalgar Square, um grupo – irritado porque o que a Assembléia Preparatória em Bruxelas havia decidido seria um evento meramente cultural havia se transformado num desfile para

lideranças do SWP, Respect e Stop the War Coalition – tentou negociar sua subida ao palco para denunciar as ‘prisões preventivas’. Os voluntários da Stop the War Coalition (a quem a marcha havia sido ‘subcontratada’), mesmo diante da mediação de ‘europeus’ como Piero Bernocchi, da COBAS, chamaram a polícia, que prendeu mais dois ativistas.

Seria desnecessário observar que o uso da polícia pela organização do FSE contra participantes é um precedente terrível; mas uma avaliação que se concentrasse nisso estaria esquecendo o principal da experiência desses dias: que os espaços autônomos foram, acima de tudo, extremamente produtivos. Fossem as discussões sobre como desenvolver uma ‘pesquisa ativista’ e um ‘ativismo de pesquisa’ no Radical Theory Forum, os excelentes debates sobre precariado e imigração no Beyond the ESF, a análise do conceito de ‘commons’ no Life Despite Capitalism, a busca criativa e alegre de novas formas de organizar protestos no Laboratory of Insurrectionary Imagination, houve um real sentimento de convergência, formação de consensos e criação de subjetividades; uma oposição ‘desideologizada’ não por falta de idéias e propostas, mas por evitar binarismos fáceis. Uma avaliação mais profunda passa por uma análise mais detalhada dos novos movimentos europeus.

4 – Os movimentos europeus entre desterritorialização e reterritorialização

Muitas das forças políticas atuantes na organização do FSE são a estratificação de um momento de desterritorialização nos anos 60/70: por exemplo, o maio de 68 e o movimento anti-guerra. E sintomático

que os dois grupos ingleses hegemônicos não tenham nunca passado por nada assim. A terceira edição do FSE encontrou os movimentos surgidos na segunda metade dos anos 90 numa encruzilhada, que abre possibilidades e chama a superar o momento que passou.

Por um lado, há os grupos que permanecem apegados à identidade formada naquele período: os tempos heróicos dos Dias de Ação Global, os protestos massivos contra instituições internacionais, que chegaram a um impasse com a ameaça de violência que paira no ar desde Genova. Esses – como a rede Dissent, que organiza a resistência à reunião do G8 na Escócia, em 2005, e vários grupos londrinos ‘sobreviventes’ do falecido Reclaim the Streets!, como o Wombles – vivem a tensão de um fechamento do espaço público e uma progressiva criminalização que os empurra cada vez mais a um beco sem saída, entre a dificuldade de abrir um diálogo com a sociedade e os perigos de uma escalada de violência. Se aquele período foi de importância imensa para a criação de uma nova subjetividade, de uma nova geração política, a mudança no contexto político e a passagem a uma fase de guerra global permanente coloca questões que precisam ser respondidas o quanto antes – o risco de não buscá-las e o isolamento, a transformação em subcultura. A condição de sobrevivência daquela subjetividade e sua superação.

Houve, em especial no Laboratory of Insurrectionary Imagination, várias explorações de novas formas de organizar protestos. Por exemplo, a tentativa – frustrada pela polícia – de organizar uma festa do transporte público gratuito no metrô (organizada pelo Yomango, que se encarregou de ‘mangar’ a comida e bebida, e o Planka, da Suécia, que organiza a resistência de trabalhadores e imigrantes

contra a privatização do transporte público); a ênfase aí estava não no impacto midiático, mas no contato com o público usuário de um dos serviços de transporte urbano mais caros do mundo. Uma alternativa apresentada tanto para isso quanto para situações de enfrentamento em grandes manifestações, buscando fugir da alternativa de escalada de agressão, foi a do Clandestine Insurgent Rebel Clown Army, cuja oficina no Beyond the ESF esteve lotada.

Uma crítica que se faz (há tempos, no chamado ‘sul global’; mais recentemente, no ‘norte’) é que apesar dos seus princípios de horizontalidade e não-representação, o período das grandes manifestações dê a idéia falsa de um retorno da política representativa que os novos movimentos condenavam: realizadas sempre no ‘norte’, em meio a uma maioria branca e jovem, elas afirmavam que ‘a resistência está em toda parte’, mas no fundo refletiam lutas que não eram dos seus atores. Isso e, por um lado, uma desconsideração das especificidades do contexto europeu – o movimento de ocupações urbanas não é apenas uma luta de ‘jovens brancos e mimados’, mas uma demanda de uma juventude precarizada pelas mudanças do capitalismo e as reformas do *Welfare State* que se abre, ao menos potencialmente, às lutas de imigrantes, sem papéis e desempregados. Por outro lado, tem um elemento de verdade: a ênfase nessas manifestações estava sempre na luta em outras partes, e permaneciam sem uma definição mais clara das linhas de conflito ‘em casa’. A resistência ao capitalismo está, efetivamente, em toda parte, inclusive nas suas áreas centrais (e convém lembrar que a dinâmica centro-periferia se repete como um fractal em todas as partes do mundo, inclusive naquelas mais

genericamente tidas como periféricas); uma das subjetividades que sobrevivem daquele período, contudo – e que pode ser identificada em vários participantes da AGP – e a de atenção preferencial à organização de base em regiões como Ásia e América Latina, nas quais o grupo europeu de apoio da AGP ainda tem, devido às óbvias diferenças materiais, desempenhado um papel de estabelecer contatos, abrir discussões e auxiliar na captação de recursos.

Uma terceira subjetividade, porém, se volta justamente à questão da luta ‘em casa’, e começa a se concentrar nas questões imediatas do contexto europeu. Isso pode ser visto, por exemplo, entre os grupos que estão se mobilizando contra a aprovação da Constituição Européia em 2005. Outras lutas transversais mais imediatas locais que se fizeram visíveis foram a discussão em torno do *copyleft* e da propriedade intelectual, que, ao contrário do que alguns podem pensar, não diz respeito apenas a alguns *geeks* desenvolvendo softwares, mas a tod@s na medida em que encara a tendência imanente do conhecimento de se tornar de comum acesso sob suas novas formas de produção, com relevância evidente para qualquer discussão sobre o futuro do conhecimento, se estendendo desde a universidade à indústria farmacêutica e à biodiversidade.

Mas foi um outro processo de (re)criação mais profundo, que aponta para uma tendência de reterritorialização – tanto espacial como política – que mais chamou a atenção nesse FSE.

O que mais interessa nesse processo é como trata-se, claramente, de capturar subjetividades difusas deixadas pelo caminho com as

transformações dos últimos anos e transformá-las em uma nova subjetividade de classe. Sai a multidão, conceito demasiado abstrato e problemático para um uso político imediato, entra o precariado: justamente a nova classe formada pelo regime de acumulação flexível, os ‘flexibilizados’ do mundo. Sem um emprego fixo, sem acesso ao estado de bem-estar social, @s precari@s são a contradição da tendência histórica do capitalismo de diminuição da jornada de trabalho: nunca se trabalhou tanto por tão pouco. Mas mais que isso, fazem um recorte transversal de toda a sociedade contemporânea: na medida em que a condição de precari@ se estende, por exemplo, a questões de moradia e status legal, inclui também a luta de imigrantes, sem papéis e outras que também se fizeram visíveis nos espaços autônomos.

Apesar do evidente sucesso desse debate no FSE – com a chamada para a organização em toda a Europa de um Primeiro de Maio do precariado em toda a Europa, a exemplo do ocorrido ano passado em Milão e Barcelona –, é claro que alguns problemas permanecem (como a falta de solução teórica para as evidentes diferenças materiais entre precári@s materiais e imateriais, ou como essa nova identidade da luta europeia se relaciona com as lutas em outras partes), bem como os caminhos que isso pode tomar, que incluem até mesmo um neo-sindicalismo, ainda estão abertos. Também é claro que a atenção atraída pelo conceito não é a garantia da existência – sequer criação – dessa nova subjetividade; é notável que a Declaração de Middlesex que chama para o Euromayday do ano que vem inclui grupos que, até outro dia, não tinham o menor contato com a idéia, nem nenhum trabalho nessa área. Além disso, como toda

reterritorialização, essa traz o risco do estabelecimento de lideranças, hierarquias, vanguardas; por tudo isso, convém lembrar aos grupos que saíram dali comemorando a vitória de sua posição a lição de Bologna em 1977: *lavorare con lentezza*.

5 – De Londres a Atenas

O caminho entre Londres 2004 e Atenas 2006 começa, em novembro, em Paris, que recebe a Assembléia Preparatória de avaliação do processo que passou e início da discussão do que virá. Não parece muito esperar que se transforme no enterro completo da etapa inglesa: é pouco provável que o Socialist Action continue interessado, e o SWP provavelmente dará as caras para defender o indefensável, e voltará ao seu papel de antes, entre o coadjuvante e o extra.

É de se imaginar que a avaliação seja dura, mas também pode-se imaginar que algumas não mudarão. Infelizmente, apesar de essa ter sido a ocasião de seu envolvimento mais produtivo, parece pouco provável que os novos movimentos europeus, depois de todo o acontecido em Londres, estejam menos desconfiados em relação ao Fórum. E de fato, o evento oficial em Londres tentou, mais que nunca, ser uma máquina de captura, um homogeneizador de discursos para fins políticos imediatos.

Mas é justamente no fato de a tentativa de controle ter fracassado – isto é, ter funcionado em Alexandra Palace apenas para fortalecer os espaços autônomos – que se podem buscar algumas conclusões iniciais.

Em primeiro lugar, a discussão sobre dentro/fora, mais do que nunca, mostrou-se vazia. O que era o FSE? Alexandra Palace ou o Beyond the ESF, ou o Life Despite Capitalism, ou o Laboratory of Insurrectionary Imagination? No sentido que me parece mais correto, todos. Se os Fóruns serão capazes de expressar a diversidade do movimento que pretendem reunir e servir como nova arena pública, será por sua capacidade de abrigar o conflito, não de subsumí-lo sob uma capa de falso consenso. Nisso, o processo inglês, com todos os seus problemas, aponta para uma possibilidade promissora no seu reconhecimento (implícito e explícito, na forma de inclusão na programação oficial) dos outros espaços; um Fórum como uma constelação de espaços auto-organizados sem um centro parece muito mais interessante que o formato atual.

Na questão de formatos, essa edição demonstra a possibilidade de transcender os limites óbvios que os Fóruns – até aqui centrados nas plenárias para os grandes nomes, que normalmente resultam em análises gerais e platitudes sem um impacto visível, ou nas oficinas e seminários de duas horas em que qualquer convergência e ação comum são resultados improváveis – têm apresentado. Na experiência do Life Despite Capitalism, por exemplo, e suas sessões entrecruzadas que duraram um dia e meio, ou na programação (não explicitamente organizada, mas ainda assim efetiva) em torno do tema da precariedade, que fez com que aqueles que participaram tivessem algum sentido de aprofundamento da discussão antes da Assembléia do Europrecariado. Até hoje os organizadores têm feito a pergunta de como os Fóruns poderiam ser menos diagnósticos e mais

construtivos, sem questionar radicalmente o formato com que trabalhavam; esses são caminhos a serem explorados.

Outra lição, aprendida a duras penas neste FSE, é a necessidade de incorporar a potência criativa do movimento, capaz de resolver por si só questões como comunicação, tradução e alimentação.

Uma pergunta séria que fica é sobre as condições de financiamento: tod@s sabem que este FSE terminou por ser, ao fim e a cabo, vendido ao GLA, única entidade capaz de dar-lhe sustentação financeira. Se este é o preço a pagar, convém pensar em como transformar a estrutura e o formato do Fórum – o que nos leva de volta aos pontos anteriores.

Por incrível que pareça, a grande lição desse ano parece permanecer sendo aquela que tod@s já ouviram várias vezes (sem talvez vê-la na prática): o Fórum encarado como evento e inútil, um espetáculo vazio e sem resultados práticos; como processo, ele se abre a novas desterritorializações e reterritorializações, novas combinações e recombinações,



Um problema que permanece é o do fechamento do processo em si; não há, desde o início, nenhuma renovação notável entre os

participantes realmente envolvidos, e não parece provável que os sindicatos ingleses, por exemplo, continuem interessados depois deste ano; isso resulta em um processo autista e auto-referencial. A consequência disso este ano foi óbvia: quando decidiu-se entregar à Inglaterra a responsabilidade de organizar essa edição, essa foi usurpada pelo único grupo envolvido até então.

Nisso, talvez o contexto europeu possa ajudar. Por um lado, os sindicatos e os partidos que seguem manobrando no interior do processo têm suas bases sociais estabilizadas, com poucas possibilidades de crescimento; por outro, a guinada dos novos movimentos para as questões européias abre a necessidade de diálogo, que deve criar não consensos nem mediações, mas protocolos de relação que criem a possibilidade de contatos menos tensos e mais construtivos no futuro.

6 – Lições de casa: os novos territórios

As conclusões tiradas acima valem não apenas para o FSE, mas para Fóruns Sociais em geral. As reflexões que seguem são uma tentativa de tradução do evento-Londres 2004 para outros contextos, ou o contexto brasileiro em particular.

O PT que chegou ao governo federal encontra-se em estágio avançado de reterritorialização. Não se trata aqui de julgar a política econômica, ou o recuo na questão dos transgênicos, ou a aposta no *agribusiness*: a questão é muito mais analisar o progressivo coaglamento do que houve de vivo e pulsante na experiência petista, como ela deixou de ser fluxo e tornou-se estrato.

Se na sua origem o PT foi um experimento rico em termos de democracia, pluralismo e organização de base, o que se vê hoje é bem diverso: lideranças populares transformadas em políticos, militantes transformados em profissionais por comissão, tendências disputando palmo a palmo espaços nas instituições e uma cúpula que governa sem discutir com a base, seja a do congresso, seja a social, e mantém o partido amordaçado.

E um governo, como não poderia deixar de ser nas suas condições históricas especiais, marcado pela esquizofrenia: por um lado, uma política internacional positiva, embora com recuos sérios na área da ALCA, e uma política cultural inteligente em relação à propriedade intelectual e ao audiovisual; por outro, a continuidade da criminalização das rádios livres e comunitárias, e a aposta numa aliança com o grande capital rural e industrial como solução para a dependência econômica externa. Ambos os lados, porém, partem muito mais de decisões executivas tomadas em Brasília que da discussão com qualquer força social. Aí está o problema mais grave desse governo: a perda do valor pedagógico e politizador que o PT teve no passado; ao chegar ao poder, o grupo que o controla optou por, ao invés de buscar alternativas de abertura da participação popular no governo (algumas delas, como o OP [Orçamento Participativo], experimentadas pelo próprio partido), preferiu seguir a mesma fórmula de sempre do jogo político: tornou-se mais uma elite política que negocia diretamente com outras elites políticas. Dada a sua quase onipresença em todas as áreas e lutas sociais dos últimos vinte anos, o PT hoje se parece cada vez mais com uma máquina de *input* imenso (toda sua base social, todas as organizações sociais a ele

relacionadas) e de *output* mínimo; um anteparo, mais que uma mediação, entre a luta social e o jogo político.

A completa reterritorialização pode ser o prenúncio de uma desterritorialização: certamente não um estouro, mas um sutil e gradual rearranjo. E nessas linhas de fuga que devem estar as apostas: identificar as potencialidades e saber afetá-las.

A ‘nova geração política’ no Brasil não tem a caminhada que ocorreu na Europa; o grande momento de desterritorialização do fim dos anos 90 não ocorreu no Brasil, ou ocorreu de forma muito pequena. Mas ficou a subjetividade daquele momento, e a situação do movimento europeu hoje nos serve como convite à reflexão sobre as possibilidades que nós vivemos. Nem cópia, nem rejeição, pois ambas são mal-informadas: reflexão e antropofagia.

Em primeiro lugar, a necessidade de reinvenção: a criação de novas subjetividades, subjetividades ‘monstruosas’, anormais. Crescemos nos mesmos anos em que cresceu o PT, e o cenário político em que nos movemos é afetado por sua presença de atrator estranho. E nesse cenário que encontraremos os elementos com os quais essas novas subjetividades e outras políticas poderão ser construídas. Isso passa por três medidas de precaução.

A primeira é a renúncia à militância reativa – isto é, a renúncia ao binarismo, ao ‘nós somos isso e eles são aquilo’, as posições ‘de princípio’: ter como agenda atacar o(s) partido(s) e sempre ainda segui-los de alguma forma; o requisito para poder conectar-se a esses elementos que criam novos fluxos é não estar preso a uma

identidade imutável. A verdadeira oposição não é entre partido e não-partido, mas entre movimento (fluxo) e não-movimento (estrato).

A segunda é a recusa do 'obreirismo': a auto-negação, o discurso de que isso de um movimento social autônomo é uma patologia de gente de classe média, e que a verdade está sempre no 'oprimido' romântico e idealizado. Na fábrica social, somos todos operários; não e a auto-negação, mas a auto-consciência que nos permite perceber quais são as linhas de conflito que nos cercam imediatamente, e como elas se comunicam com outras linhas em outras partes. 'A resistência está em toda parte'. Nesse sentido, o conceito de precariado se apresenta como uma das ferramentas teóricas mais promissoras dos últimos tempos, capaz de criar algum terreno comum entre trabalhadores imateriais e sem-teto, entre estudantes e prestadores de serviço. Trata-se de uma nova subjetividade de classe, antes que de um conceito sociológico de contornos já bem definidos.

A terceira é a fuga da auto-referencialidade: a ênfase tem que ser menos em construir os 'nossos espaços' e mais em construir encruzilhadas, eixos, conexões. Há algumas lutas específicas – como a contra a propriedade intelectual – e saberes específicos da condição de trabalhador imaterial que tem relevância imediata para todas as formas de luta. É nesse contato – com os sem-teto, com as associações comunitárias, com os movimentos de favela – que uma alternativa pode começar a se constituir.

Bem-vindos sejam os novos fluxos.

Links:

Cobertura completa dos espaços autônomos:

www.indymedia.org.uk

Declaração de Middlesex:

<http://italy.indymedia.org/news/2004/10/664510.php>

Espaços Autônomos:

TESES SOBRE O GROUCHO-MARXISMO

Bob Black



1

Groucho-marxismo, a teoria da revolução cômica, é muito mais que um projeto para a luta de classes: como uma luz vermelha numa janela, ele ilumina o destino inevitável da humanidade, a sociedade *desclassificada* (1). G-Marxismo é a teoria da *folia permanente*. (Aí, garoto! Até que enfim, eis um ótimo dogma).

2

O exemplo dos próprios Irmãos Marx mostra a unidade da teoria e prática marxista (por exemplo, quando Groucho insulta alguém

enquanto Harpo depena sua carteira). Além disso, o marxismo é dialético (Chico não é o clássico comediante dialético?). Comediantes que fracassam em sintetizar teoria e prática (para não mencionar aqueles que fracassam totalmente em pecar) são não-marxistas. Comediantes posteriores, fracassando em entender que a separação é “o discreto charme da burguesia”, decaíram para meras gafes, por um lado, e mera tagarelice, por outro.

3

Como o G-Marxismo é prático, seus feitos não podem nunca ser reduzidos ao mero humor, entretenimento ou “arte”. (Os estetas, afinal de contas, estão menos interessados na interpretação da arte do que na arte que interpreta.) Depois que um genuíno marxista assiste a um filme dos Irmãos Marx, ele diz para si mesmo: “Se você achou isso engraçado, preste atenção à sua vida!”.

4

G-marxistas contemporâneos devem decididamente denunciar o “Marxismo” vulgar, de imitação, dos Três Patetas, Monty Python, e Pernalonga. Em vez do marxismo vulgar, devemos retornar à autêntica *vulgaridade marxista*. Retoficação (2) serve igualmente para aqueles camaradas desiludidos que pensam que “a linha correta” é o que o tira faz quando manda eles pararem no acostamento.

5

Marxistas com consciência de classe (isto é, marxistas conscientes de que não possuem nenhuma classe) devem rejeitar a “comédia” anêmica, da moda, narcisista, de revisionistas cômicos como Woody Allen e Jules Feiffer. A revolução cômica já ultrapassou a mera neurose – ela é risonha mas não risível, discriminante mas não discriminatória, militante mas não militar, e aventureira mas não aventureira. Os marxistas percebem que hoje você deve olhar no espelho de uma casa assombrada de parque de diversões para se ver da forma que você realmente é.

6

Embora não totalmente desprovido de vislumbres de insight marxista, o (sur)realismo socialista deve ser distinguido do G-Marxismo. É verdade que Salvador Dali deu uma vez a Harpo uma harpa feita com arame farpado; no entanto, não há nenhuma evidência de que Harpo alguma vez a tenha tocado.

7

Acima de tudo, é essencial renunciar e execrar todo sectarismo cômico como o dos trotskos eqüinos. Como é bem sabido, Groucho repetidamente propunha o sexo mas se opunha às seitas. Para Groucho, havia uma diferença entre ser um trotsko e estar louco para “trotar” (3). Além disso, o slogan trotsko “Salários para o Trabalho Eqüino” cheira a reforma, não a folia. Os esforços trotskos para reivindicar *Um dia nas Corridas* e *Os Gênios da Pelota* como de sua tendência devem ser indignadamente rejeitados; na verdade, *A Mocidade é Assim Mesmo* está mais na velocidade deles (4).

8

O assunto mais urgente que os G-Marxistas confrontam hoje é a *questão do partido* (5), que - ao invés do que pensam “marxistas” ingênuos, reducionistas – é mais que apenas “Por que não fui convidado?” Isso nunca foi impedimento para Groucho! Os marxistas precisam de seu próprio partido disciplinado de vanguarda, pois eles são raramente bem-vindos aos de qualquer outro.

9

Guiadas pelos dogmas fundamentais do *desbehaviorismo* e do *materialismo histórico*, as massas inevitavelmente abraçarão, não apenas o G-Marxismo, mas também mutuamente uns aos outros.

10

O Groucho Marxismo, então, é o *tour de farce* da comédia. Como seguramente se diz que Harpo falou:

“Em outras palavras, a comédia será revoltosa ou não será!” Tanto por fazer, tantos para fazê-lo! Sobre seus Marx, está dada a largada! (6)

Notas:

Fonte: Página de Bob Black na Spunk
(www.spunk.org/library/writers/black/).

1. No original, *déclassé*. (N. do Tradutor)
2. “Rectumfication”, neologismo bricalhão que Black inventou a partir de “retificação” e “reto” (*rectum*, canal do ânus). (N. do T.)
3. Trocadilho aqui intraduzível entre “Trots” (trotskistas) e “hot to trot” (excitado para trepar), sem esquecer a brincadeira com os equinos pois “to trot” significa trotar. (N. do T.)
4. *Um dia nas Corridas (A Day in the Races)* e *Os Gênios da Pelota (Horse Feathers)* são filmes dos Irmãos Marx, enquanto *A Mocidade é Assim Mesmo (National Velvet)* é um velho drama onde Liz Taylor atuou ainda garota. (N. do T.)
5. Mais um trocadilho neste texto pleno deles: “party” é tanto partido quanto festa em inglês. Para entender a piada melhor, leia o parágrafo com os dois significados, substituindo onde houver “partido” por “festa”. (N. do T.)
6. Outro trocadilho praticamente intraduzível, desta vez com a exclamação que dá início a competições de corrida : “On your marks, get set –go!” aqui trocada por “On your Marx, get set – go!”. (N. do T.)

Tradução de Ricardo Rosas

TUTE BIANCHE*: O LADO PRÁTICO DA PRODUÇÃO DE MITOS (EM TEMPOS CATASTRÓFICOS)

Por Wu Ming 1 (Roberto Bui)



Eu pretendia falar o que segue no painel “Semi(o)resistance” do “make-world festival 0=YES (fronteira=0 lugar=yes)”, Munique, dia 20 de outubro de 2001, <http://make-world.org>. Problemas de saúde me impediram de participar do festival. Aqui vai [Wu Ming 1].

.....

Tornou-se lugar-comum, mesmo ridículo, mas entretanto está sendo dito por todos em conjunto: após a queda das torres do WTC e da guerra imperial contra o Afeganistão, com toda a quantidade de “danos colaterais” ganhando vulto, entramos numa nova fase de vida e conflito social.

Esta fase é altamente caracterizada pela paranóia, pela propaganda belicista, desejo de censura, restrição de direitos como a liberdade de expressão, um McCarthismo e turbas insanas reornamentadas reivindicando *berufsverboten*** na sinistra luz da retórica do “choque de civilizações”. De volta ao fronte doméstico. Outra Guerra Fria. O Império assim o pede.

Contudo, os eventos de 11 de setembro “apenas” tornaram mais aparente e explícito o fato de que após Gênova entramos já num domínio *catastrófico*.

Por “catástrofe” eu não quero dizer o fim do mundo, mas uma nova topologia, um espaço criado por uma abrupta descontinuidade.

O ponto inicial foi na via Tolemaide, no dia 20 de julho. Lá nós experienciamos um súbito deslocamento. Menos de dois meses depois experienciamos uma segunda vez, como uma dobradura e um recorte do espaço público. Isso nos forçou a repensar nossa abordagem.

Essa discussão ainda está acontecendo e não há coelhos nas nossas cartolas. Tudo que posso dizer é que nenhum dos fenômenos que eu vou descrever existe mais, pelo menos não na Itália e certamente não na sua forma original.

De fato, os únicos *tute bianche* que se vê na TV ou nos jornais nesses dias são relacionados ao anthrax e à guerra biológica.

Por outro lado, não estamos recomeçando: não há dúvida de que as multidões que têm desafiado o capitalismo global em todo o mundo ainda desejam o fazer. No último domingo, mais de 200 mil pessoas se

manifestaram em Perugia, Itália, contra os bombardeiros dos EUA no Afeganistão. Dezenas de milhares de pessoas fizeram o mesmo na Alemanha. Quanto mais “danos colaterais” o Império causa ao Afeganistão, menos as pessoas se predisporão a aceitar desculpas.

Eu sei, está mais difícil do que nunca, mas somente tolos achariam que seria fácil.

As pessoas que desconhecem o uso peculiar que nós, o movimento italiano, temos dado a palavras como “mito” e “produção de mito” podem suspeitar tratar-se de um mero *revival* do pensamento de Georges Sorel e de suas descrições da “greve geral” dos sindicalistas revolucionários.

De fato tentamos manter tudo que é útil no discurso de Sorel, ao mesmo tempo tentando eliminar os elementos mais ultrapassados e perigosos.

De acordo com Sorel, a greve geral era uma imagem que permitia aos proletários “sempre conceber sua ação por vir como uma batalha na qual sua causa irá certamente triunfar”. Tal imagem, ou antes tal grupo de imagens, não deveria ser analisada “do modo que analisamos uma coisa através de seus elementos”, ela deve ser “apreendida como um todo” como uma “força histórica”, sem comparações “entre o fato consumado e a imagem que as pessoas formaram para si antes da ação” (Carta a Daniel Halevy, 1908). De forma clara, o mito social da greve geral era “capaz de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem a diferentes manifestações da guerra levada a cabo pelo Socialismo contra a sociedade moderna”. A greve geral agrupava todos esses sentimentos “em

uma imagem coordenada, e, por trazê-los consigo, [dava] a cada um deles o seu máximo de intensidade [...] Então alcançamos aquela intuição de Socialismo que a língua não pode nos dar com perfeita clareza – e a alcançamos como um todo, percebida instantaneamente” (A Greve Proletária, 1905).

Sorel colocava seu discurso no contexto da tradicionalmente heróica, auto-sacrificial e moralística *weltanschauung* a qual devemos nos manter longe: é claro que “fatos consumados” (isto é, a luta por comida, casa, saúde e dignidade aqui e agora, não somente após a revolução) eram muito importantes para os proletários.

E também é verdade que as pessoas não se mantêm em combate contra o estado de coisas presente se elas não são inspiradas por algum tipo de *narrativa*.

Nas últimas décadas os revolucionários se alternaram entre uma “iconofilia” alienante e uma subalternidade a mitos (por exemplo o culto a Che Guevara como uma espécie de Cristo), e uma atitude iconoclasta que fazia tudo menos ajudar as pessoas a entenderem a natureza dos conflitos. Pense na superficial postura “pós-situacionista” de muitos anarquistas, para os quais qualquer conquista concreta no terreno da democracia ou qualquer penetração da cultura popular é “recuperada” e termina fortalecendo o chamado “espetáculo”.

Como se diz em italiano, ao jogarmos fora a água do banho não deveríamos atirar junto o bebê.

Em uma entrevista conduzida por alguns membros do *Cahiers du Cinema* em 1974, Michel Foucault fez uma distinção muito clara entre o bebê e a água. Ele disse: “Por baixo da sentença ‘Não há heróis’ se esconde um significado diferente, sua verdadeira mensagem: ‘não havia luta’ [...] Pode-se fazer um filme sobre uma luta sem entrar no processo tradicional de criar heróis? Trata-se de uma nova forma de um velho problema”.

Na Itália, desde o início e meio dos anos 1990, uma quantidade de companheiros focou sua atenção em uma forma ainda mais nova desse velho problema. Eles se comprometeram a fazer uma exploração prática das mitologias, de modo a compreender se uma libertária e não-alienante desconstrução e re-uso e manipulação de mitos era possível ou não.

As fontes de inspiração foram antigas lendas relacionadas a heróis folclóricos, a linguagem adotada pelo EZLN, o cinema e a cultura pop ocidental em geral, assim como as múltiplas experiências dos pranksters e da guerrilha de comunicação desde os anos 1920.

Eu estava completamente envolvido nessa experiência, uma vez que fui um dos fundadores e membro do chamado Projeto Luther Blissett, talvez a mais sólida firma de trabalho de “engenheiros culturais” devotados à missão.

“Luther Blissett” era um pseudônimo de multi-uso que poderia ser adotado por qualquer um interessado em construir a reputação subversiva do personagem-imaginário-estilo-Robin Hood, supostamente o líder virtual de uma comunidade aberta e florescente no campo dos golpes de mídia, produção de mito, escritos subversivos, performance radical e interferência

artística e cultural. O PLB teve início em 1994 e envolveu várias centenas de pessoas em vários países, embora a Itália tenha permanecido o epicentro.

No fim de 1995 o PLB publicou um panfleto intitulado *Mind Invaders*, cujo primeiro capítulo era uma declaração de intenções no que diz respeito à produção de mito. Ele relacionava a produção de mito à vida, desejos e expectativas de uma *comunidade*, não importando quão “aberta” e frouxa ela fosse, e em certo sentido previu o surgimento do movimento global.

Não pretendo entrar em detalhes do Projeto Luther Blissett. Não sou (e nunca serei) um blissettologista. Pode-se achar um monte de materiais pertinentes e interessantes na internet, principalmente em www.lutherblissett.net. Só quero salientar que alguns dos achados teórico-práticos do “Luther Blissett” têm sido usados – talvez instintivamente no início e depois fazendo referências explícitas – pelos “*tute bianche*”. Isso não é surpreendente levando em conta que ambos fenômenos foram inspirados nos zapatistas, mas também se inspiraram mutuamente.

Dois “preceitos” em particular foram transmitidos:

1) Não Se Deve Ligar Para Oposições Binárias (por exemplo, as entre visibilidade e invisibilidade, legalidade e ilegalidade, violência e não-violência, estática e dinâmica).

2) Deve-se Separar Todas as Coisas Unidas e Unir Todas as Coisas Separadas de Modo a Criar Sentimentos Esquisitos de Proximidade e Distância.

Numa famosa camiseta, o slogan “Paz e Amor” foi associado a imagens de confronto violento. Os “*Tute Bianche*” muitas vezes provocavam uma espécie de distúrbio não-violento, que ocorriam numa intersecção do espaço público que não era nem “legal” nem ilegal”. Os companheiros andavam na direção da linha policial, com as mãos abertas e para o alto, esperando os cacetetes e cantando: “Stiamo arrivando/ Bastardi, stiamo arrivando!” [Estamos chegando/ Bastardos, estamos chegando] no refrão de “Guantanamera”.



Eu sei que fora da Itália as pessoas acham difícil entender o *background* e as táticas dos “*tute bianche*”. Bem, isso se dá porque a corrente que se está vendo é composta por três elos.

O primeiro elo é a evolução do movimento Autonomia Italiana, apesar da repressão do final dos anos 1970 e as dificuldades dos anos 1980 e 1990. Toni Negri talvez tenha sido o teórico mais influente, embora não fosse o único. Recentemente houve muita propaganda em torno do *Império*, o último ensaio de Negri em co-autoria com Michael Hardt, e acabou se tornando uma espécie de livro *cult*. Eu diria que o *Império* é apenas um resumo e uma popularização dos conceitos que modificaram nosso DNA político desde os anos 1980.

O segundo elo é a colaboração direta com os Zapatistas de Chiapas, e a influência que suas estratégias e linguagem tiveram na cena italiana graças à rede de associações Ya Basta!. É impossível fazer uma descrição completa de todas essas inovações aqui e agora, mas eu darei alguns exemplos. De qualquer modo, o mais importante é saber que os Zapatistas nos forneceram material mitológico que não tinha nada a ver com o tradicional fetichismo terceiro mundista ou com turismo revolucionário. Marcos não era sequer um líder heróico, ele era apenas um porta-voz e um “subcomandante”, o que também implicava uma interessante abordagem sobre os mitos: de acordo com uma lenda popular no México, Emiliano Zapata ainda está vivo e anda em seu cavalo em algum lugar, nas montanhas e nas florestas. Alguns índios até mesmo o encaram como parte da mitologia Maya, algo como um semi-deus pagão. Os zapatistas contemporâneos foram capazes de se comunicar com a sociedade a partir de uma intersecção entre o folclore e a cultura pop. Em certo sentido, o *verdadero* Comandante ainda é Zapata. Era como se fosse dito: “Não ligue para mim, eu não sou seu herói mascarado, nossa revolução é impessoal, ela é nova mas é também a mesma revolução de sempre, Zapata ainda cavalga”. Esse é o significado real do passa-montanhas: a revolução não tem rosto, todos podem ser um Zapatista, todos somos Marcos.

Aqui chegamos ao terceiro elo, isto é, o trabalho da produção de mito que eu esbocei alguns minutos atrás.

Os *Tute Bianche* não eram nem uma “vanguarda” do movimento nem uma “corrente”, uma “facção” dele. Os *tute bianche* nasceram como uma referência irônica aos fantasmas do conflito urbano e depois se tornaram

uma ferramenta, um símbolo e uma identidade aberta tornada disponível ao movimento. Qualquer um poderia se vestir todo de branco na medida que respeitasse um certo estilo. Uma das típicas frases era: “Estamos usando o macacão branco de modo que outras pessoas o usem. Estamos usando o macacão branco de modo que possamos tira-lo algum dia”, o que significa:

“Você não precisa se juntar ao exército, o macacão branco não é nosso ‘uniforme’. O dedo está apontando para a lua, e assim que as multidões olharem para a lua o dedo irá desaparecer no ar. Nosso discurso é muito factual, estamos fazendo propostas, quanto mais pessoas as aceitarem e as puserem em prática, tão menos importante seremos”.

Tivermos sorte suficiente de decidirmos terminar com isso e tirar o macacão branco logo antes de Gênova, por ele ter se tornado um objeto identitário e por quisermos imergir na multidão. Se tivéssemos sido reconhecidos como “*tute bianche*” durante a perseguição de sexta-feira, teríamos ainda mais o que lamentar agora. Se o macacão branco tivesse realmente sido um “uniforme” teríamos muito mais Giulianis para chorar.

No outono de 1994 o Prefeito de Milão, Formentini, membro do partido racista chamado Liga do Norte, comandou o desalojo do centro social e squat Leoncavallo e afirmou: “De agora em diante, os squatters não serão mais do que fantasmas vagando pela cidade!”. Sua descrição foi aceita ironicamente: durante uma grande manifestação, incontáveis “fantasmas” em macacão branco atacaram a polícia e causaram um distúrbio no centro da cidade. Era apenas o início.

Após isso, os “*tute bianche*” se tornaram uma sub-seção organizada do novo Leoncavallo, fornecendo segurança nas manifestações e defendendo o lugar de outros ataques.

Porém algo estranho aconteceu: algumas pessoas opuseram retoricamente os *tute bianche* aos *tute blu* [o tradicional proletariado industrial com seus macacões azuis], e os primeiros foram usados como uma metáfora para o trabalho pós-fordista – trabalhadores flexíveis, precarizados e temporários cujos padrões os impedem de fazerem uso dos seus direitos e serem representados por sindicatos.

Além disso, o branco é a soma de todas as cores e, portanto, se encaixa melhor do que o usual arco-íris para representar a cooperação e a convergência de diferentes sujeitos.

Como consequência, no decorrer de 1997-98 companheiros começaram a usar o macacão branco e a ocupar ou fazer piquete em agências de empregos temporários. Isso ocorreu em Roma, Milão, Bolonha, e no nordeste da Itália.

Então começou a guerra de Kosovo. Se não estou enganado, a “ação direta protegida” foi inventada quando os centros sociais do nordeste da Itália decidiram invadir a base militar dos EUA em Aviano. Para aqueles que não sabem do que se trata essa “proteção”, ela consistia em espumas enroladas no corpo, capacetes, máscaras de gás, escudos de plástico e barricadas móveis feitas com câmaras de pneus e painéis de plexiglass. Nos meses seguintes, a tática “testudo” [tartaruga] foi inventada para fazer com que a

prática mais comum das tropas de choque da polícia se voltassem contra elas.

Graças a essas invenções, o número de manifestantes machucados diminuiu enormemente. Além disso, a perseguição se tornou quase impossível, pelo testudo encorajar os manifestantes a não recuarem, caminharem e levarem cacetadas juntos. E de modo inverso, o número de policiais hospitalizados teve um leve aumento, uma vez que eles não tinham um treinamento específico para lidar com essa nova forma de estratégia. Algumas vezes o “testudo” abria sua linha de frente e deixava alguns policiais entrarem. É claro que esses últimos caíam numa armadilha lá no meio e eram prazerosamente chutados. Tudo isso acontecia diante de incontáveis câmeras, repórteres e equipes de TV. A derrota da polícia era televisionada e amplificada. Os jornalistas eram obrigados a noticiar que os manifestantes estavam apenas marchando em direção a seu alvo, e que nenhuma pedra ou coquetel molotov tinha sido atirado, nenhuma janela tinha sido quebrada etc. Isso fez ganhar a simpatia entre todos os tipos de pessoas que procuravam um modo de desafiar o estado de coisas mas jamais participariam de um distúrbio de rua.



O fato de tantas pessoas colocarem seus corpos no caminho e ao mesmo tempo sem sentimento de martírio também lembrava a alguns as análises de Foucault (e Deleuze) sobre a “bio-política” e o “bio-poder”. Alguns afirmaram entusiasticamente que os corpos estavam de volta, eles eram usados para desafiar a ordem do discurso imposto sobre eles, de modo a escapar do controle. Isso talvez seja um exagero, e, de qualquer, forma é um pouco fora do tópico.

Após alguns meses dessa rotina, os oficiais de polícia mais inteligentes e as autoridades do Estado supuseram que a única maneira de dar termos a essas táticas era a estratégia de “contenção”, que poderia até mesmo incluir

acordos e negociação minuto-a-minuto. Começamos a ver policiais agitando mapas da cidade e proferindo estranhas misturas de conversa de rua, maquiavelismos e conversas no pé do ouvido:

“OK pessoal, de modo nenhum podemos permitir que vocês cheguem aonde querem chegar, é nosso dever impedi-los e assim o faremos. Mas podemos recuar uns cem metros e deixa-los marchar até esse ponto aqui. Se vocês derem um passo a mais reagiremos, OK? Rapaziada, é bom que vocês coloquem as barricadas de borracha de volta nas vans, não há utilidade para elas, tudo está tranqüilo, OK? Meus homens estão perfeitamente sob controle. Ah, e diga às porras dos jornalistas que eles não precisam ficar no nosso caminho, o que que isso tem a ver com eles? É entre vocês e nós, vocês estão calmos, nós estamos calmos, então qual é o problema?”

É claro que os *tute bianche* sempre deram vários passos adiante, os policiais nunca estiveram muito calmos e os jornalistas sempre ficaram no caminho. Isso proporcionou uma vantagem real apenas para os *tute bianche*, já que permitia que eles aperfeiçoassem em seguida a estratégia e alcançassem alguns objetivos importantes. A abordagem de “fala ativa” da polícia foi explorada de uma forma midiática altamente consciente, que sempre conseguiu colocar os *tute bianche* onde a mídia e as autoridades nunca esperavam que estivessem.

O mais importante é que os *tute bianche* encenaram uma narrativa, inspirada nos Zapatistas, de desobediência civil e das multidões “se

movendo contra o Império”. Não era afinal de contas algo entre os companheiros e a polícia, mas sim uma mensagem à sociedade civil.

Os *tute bianche* normalmente anunciavam quais eram seus objetivos e quais táticas eles empregariam na próxima manifestação, de modo a “chantagear” as autoridades. Eles diziam: “Não há segredo, faremos isso e aquilo, e esta é a estrutura. Não somos responsáveis por nada que ocorra fora da estrutura. Cabe à polícia manter as coisas tranqüilas. Vocês sabem nossas táticas, é seu dever encara-las sem excessos!”. Contudo as táticas eram empregadas de formas imprevisíveis de modo que todos ficavam espantados e os policiais se excediam, mas não podiam machucar muito. Isso trouxe resultados concretos durante o ano 2000.

Segue abaixo trechos de um texto que alguns companheiros escreveram e divulgaram pouco antes de Gênova. Eles queriam clarear alguns pontos e responder a algumas difamações e distorções espalhadas por autoproclamados revolucionários:

"[...] Alcançamos um objetivo concreto em Via Corelli, Milão, janeiro de 2000, quando nos defrontamos com a polícia e conseguimos entrar numa zona proibida até para a imprensa, isto é, o centro de detenção administrativo para imigrantes 'clandestinos', que era um verdadeiro campo de concentração. Ganhamos da resistência dos policiais, e os jornalistas puderam entrar no centro e descrever o que viram. Após o ocorrido, o centro foi fechado.

Alcançamos objetivos concretos após as manifestações de Mobilitebio em Gênova, de 24 a 26 de maio de 2000. Nos defrontamos com a polícia de um modo tão sem precedentes que a mídia simplesmente não pôde nos criminalizar. Após o ocorrido, o governo italiano foi forçado a banir os Organismos Geneticamente Modificados.

Durante a manifestação contra a OCDE em Bolonha (14 de junho de 2000) fomos atacados pela polícia, quatro de nós foram literalmente arrebatados para fora do testudo e tiveram seus crânios quebrados. Foi um confronto duro, como as gravações em vídeo provam: *tute bianche* caídos no chão com pincas de policiais chutando-os e espancando-os. Os difamadores dizem que foi tudo encenação, e que havia um acordo com os policiais. Isso é besteira, e uma vergonhosa falta de respeito pelos companheiros feridos. De qualquer forma, o noticiário da TV mostrou que estávamos apenas nos protegendo com escudos e que a violência partiu apenas dos policiais.

Nas semanas anteriores ao encontro do G8 sobre o meio-ambiente em Trieste, abril de 2001, a cidade foi totalmente fechada e invadida por milhares de policiais. A imprensa local colocou as coisas de pernas para o ar e fez com que a população local achasse que fôssemos bárbaros, prontos para pôr fogo na cidade. A manifestação foi protegida por escudos e estava pronta para a autodefesa, mas também foi pacífica, irônica e culturalmente diversificada. Os noticiários da mídia foram obrigados a admitir que nada [horível] havia acontecido, e a população questionou as autoridades pelos desconfortos que a invasão de policiais havia causado.

Nos últimos dois meses de preparação para bloquear o G8 em Gênova, os *tute bianche* provaram ser capazes de evitar estereótipos. Eles obrigaram a mídia a dar interpretações esquizóides. Os picaretas não puderam rotular os *tute bianche* nem de 'bons' nem de "maus".

Por outro lado, é parcialmente verdade que os *tute bianche* têm sido 'superexpostos' na mídia, os porta-vozes deles eram citados mesmo quando não havia necessidade disso, porém [...] o problema da 'superexposição' pode ser resolvido seguindo caminhos continuamente inconstantes:

Eles dizem que você é violento? Desconcerte o debate sobre violência e não-violência propondo táticas que não possam ser classificadas.

Eles dizem que você é apenas uma facção, uma pequena minoria? Se infiltre na cultura pop, construa consenso, atire as representações comuns ao caos.

Eles mudam de estratégia e tentam descreve-lo como 'sensato', enquanto o Bloc é 'mau'? Atire-se com todo empenho e força na defesa do Bloc, contra todas as difamações e estereótipos.

Eles tentam descreve-lo como se você fosse o movimento inteiro e então tentam força-lo a 'negociar' com o governo? Diga que não há nada a negociar, tudo que o governo tem a fazer é cancelar o encontro (que é a posição que sempre sustentamos)."

Apesar dos erros que cometemos, ainda acho que o modo que os *tute bianche* se organizaram e se impuseram à atenção pública – sempre evitando armadilhas e emboscadas através do conhecimento de como

funciona a mídia – não somente evitou uma carnificina ainda mais selvagem em Gênova, mas também teve um papel chave na construção do consenso em torno de suas práticas de modo que quase 300 mil pessoas decidiram juntar-se a nós no sábado e literalmente salvar nossa pele. Erros foram cometidos, embora não poderíamos esperar um aumento tão repentino do nível de repressão, nem tínhamos levado em conta suficientemente a rivalidade entre a polícia e os carabinieri. Não há como entrar em detalhes agora, eu preferiria sugerir que alguém traduzisse o longo depoimento dado pelo nosso porta-voz Luca Casarini diante do Comitê Parlamentar que investiga os acontecimentos de Gênova, do dia 26 de setembro, 2001.

Uma coisa que eu tenho certeza: mesmo nessa paisagem abruptamente transformada por discontinuidades, devemos manter todas as distinções entre os bebês e a água, e estimar e acumular as experiências que construímos.

*Macacões Brancos.

* *Interdição.

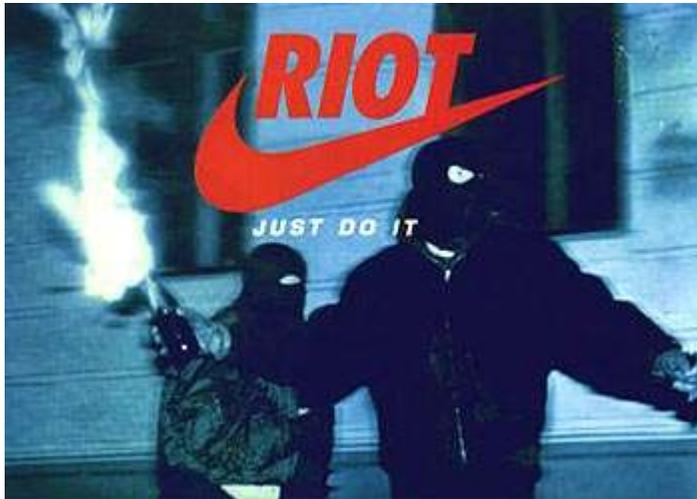
Links recomendados:

www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/tute/

www.tutebianche.org

A LUTA CONTRA O DESPOTISMO ECONÔMICO DEVE DEIXAR DE SE SITUAR NO TERRENO DO ADVERSÁRIO*

Raoul Vaneigem



O espetáculo da contestação sempre criou receita. O fim da Guerra do Vietnã desmobilizou cruelmente a horda de militantes e de organizadores de manifestações. Contra quais tiranias levantar o estandarte da revolta? Certamente o Chile e a Argentina apresentaram sobre o balcão da boa consciência causas muito aceitáveis. Deveria-se em seguida, enfim, mudar de rumo na direção de uma quadrilha, cheirando a empreendimento mafioso: o Chade, a Somália, a Bósnia. Cuidadosamente preparados, os massacres de Ruanda se desenrolaram com a pressa de cumplicidades ocultas, que desencorajaram o engajamento militante.

O que restaria a colocar sob defesa? A causa dos corsos, dos bascos, dos chechenos cheiravam muito mal para reanimar verdadeiramente o entusiasmo em relação às nacionalidades oprimidas.

O assalto da economia parasitária mundial contra os recursos naturais e humanos chegou na hora certa para reanimar os bandos desocupados do ecumenismo humanitário.

A arrogância e a asneira dos burocratas financistas, o odioso ridículo de seus cenáculos de concentração e uma política de devastação planetária cinicamente assumida têm oferecido em uma bandeja de prata, se assim se pode dizer, uma causa digna de interesse aos militantes doentes por deplorações.

O movimento “antiglobalização” ou, caso se prefira, “por uma outra globalização” se propagou com uma determinação que o derrotismo e a apatia, por todo lado atestados, tornara imprevisível antes das manifestações de Seattle e de Millau. Hoje em dia, fora os criados do arrendamento multinacional e seus servos políticos, quem hesitaria em se juntar ao partido dos antiglobalização?

Saudada por aqueles que desejam com sinceridade atacar vivamente a ofensiva do cinismo dos negócios, que se apodera do planeta, a erupção de uma cólera universal todavia se encontra como que em suspenso no espetáculo midiático onde o melhor da existência se desencarna e se transmuta em representação histórica.

De Seattle a Porto Alegre ou Tristão da Cunha, as alvoradas não param de cantar à nova globalização. Qual? *Grammatici disputant*.

Aos tenores da especulação financeira, que vociferam sua partitura em voz alta e inteligível, os cantores do projeto “alternativo” não opõem mais que um balbuciante tom menor.

Aqueles que os libelos chamam antiglobalização formam, de resto, um amontoado de tudo aquilo que o velho pensamento subversivo já repisou até à decrepitude: jacobinismo, trotiskismo, netchaievismo, maoísmo, castrismo, anarquismo, ecologismo. Ao qual é de bom tom, segundo o corte da moda, juntar um situacionismo sem manga e no qual o ferrão desapareceu. Também as religiões reúnem seus últimos párocos e sobem à seteira, atrás da bandeira processional dos padres operários e dos curas guerrilheiros. Isso seria surpreendente se o islã e os dalai-lamas não estivessem logo atrás.

O pensamento revolucionário, que ontem pretendia se erigir em ponta de lança do proletariado, nunca fez mais que reproduzir a velha ditadura do espírito sobre os corpos. A separação entre a linguagem das idéias e a expressão do desejo de viver não tem parado de crescer com a onipresença de uma *mise en scène* onde o indivíduo e a sociedade perdem seus valores de uso em benefício de um valor de troca que os representa no mercado e, lhes despojando de sua realidade vivida, lhes empresta uma realidade lucrativa. A mercadoria de rosto humano tende a substituir o indivíduo concreto ao mesmo tempo em que as flutuações da massa monetária virtual determinam o curso caótico do mundo.

O território da vida cotidiana a libertar é a única base a partir da qual a luta pode ser conduzida contra a economia da exploração. Ora, ela permanece para os contestatários do despotismo multinacional uma *terra incognita* absoluta.

O militante encarna dolorosamente essa separação da função intelectual e da função manual que caracteriza o trabalho. Ele põe seu corpo a serviço do espírito. Ele se economiza e espera de uma emancipação transcendente que ela o liberte da economia. Espantoso que ele passe tão espontaneamente da indignação pacífica aos frenesis de impotência!

Ele não lança sobre sua consciência individual – ele não tem tempo de esclarecer-se, em meio às paixões que o animam – o emaranhado onde o desejo de melhor viver se transmuta, sob o peso da renúncia, em reflexo de morte. Ele restabelece-se com esse pensamento gregário que exorciza, pelo recenseamento midiático dos manifestantes, a ausência de uma criatividade capaz de quebrar as cadeias que a opressão continua a forjar dia após dia.

Ele denuncia as imposturas do espírito que celebra as vantagens do clientelismo econômico, mas o espírito de resistência e insubmissão, que o animam, revelam a mesma impostura. Ele se prende à armadilha das armadilhas que ele pretende desmontar. Não é sobre minas antipessoais, aglomeradas pela burocracia dos negócios, que ele evita saltar de pés juntos. Uma mutilação a mais não modifica substancialmente a imposição que ele se inflige.

Sua profissão de fé implica a crença nos símbolos, que ele manipula sem perceber a que ponto ele é manipulado por eles. Ele é destes que não escaparam, em um primeiro momento pelo menos, às inclinações purulentas do americanismo e do antiamericanismo. Atribuir a um povo inteiro o comportamento de um punhado de homúnculos, que a indiferença eleitoral – mais seguramente que um glorioso cretinismo – lançou ao poder, diz muito sobre a economia de um pensamento encarregado de entregar o peão à dama do pensamento econômico.

É tempo de acabar com os nacionalismos e outras identidades de espírito de carneiro. Não há Americanos, Franceses, Afegãos, Bretões, Guatemaltecos, Árabes, Judeus, Papuas. Há indivíduos muito diferentes uns dos outros, e que perceberão um dia que a luta pela soberania da vida anula todos os outros combates.

Todo aquele que se identifica a um território, a uma religião, a uma crença, a uma ideologia, a uma etnia, a uma língua, a uma moda, a uma cor não faz mais que se privar de sua singularidade, de sua verdadeira e inesgotável riqueza, do que possui de mais vivo e de mais humano.

O jogo de analogias é aberto e livre, ele opera por meio de aproximações que fazem uso apenas da sensibilidade subjetiva. A analogia pertence à linguagem do corpo, ela é o modo de expressão daquilo que Groddeck chama de “disso”. E, no que diz respeito, ela constitui o núcleo que dissolve o espírito que a transcendeu em símbolo no próprio movimento onde a transformação da força de vida em força de trabalho talhava a terra sob o molde de um poder celeste.

Por trazer o vestígio da consciência extirpada do corpo e da terra, o símbolo conserva a lembrança recorrente de um sacrifício original, aquele da vitalidade do homem oferecido como holocausto ao trabalho do solo, aquele que desmembra e devora o vivo desde a instauração das primeiras sociedades agrárias. Desde o início da agricultura, como se sabe, a coletividade camponesa escolhia um pobre diabo e o investia durante alguns meses de um poder divino antes de o submeter, por uma morte ao mesmo tempo real e simbólica, ao destino da semente dispersa, cega, sufocada, enterrada para renascer pela luz do céu na sua majestade vegetal de plante nutritiva. Pelo símbolo, o sacrifício do corpo posto para trabalhar é exaltado ritualmente na tragédia da vida individual sacrificada à sobrevivência da espécie. E é à mercadoria salvadora – ao valor de troca – que é dedicado em oferenda o suplício da carne.

O símbolo mutila, ele arrasta atrás de si o bode expiatório, entregue à morte para exorcizar o horrível sentimento dos eleitos de ser excluído da vida. O jogo de quilha** dos símbolos obedece ao dedo fantasmático de um todo-

poderoso celeste. O Deus do islã sopra as torres de Wall Street e o Deus dos cristãos submete a Gomorra afegã ao fogo celeste de máquinas voadoras cujo preço de custo seria suficiente para reconstruir um país onde a flora, a fauna, a humanidade e sua consciência foram, no fim das contas, ofertados como holocausto ao Deus único do lucro e das armas.

Quebrar com pedras os vidros de um banco ou de uma loja que exhibe aos medíocres aquilo que ele “deve” comprar para estar na moda, é se esquivar facilmente da ausência de criatividade que, por exemplo, inventaria uma atividade mais apaixonante que o consumo, se aplicaria a descobrir novas energias gratuitas, piratearia os fluxos especulativos em proveito de uma gestão coletiva dos serviços públicos...

Sempre fui um entusiasta da destruição da coluna Vendôme por Coubert e pela Comuna de Paris, mas eu persisto em pensar que os Federados fariam obra mais útil se apoderando primeiramente das reservas do Banco da França.

1º de Maio de 2002

*Capítulo do livro *Pour l'abolition de la société marchande, pour une société vivante*. Paris: Payot, 2002.

** No original quilles. Jogo que segue o mesmo princípio do boliche. O verbo francês *quiller* também significa tentar acertar algo com um projétil lançado com as mãos.

Tradução de Gérson de Oliveira

Fonte: Centro de Contra-Infamação e Material Anarquista

(www.anarquismo.org).

VIVA O NEOÍSMO

Luther Blissett

O Neoísmo é um movimento cultural influenciado pelo Futurismo, pelo Dada, pelo Fluxus e pelo Punk, e que surgiu da Rede da Arte Postal (Mail Art Network) no final dos anos setenta.

O Neoísmo é uma metodologia para manufaturar história da arte. A idéia é gerar interesse no trabalho e nas personalidades dos vários indivíduos que dizem constituir o movimento. Os neoístas querem escapar da "prisão da arte" e "mudar o mundo". Com esse fim em mente, eles apresentam à sociedade capitalista uma imagem angustiada (cheia de *angst**) de si mesma.

Qualquer pessoa pode virar um Neoísta simplesmente se declarando parte do movimento e adotando o nome Luther Blissett. Entretanto, os Neoístas não se restringem a usar o nome Luther Blissett, eles também usam o nome *Smile* (Sorriso). Os Neoístas chamam os seus grupos pop de Smile, os seus grupos performáticos de Smile - e até mesmo suas revistas são chamadas de *Smile*.

Este é um genuíno experimento existencial, um exercício de filosofia prática. Os Neoístas querem determinar o que acontece quando eles param de diferenciar entre variados artefatos e indivíduos.

No entanto, enquanto Neoístas põem sua fé na filosofia prática, eles NÃO endossam o estudo da lógica como o procurado nas universidades e em

outras instituições autoritárias. A filosofia Neoísta está por ser testada nas ruas, em pubs e clubes noturnos; ela envolve a criação de uma cultura comunista - não abstrações teóricas.

O capitalismo comanda o mundo material ao nomear e descrever aqueles objetos que ele quer manipular. Ao tornar os nomes vazios de significado, os Neoístas destroem o mecanismo de controle central da lógica burguesa. Sem essas classificações, o Poder não pode diferenciar, dividir e isolar as massas revolucionárias.

Por estarem putos com o mundo fragmentário no qual vivem, os Neoístas concordaram em adotar um nome comum. Toda ação levada a cabo sob a bandeira de Luther Blissett é um gesto de desafio contra a Ordem do Poder - e uma demonstração de que os Neoístas são ingovernáveis. Luther Blissett é um indivíduo verdadeiro num mundo onde a individualidade real é um crime!

Em última instância, a filosofia Neoísta é um projeto revolucionário que é realizado tendo em vista melhorar o destino da humanidade. O Neoísmo suplanta todas as filosofias prévias porque elas se fundam conscientemente mais na retórica que na observação factual.

Os Neoístas acreditam no valor da fraude como uma arma revolucionária. Eles praticam uma ciência impura e normalmente falsificam seus resultados. Usando esta metodologia, o Neoísmo tem facilmente refutado as ilusões dominantes conectadas com o conjunto mental 'individualidade' e agora

clama pelo seu direito de massacrar todos aqueles que se recusam a perceber sua verdadeira humanidade. O sucesso do Neoísmo é historicamente inevitável. LONGA VIDA À VIDA!

Compilado no final dos anos 80 em textos de números do quinto ano da revista *Smile*.

Transdução de Gérson Vitoriamário de Oliveira

*Palavra em alemão que significa ansiedade, culpa ou remorso. (Oxford Dictionary, Nota do Transd.)

Leia os textos de Luther Blissett em www.lutherblisset.net

(Arquivo Rizoma)

